

חברותא - קידושין

בלי הערות

הרב יעקב שולביץ שליט"א

● פרק ראשון - האשה נקנית ● פרק שני - האיש מקדש ● פרק שלישי - האומר ● פרק רביעי - עשרה יוחסין

פרק ראשון - האשה נקנית

ב ב. ג. ג. ד. ד. ה. ה. ו. ו. ז. ז. ח. ח. ט. ט. י.
י. יא. יא. יב. יב. יג. יג. יד. יד. טו. טו. טז. טז. יז.
יז. יח. יח. יט. יט. כ. כ. כא. כא. כב. כב. כג. כג. :
כד. כד. כה. כה. כו. כו. כז. כז. כח. כח. כט. כט. ל. ל.
ל. לא. לא. לב. לב. לג. לג. לד. לד. לה. לה. לו. לו. :
לז. לז. לח. לח. לט. לט. מ. מ. מא.

פרק שני - האיש מקדש

מא. מא. מב. מב. מג. מג. מד. מד. מה. מה. מו. מו. מז. מז. מ.
ז. מח. מח. מט. מט. נ. נ. נא. נא. נב. נב. נג. נג. נד. נד. .
נד. נה. נה. נו. נו. נז. נז. נח. נח. :

פרק שלישי - האומר

נט. נט. ס. ס. סא. סא. סב. סב. סג. סג. סד. סד. סה.
סה. סו. סו. סז. סז. סח. סח. סט.

פרק רביעי - עשרה יוחסין

סט. ע. ע. עא. עא. עב. עב. עג. עג. עד. עד. עה. עה. :
עו. עו. עז. עז. עח. עח. עט. עט. פ. פ. פא. פא. פב. פב. .
פב. :

פרק ראשון - האשה נקנית

דף ב - א

מתניתין:

האשה נקנית לבעלה, להיות אשתו (1) ולהיות אסורה לכל אדם אחר, זולתו, **בשלוש דרכים**, שיבוארו להלן. ואשת איש **קונה את עצמה**, להיות מותרת להנשא לאדם אחר, **בשתי דרכים**, שיבוארו גם הן להלן: האשה **נקנית** בשלוש דרכים:

א. **בכסף** - נותן לה הבעל כסף או דבר השוה כסף, ואומר לה "הרי את מקודשת לי". (*1)

ב. **בשטר** - כותב הבעל על הנייר "הרי את מקודשת לי", ונותנו לה. (2) ואפילו אם הנייר אינו שוה פרוטה, (3) הרי היא מתקדשת בשטר.

ג. **ובביאה** - בא עליה, ואומר לה "התקדשי לי בביאה זו". (*3)

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, (4) **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 באיסור האיטלקי.

שמינית מאיסר האיטלקי, שהוא שמו של מטבע מסויים, ששיעורו קבוע, והפרוטות מוזלות או מתייקרות יחסית אליו. (5)

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**. (6)

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.

מצוה זו נקראת מצות "יבום", ובכך קונה אותה היבם לו לאשה, כדי להקים לאחיו שם בישראל. (7)

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, (8) 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, (9) בשתי דרכים:

א. **בחליצה**. (10)

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 ובשלוcho", ומכנה את האירוסין בלשון "קידושין", ולא בלשון קנין?! (11)

ומבאר 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".

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

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

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

דף ב - ב

אי - נמי, יש מקור נוסף לכך שקיחת שדה בכסף נקראת "קנין". לפי שנאמר [ירמיה לב] **"שדות בכסף יקנו"**. (12)

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. (13)

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]!

ומתרגיין: **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.

ומקשיין: מדוע הוצרך התנא לשנות בסיפא **”וקונה את עצמה”**, שהיא לשון לגבי האשה?

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!!

ומתרגיין: **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, **דרק קנין הנעשה מדעתה, אין**, [כן]. אבל קנין הנעשה בה **שלא מדעתה** - לא תופס בה! (14)

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 **"שלוש"** בלשון נקבה?

ליתני "שלושה"!! ראו לו לתנא לשנות "שלושה", בלשון זכר, שהרי כל התורה בלשון זכר נאמרה! (15)

ומתרצינן: **משום דקא בעי למיתני "דרך"**. התנא רצה לשנות במשנתנו לשון "דרך" ומהטעם שיבואר להלן, ולכן הוצרך לומר "שלוש 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]. (16)

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. (17)

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 בלשון זכר -

דכתיב [דברים כח]: **"בדרך אחד יצאו אליך, ובשבעה דרכים ינוסו לפניך"**.

ומיד תמהה הגמרא:

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"]. (18)

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 **דרק דרכו של איש ליבדק** שמא ראה זיבה מחמת אונס ואינו טמא בטומאת זב, ואולם **אין דרכה של אשה ליבדק** -

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 (19) -

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! (20) ומתצינן: **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"?

ומתצינן: **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"!

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. (21)

ומאחר שבקידושין דרך ארץ הוא שהאיש מחזר אחר האשה, לכן שנה רבי שמעון את משנתנו בלשון דרך ["ישלש דרכים"].

עד כאן הגמרא ביארה מדוע התנא שנה את משנתנו בלשון "דרכים", ולא בלשון "דברים".

ומקשינן: **והא דתנו**, 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 ששינונו בה "דרכים". וגם בה יש לשאול, מדוע לא שינונו "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.

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. (22)

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

ולירק הוא שוה בדרך אחד: לפי שנת לקיטתו - עישורו. (23) וקשה: **ליתני דברים**, היה ראוי שהתנא ישנה "בשלשה דברים"! ולמה שינונו "בשלשה דרכים"?

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

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

דף ג - א

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 **כדרך 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**
(24) -

אף אתרוג, דרכו ליגדל על "כל מים" [שהוא זקוק להשקאה של מים שאובים
בנוסף למי הגשמים], ולפיכך **בשעת לקיטתו - עישורו**. (25)

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, (26) 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. (27)

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"**. (28) [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, הווה 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. (29)

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. (30)

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. (31) 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 למעט?

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

ומשנינן:

א. **מניינא דרישא** בא **למעוטי** קנין **חופה**. שאם האב מסר את בתו לבעל להכניסה לחופה לשם קידושין, אין היא מתקדשת בה. (32)

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 **שדה מקניא** [נקנית] **בחליפין** [שמצינו במגילת רות, "שלף איש נעלו", לגבי קנין שדה] -

אף אשה נמי מקניא בחליפין. (33)

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]?

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

דף ג - ב

ואילו אשה, **בפחות משהו פרוטה** ❏ **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 הווה פחות משוה פרוטה, לפיכך בטל קנין חליפין באשה לגמרי. ואפילו בכלי שיש בו שווה פרוטה, אם נתנו לאשה בלשון קנין חליפין, אין היא מתקדשת בו, (34) עד שיאמר לה שהוא נותן לה אותו בתורת "קנין" או "קיחה" או "קידושין", שואז היא נקנית בו בתורת קנין כסף. (35)

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**, (36) 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]?

ומתריצין: **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. (37).

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
(38) -

בכסף, האב נוטל את כסף הקידושין, והכסף שלו. (39) **ובשטר**, הוא מקבל את השטר
מיד הבעל. (40)

ובביאה, הוא מוסר את בתו לביאה לשם קידושין, אפילו בעל כרחה, בעודה קטנה או
נערה. (41) א. **מנלן דמיקניא בכסף?** מנין לנו שהאשה נקנית בכסף, כפי ששנינו
במשנתנו ובמסכת כתובות.

ב. ומנין לנו שהכסף של קידושי קטנה או נערה, **דאבנה** [שייך לאביה] **הוא?**

ומשנין: **אמר רב יהודה אמר רב**: שני הדינים הללו, נלמדים מדאמר 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.

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? (42) ותמהה הגמרא על המקשן:

הכי השתא, כיצד אתה יכול לומר כך?!

והרי כיון שאביה 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!". (*42)

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? (43)

ומקשה הגמרא על התמיהה:

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, (44) שהיא אינה בת דעת, **זלית 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! (45)

ואם כן עדיין יש לשאול: מנין למדנו שהאב מקדש את בתו בעודה נערה, והוא נוטל את הכסף? (46)

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

הכתוב בא ללמדנו שכל זמן שהיא בנעוריה, הרי היא של אביה. ומכאן למדנו שכל שבת, ריוח ממון, שיש לאשה בזמן הנעורים, שייך הוא לאביה.

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 [יבתו] 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.

ולדברך, 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 (47) של הנערה שייכים לאביה:

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

תשובתך: **ממונא מאיסורא לא ילפינן**. אין לומדים דיני ממונות [כסף] מאיסורים, שהם דינים בין אדם למקום [הפרת נדרים]. (48) ומעתה חוזרת השאלה הנוכרת: מנין שהאב זכאי בקידושי בתו הנערה? (49).

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 ששינו [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 בגוייהו**, 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, מחסר אותנו ממון זה, לפי שגרם לכך שיזלזלו בה, ולא יקפצו עליה תובעין. (50) 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. (51)

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 - א

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.

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. (52)

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. (53) 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 [נדריים סו א]: **נערה המאורסה - אביה ובעלה מפירין יחד את נדריה**, ואין אחד מהם יכול להפר את נדריה לבדו.

נמצא, שעל ידי האירוסין, הבת יצאה מרשות האב לגמרי. שמכאן ואילך אין בכוחו להפר את נדריה לבדו. (54)

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] (55).

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.

דתניא, כך שנינו בברייתא: "**ויצאה חנם**" מסתבר לומר שאילו ימי הבגרות, (56) בזמן שהיא חדלה מלהקרא "נערה", ומכאן ואילך הרי היא בכלל "בוגרת", שאז האמה יוצאת מרשות האדון. (57)

והוסיף הכתוב ואמר "**אין כסף**", ללמד על יציאה בזמן אחר. ואלו ימי נערות, (58) 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 "**אין כסף**" ["אין" חסר י!]

מאי "אין כסף"? למה נאמר "אין כסף" בכתוב 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 "אין" בלא האות י:

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

דתניא בברייתא כיוצא בזה לגבי דין אכילת תרומה:

בת כהן אוכלת בתרומה. אבל אם היא נשאת לישראל, הרי היא אסורה לאכול בתרומה. (59)

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 :

"זרע אין לה" -

אין לי ללמוד מדברי הכתוב הזה, **אלא** רק ש**זרעה** 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 "אין"]. 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, (60) **מנין** לנו שאף הוא מונע את אמו [בת הכהן] מלאכול בתרומה? (61)

תלמוד לומר : "**זרע אין לה**" בכתיב מלא [ולא נאמר "אין"], ודרשו חכמים את הכתוב כאילו נאמר "**זרע עיין לה**" - חפש ובדוק אחר כל זרע שהוא, ואפילו ממזר בכלל. (62)

ומקשינן על הברייתא : איך אפשר ללמוד מהכתוב "**זרע אין לו**" שאף זרע ממזר מונע את אמו מלאכול בתרומה?

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 בניס** - הרי הן **כבניס**, 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. (63) 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:

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 דיזה הו**. מעשה ידיה שהיא טורחת בהם, הייתי אומר שהשכר שלה.

לפיכך הוצרך הכתוב להשמיענו שמעשה ידיה שייכים לאביה.

ואי אשמעינן, אילו השמיענו הכתוב רק **שמעשה 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 שכוח. (64)

אבל, זכות ממון **קידושיה**, **דמעלמא קאתי לה**, שמזדמנים לה באופן חד פעמי, אין דעתו של האב עליהם, **ואימא דיזה הו**, הייתי אומר שהם שלה. (65) 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 הנערות בלבד.

וכיון שהיא יצאה מן האדון כבר בימי הנערות, הרי **לא בעי**, אין צורך להוציאה מרשותו שנית בימי הבגרות!

אמר רבה תירוץ: אילו היה נאמר בתורה בפירוש שהאמה יוצאת בימי הנערות, אכן לא היה צורך לומר שהיא יוצאת בימי הבגרות.

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 (66) -

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. (67)

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, (68) 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!?

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 שהוא 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 אבבי 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"]? (69) 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 **אידיך**, 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 -

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. (70)

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! (71) 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:

לא נצרכה, לא הוצרכה המילה "חינם", המרבה את היציאה בימי הבגרות, **אלא לבגר דאילונית**. (72) 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. (73)

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, שהאילונית 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? (74)

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 האיילונית לאמה, כשהיא קטנה.

שאלו 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.

אבל איילונית, **דלא אתיא**, שאינה מביאה **סימני נערות - לא הוי זבינה זבינא**. אין מכירתה מכירה, מפני שאי אפשר לקיים בה דין יציאה בסימני נערות שהזכרה בתורה. (75), (76).

דף ד - ב

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 האיילונית בבגרות:

ותמה: וכי לאו קל וחומר הוא שהאיילונית יוצאת בבגרותה?

ומה סימנין, שאין מוציאים מרשות אב, מוציאים 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.

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!

שמה תאמר, מדוע הוצרכנו ללמוד מ"כי יקח איש אשה", שהאשה מתקדשת בכסף? (*76)

והלא, דין הוא! יכולנו ללמוד זאת מעצמנו, בקל וחומר:

ומה אמה עבריה, שאינה נקנית לאדון בביאה, (77) בכל זאת נקנית היא לו

בכסף. (78)

זו, אשת איש, שקל לקנותה, שהרי היא כן **נקנית** לבעלה **בביאה**, וכי **אינו דין שתקנה** לו אף **בכסף?!?!** (79) תשובתך: **יבמה תוכיח**, שאין ללמוד קידושי כסף מקידושי ביאה:

שהרי יבמה נקנית ליבם בביאה, ואף על פי כן **אינה נקנית ליבם בכסף**. (80)

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

ושמא תאמר:

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. (*80) **תאמר בזו**, באשת איש, שיש לה להיקנות בכסף, מקל וחומר - **שהרי היא נקנית גם בשטר!** ולפיכך היא נקנית אף בכסף. (81)

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 ולצאת. (82)

הילכך, מאחר שהכסף חשוב בה לפדותה, חשוב הוא בה אף לקנותה. (83)

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" [84] -

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 הוּוּ**. 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 חנס" - הוה אמינא: היכא דיהבה איהי לדידיה, וקדשתו, הייתי אומר היכן שהאשה נתנה כסף לבעל וקדשתו ואמרה לו "התקדש לי", (85) **הוה קידושי,** הרי אלו קידושין, כי מאחר שלמדנו [בפסוק "אין כסף"] שכסף עושה קידושין, הייתי אומר שאין לחלק בין כסף שהבעל נותן, לכסף שהאשה נקנית. (86)

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 'קוחה' 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!

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 שתקנה 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]! (87)

ומכאן שאין ללמוד שביאה קונה באשת איש בקל וחומר מיבמה, ולכן סיים התנא ואמר: **תלמוד לומר לומר: "ובעלה"** - הכתוב מלמד שהאשה נקנית בביאה.

דף ה - א

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 שהאשה נקנית אף בשטר?** ותחילה הוא רוצה ללמוד זאת מקל וחומר:

ודין [קל וחומר] **הוא:**

ומה כסף, שאין כח קניינו חזק, **שהרי אין** הוא **מוציא** את האשה מרשות בעלה [לקנות את עצמה], (88) ואף על פי כן, הרי הוא חשוב קנין **להכניס** את האשה לרשותו בקידושין.

שטר, שכח קניינו חזק, **שהרי הוא מוציא** את האשה מרשות בעלה [בגט], **אינו דין** שנאמר **שהוא מכניס** את האשה בקידושין!?! (88*)

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, **שאינו פודין בו הקדש** (89) **ומעשר שני?!** (90) **דכתיב** [ויקרא כז] בענין פדיון הקדש **"ונתן הכסף - וקם לו"**. (91) כאשר הפודה יתן את הכסף, אז יקום לו השדה להיות שלו.

ומכאן, שאין הקדש יוצא לחולין אלא על ידי כסף בלבד. (92) וכיון שנדחה הקל וחומר, לומד התנא ששטר קונה באשה מהפסוק:

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 שמקשים **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 מקשים את ההויה והיציאה זה לזה, תיקשי:

ואקיש נמי יציאה להויה לדבר נוסף, ונאמר: **מה הויה** [קידושין] נעשית **בכסף**, **אף יציאה** של האשה תיעשה **בכסף**! (93)

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?

והרי **בשטר נמי יאמרו**: **שטר מוציא ושטר** עצמו גם **מכניס**. וכי יתכן **שקטיגור** [שטר הגירושין] **יעשה סניגור** [שטר של קידושין]?!

ומיישבת הגמרא את תירוצו של אביי:

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! (94)

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, שב**כתיבה** [בשטר כתוב] האשה **מתגרשת, ואינה מתקדשת בכתיבה** [בשטר]!

ומתרצינן: **הא כתיב "ויצאה, והיתה"** - **מקיש** הכתוב הויה ליציאה, מה יציאה בשטר, אף הויה בשטר!

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", (95) ולמעט קנין שטר בקידושין מהמיעוט "וכתב לה" (96)! ומתציין: **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**?! (97)

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?

ומתציין: **אמר קרא** [דברים כד] בענין גירושין: וכתב לה "**ספר כריתות**".

ממה שהפסוק סמך את המילה "כריתות" ל"ספר" (98) 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"? (99)

ומתציין: **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 -

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. (100)

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?

ומבארין: **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!
בכסף!

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, (101) 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!

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

אם תאמר **שלא 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! (102) יש לדחות את דבריך ולומר:

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

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. (103)

יש לדחות את דבריך, ולומר: **מה להנך**, לכסף ולשטר, שהם קונים בקידושין, משום **שכן קנינן מרובה**, שאפשר לקנות בהם גם עבדים וקרקות [שהם קניינים 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. (104)

יש לדחות את דברידך, ולומר: **מה להנך**, שטר וביאה, שהם קונים בקידושין, משום **שכן** הם קניינים חזקים, **שישנו** 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.

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. (105)

שינו במשנה: האשה נקנית - בכסף בשטר ובביאה.

ומביאה הגמרא דעה שאשה נקנית אף בחופה, ומרחיבה בענין זה: **אמר רב הונא: חופה** (106) **קונה** קנין קידושין באשה, (107) **מקל וחומר** מקנין כסף:

ומה קנין כסף, שאין 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, שהיות 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 קנין כסף! (108)

ומוסיף עולא ואומר: **ומה טעם שאמרו** חכמים שארוסה **אינה אוכלת** תרומה? - **גזירה שמא ימזגו לה כוס** מין של תרומה כאשר היא **בבית אביה** [כדרך הארוסות], ותשקנו **לאחיה ולאחותיה**, הישראלים, 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 - ב

חופה, שכוחה גדול, שהרי היא **גומרת** להוציא את הבת מרשות אביה [שמעשה 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 **ופודין 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! (108*)

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! (109) וכמו כן נאמר בחופה.

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 השווה 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 השווה 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** שה**שטר** 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 השווה 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, (110) 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 בשלש 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 שחופה **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** שגומרת **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.**

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 לפנייה?! ומכאן למד רב הונא שחופה קונה. (111)

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: (112) 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 הוּו 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 הו קידושין**.

הרי שהרישא והסיפא סותרות זו את זו לענין נתן הוא ואמרה היא! כי מהרישא משמע שאינם קידושין, ומהסיפא משמע שהרי אלו קידושין. (113)

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 דהו קידושין.

ושנינו זאת תחילה כדי להמשיך ולומר את החידוש בדברי הסיפא -

שאם **נתן הוא ואמרה היא - נעשה כמי ש"נתנה היא ואמרה היא", ולא הו קידושין**. (114) 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**. (115)

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. (116) (117)

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**: (118) **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"** -

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 בעלך"**, 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. (119)

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, ידיים שאינן מוכיחות הוו ידיים. (120) ורבא אמר, לא הוו ידיים. (121)

אמר ליה רב פפא (122) לאביי: למימרא האם נאמר שטעמו של שמואל [שאמר ש"הרי את מקודשת" ולא אמר לי, הרי אלו קידושין] היינו משום דסבר שמואל ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים? שאף על פי שאין הוכחה שהמקדש התכוין לקדש את האשה לעצמו, הרי זה כ"יד". והיא מקודשת לו? (123)

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 שידיים שאינם מוכיחות אינן בכלל "ידיים".

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!**

דף ו - א

ענה אביי: **הני** [ל] **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 **עזרתני**" - על שם שהאשה נקראה בתורה "עזר" ["אעשה לו עזר כנגדו", בראשית ב] - **מהו** הדין בזה? [ד] "נגדתני" - מלשון "עזר כנגדו" [שם] שנאמר לגבי האשה - **מהו** הדין בזה?

[ה] "**עצורתני**" - מלשון "עצרת" [דהיינו אסיפה], כלומר שתהיי אסופה עמי בבית, (124) - **מהו** הדין בזה?

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

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

[ח] "**תחתני**" (125) - **מהו** הדין בזה?

[ט] "**תפושתי**" (126) - **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? (127)

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. (127*)

והגמרא כאן מפרשת את דברי הברייתא - שהאומר "חרופתי" מקודשת - כדעת רבי עקיבא, ששפחה חרופה היא חציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי, (128) ותופסים בה קידושין. (129)

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 -

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". (130)

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". (131)

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? (132)

אילימא, אם נאמר, **בשאינו 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. או שנתן לאשה פרוטה, ואמר לה "הרי את מיוחדת לי", כדי לקדש אותה - תיקשי, מדוע הסתפקנו בזאת שמא קידושיו קידושין? (133) 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! (134) **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.

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 ושתיק, 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!

שמה הלשונות הללו משמעותם הם ענין של עשיית מלאכה. ומה שאמר "הרי את מיוחדת ליי" - כוונתו שמייחדה לעשות מלאכתו, (135) 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.** (136)

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** (137) לשם מה הוא נותנם :

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 (138) 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 דין בדבר, כדי שלא יבוא להתיר איסור ערוה, ויגרום לעבירה שאינה ניתנת לתיקון. (139) 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. (140)

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:

זה **פשיטא**, ואין ספק בדבר, שאם אדם **נתן לה** לאשתו את **גיטה**, **ואמר** [כתב] **לה לאשתו** (141) באותו הגט "**הרי את בת חורין**"

-

דף ו - ב

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 **שלא 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. (142) 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.

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 ראייה ממשנה במסכת גיטין,
ש"הרי את לעצמד" 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 לעצמד**.

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

שהרי, **ומה עבד כנעני, דקני ליה גופיה**, בכל זאת **כי** כאשר **אמר ליה "הרי אתה לעצמד"**

- **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 לעצמד" 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 בד"

- **מאי?** מה דינו?

וצדדי הספק הם:

מי [האם] **אמרין "אין לי עסק בד 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 ראייה ש"אין לי עסק בדך" - 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 (143) - קנסו חכמים את המוכר, (144) **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. (145)

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**.

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

אמר רב ששת: דכתב ליה האדון הראשון בשטר: כשתברח ממנו, מן הנכרי (146) - **אין לי עסק בדך!** (147)

ומוכח מכאן ש"אין לי עסק בדך" 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 "קִיחָה" "קִיחָה" משדה עפרון, (148) שהקונה נותן למקנה כסף או שוה כסף ששייך לקונה. ולפיכך האשה אינה מתקדשת במעות ההלוואה, כיון שהם כבר אינם שייכים למלוה. (149) אבל, המקדש את האשה **בהנאת מלוה - מקודשת**.

[והגמרא תבאר מיד מה היא "הנאת מלוה"].

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 ההלוואה, וכגון **דאמר לה**: הריני מלוה לך **ארבעה** זוזים, ותפרעי לי **בעבורן חמשה** זוזים [עבור ההנאה שאת נהנית מזה שהלויתך]. ולאחר מכן, בשעה שבא לקדשה הוא מוחל לה על הזוז החמישי שהתחייבה לשלם לו עבור הנאת ההלוואה - אי אפשר לומר כן, משני טעמים:

א. **הא**, זוז חמישי זה - **ריבית מעלייתא הוא**, ולא הערמת ריבית! כיון שבשעת ההלוואה האשה התחייבה לשלם יותר ממה שקיבלה, הרי זו ריבית גמורה, האסורה מן התורה, (150) ולא יתכן שאביי יכנה אותה כ"הערמת ריבית" בלבד [כלומר, שהאדם מערים ולוקח ריבית שאינה אסורה מדאורייתא]! (151)

ב. **ועוד**, מאחר שהמלוה מקדש את האשה בזוז החמישי שהיא חייבת לו, וזוז זה גם הוא אינו בעין, כמו שההלוואה 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.

מדובר באופן שהמלוה מרחיב לה את זמן ההלוואה. 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 ההלוואה. 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. (152)

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". (153)

[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. (154) 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 שתחזירנו לי** לאחר זמן (155) -

אם נתן את אותו מנה **במכר** [עבור קניית 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**.

ואחרי שהכהן יחזירנה לו, הרי היא שלו, ויכול למוכרה לכהנים ולהשתמש בדמיה. (156)

[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. (157)

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:

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 שתחזיר 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. (158) שהרי הנותן לא נתנו אלא בתנאי שיקבלו בחזרה לאחר מכן. (159) 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 הבן אינו פדוי?

אלא, אמר רב אשי: בהכרח שלא אמר רבא את המימרא דלעיל. אלא כך אמר רבא:
(160)

בכולהו, בכל הדברים שהזכרנו לעיל [במכר, בפדיון הבן, (161) ובתרומה], אם נתן מתנה על מנת להחזיר - **קני**.

כי מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה.

לבר [חוץ] מאשר קידושי **אשה**, **לפי שאין אשה נקנית בקנין חליפין**. (162)

ואילו הנותן לאשה מתנה על מנת להחזיר, הרי זה דומה לקנין חליפין. לפי שכך היא הרגילות בקנין חליפין, שהקונה נותן סודר למקנה, והמקנה אוחו בו, ומחזירו מיד לקונה. (163)

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 - א

אמר רבא:

[א] אשה שאמרה לאיש: **תן מנה לפלוני** [לא לי עצמי] **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 הלוח, אף על פי שהוא עצמו לא קיבל דבר, כך מתקדשת האשה לאיש במעות שהוא נתן לאיש אחר בציוויה, כמו שהיא מתקדשת כאשר הוא נותן לה עצמה את המעות.

שהרי **ערב**, וכי **לאו**, האם לא, **אף על גב דלא מטי הנאה לידיה**, שלא הגיעה הנאת המעות לידיה, אלא לידי הלוחה, בכל זאת **קא משעביד נפשיה**, יכול הוא לשעבד את עצמו למלוה, בלי קבלת הנאה, אלא רק בכך שהמלוה נתן את המעות ללוחה, על פי בקשתו
(164) -

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. (165) [ב] אדם ששלח את חברו 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. (166)

ודבר זה נלמד **מדין עבד כנעני**.

כמו ששינו 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.

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** מכסף, **ואקדש אני לו** [לפלוני המקבל את המנה], באותו מנה שתתן לו בגלל בקשתי (167) -

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 לללוה על פי בקשתו.

ואם כן **האי איתתא נמי**, גם אשה זו, **אף על גב דלא קא מטי**, שלא מגיעה **הנאה לידיה**, 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 ממנו בכך שנתנו ללוה על פי בקשת הערב, ולכן השתעבד לו הערב.

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 הלוח], 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 רבא זוטרא משמיה דרב פפא: מקודשת.

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

כלומר, אגב שהאיש קונה את המנה מיד האשה, הרי הוא קונה עמו גם את האשה עצמה.
(168)

וכעין ששינונו 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. (169)

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**, (170) קרקע, **הנקנין עם**, אגב, באמצעות קנין הנעשה **בנכסים שאין להם אחריות** [מטלטלין].

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

וקשה: **והרי אנו, 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 קניית הקרקע בקנין **כסף, בשטר, ובחזקה**.

ומשמע ממשנה זאת, שדוקא 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:

מי סברת, האם אתה סבור שמדובר כאן בכגון דהאשה **אמרה ליה** לאיש "קנה אותי" "אגב" קניית 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.

דבה היא 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 בהלוואה, 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 הלוח, 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]. (171)

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. (172)

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].

אבל לענין קידושין, אימא, הייתי אומר שדיני ערב ועבד כנעני **לא** מועילים בהם, אלא צריך הבעל לתת כסף קידושין לאשה. (173)

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 לחציי** - 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 לחצי", 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 לחצי", הרי זו מקודשת?

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

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

וכיוצא בזה האומר "התקדשי לי לחצי", 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 "חציך מקודשת לי", אי אפשר לפרש שכוונתו היתה לקדש את כולה,
ובכל זאת להתיר לה להנשא לאדם נוסף, שהרי **איתתא לבי תרי - לא חזיא**.

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 לחצי", 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 **שהכי 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 "חצייד מקודשת ליי", 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 "חצייד מקודשת", בלשון הקדש, (174) 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? (175)

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! (176)

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

וכיוצא בזה במי שאומר לאשה "חצייד מקודשת ליי", 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 "חצייד מקודשת ליי", 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. (177)

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 דחוייה לעולם, ונפסלה להקרבה לעולם.

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 דחוויה" [שהיא דחוויה אז מלהקרב על המזבח], חל בבהמה דין "דיחוי".

כי מאחר והקדושה היתה דחוויה שעה אחת מלהקרב, הרי היא דחוויה לעולם. (178)

ומה תקנתה? - שתמכר, ויקנה אחרת בדמיה, (179) ויקריב אותה.

ג. **ועושה תמורה**. אם אמר על בהמה אחרת "הרי זו תמורתה", חלו בה דיני תמורה. (180) דהיינו, הבהמה הראשונה עומדת בקדושתה, והבהמה השנייה נעשית קדושה אף היא [ונקראת "תמורה"]. (181)

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

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 "חציך 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 - ב

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 דחוייה 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. (182)

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". (183) (184) ועתה הגמרא מביאה את המשך דברי רבא [שאמר לעיל: "חציין מקודשת ליי" - אינה מקודשת]:

בעי [הסתפק] **רבא**: הנותן לאשה פרוטה ואמר לה: **חציין** מקודשת לי **בחצי פרוטה**.

וחציין השני מקודשת **בעוד חצי פרוטה** - **מהו** הדין בזה? (185)

וצדדי הספק הם :

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. (186)

או דילמא, יתכן והוא מקדש את האשה כולה במעשה אחד, בפרוטה שלמה. ומה שאמר פעמיים "חצייד בחצי פרוטה, וחצייד 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, (187) ואומר לה : **חצייד מקודשת לי בפרוטה אחת, וחצייד השני בפרוטה** אחרת - **מהו הדין בזה?**

וצדדי הספק הם :

יתכן שדוקא באומר "חצייד בחצי פרוטה וחצייד 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 "חצייד בפרוטה וחצייד 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 "חצייד 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.

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 מהאידינא, ומגמר לא ניגמרו עד למחר**. שתחילת מעשה הקידושין יתחיל היום בחצייך הראשון, אך לא יסתיימו לחול עליך עד למחר, כשיחולו על שני חצאיך. 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. (188)

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 (189) **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. (190)

או דילמא [שמא] אין הולכין בקידושין אחר הנותן והמקבל, אלא **בתר זידהו אזלינן**, הולכים אחר האנשים המקדשים ואחר הנשים המתקדשות, **והא ליכא**, הרי אין כאן פרוטה 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**. (191) ומסקינן: **תיקו**.

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]. (192)

ומסקינן: **תיקו. ההוא גברא דאקדיש בשיראי**. מעשה באדם שקידש אשה בבגדים של משי, שודאי הם שוים יותר מפרוטה, (192*) 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 שישימו אותם שמאים לפני שהאשה תקבלם. וכאן, כיון שהאשה קיבלה אותם בלא שומא, אין היא מקודשת. (193) 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 (194) - אזי **כולי עלמא לא פליגי דלא צריכי שומא**. הכל מודים שאין צורך לשום את השיראין לפני שהאשה תקבלם, שהרי ודאי הם שוים יותר מפרוטה, (195) והאשה מתקדשת בשוה פרוטה.

ואי ואם היה מדובר **דאמר לה** "התקדשי לי **בחמשיין** זוז, והרי לך שיראין אלו בדמיהם", (196) ואחרי שהיא קבלה אותם התברר שהם **לא שוו חמשיין** -

ודאי שגם במקרה זה אין מחלוקת שאינה מקודשת, **כי הא לא שוו!** שהרי אין השיראין שווים חמישים זוז, והאשה לא התרצתה להתקדש אלא בחמישים זוז ולא בפחות. ולכן הכל מודים שאינה מקודשת.

כי פליגי, בכך נחלקו, **דאמר** לאשה: התקדשי לי **בחמשיין** זוז, והרי לך שיראין אלו בדמיהן.

ואחרי הקידושין התברר שהשיראין אכן **שוו חמשיין**.

רבה אמר, לא צריכי השיראים שומא לפני הקידושין, **דהא**, היות ובסופו של דבר התברר שאכן הם **שוו חמשיין**.

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 שווים חמישים זוז, ואינה גומרת בדעתה להתקדש לו.

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!** (197) **רב יוסף אמר**, אף בזה צריך שומא לפני הקידושין, משום **ששוה כסף הרי הוא ככסף** (198) -

מה כסף דקיץ, כשם שכסף ערכו הוא קצוץ וידוע לכל -

דף ח - א

אף שוה כסף נמי, דקייץ. צריך שיהיה ערכו קצוץ, על ידי שומא לפני הקידושין.
(199)

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? (200)

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".

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 **בתבואה 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! (201)

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.

ואין העבד העברי נקנה לגר תושב ב"תורת תבואה וכלים".

ומאי נינהו? 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"! (202)

ומקשינן על תירוץ זה:

רב נחמן ורב ששת נחלקו (203) 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. (204)

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** [שאינן בהם] **שוה פרוטה**, שאי אפשר לקנות בהם בתורת כסף.

ודקאמרת, ועל מה שהקשית, **מאי איריא**, מדוע התנא מדבר דוקא בתבואה 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 **בכסף** עצמו, **דרק אי אית ביה שוה פרוטה**, אין, רק אם יש בו שוה פרוטה קונים בו, אבל **אי לא, לא** קונים בו.

אבל בתבואה וכלים, אימא, הייתי אומר, שאפילו בפחות משוה פרוטה אפשר לקנות בהם, כי **מדמקרבא הנאתיהו**, הואיל והנאתם קרובה, לפי שהם מזומנים לאדם ליהנות מהם יותר מכסף, (205) לפיכך **גמר ומקני נפשיה**, הרי הוא גומר בדעתו להיקנות עבורם לעבד, אף על פי שאינם שוים פרוטה. (206)

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 ראייה אחרת לדבריו :

אמר רב יוסף: מנא אמינא לה, מנין למדתי שצריך ששוה כסף יהיה קצוץ ככסף?
(207)

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!

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. (208)

ומוכח מכאן שכל מקום שהתרבה שוה כסף, הרי הוא ככסף, וכשם שהכסף קצוץ, כך שוה כסף צריך להיות קצוץ! (209) ודחינן את ראית רב יוסף: **לא** מדובר בברייתא הזאת בעגל וטלית השוים חמש סלעים!

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,** (210) 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". (211)

אמר רב אשי: לא אמרן, לא אמרנו שביד הכהן לומר "לדידי שוה לי", **אלא דוקא 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:

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. (212)

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", (213) 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 ששינו 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.

וזה סתירה לדברי רבי אלעזר, שאמר: "התקדשי לי במנה ונתן לה דינר", הרי זו מקודשת מיד, ובלבד שישלים!

ומתריצין: 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. (214)

ותמהינן על תירוץ זה: הא מדסיפא, מכך שהסיפא של הברייתא [שמביאה הגמרא מיד], מדברת בפירוש במי שמקדש "במנה זו", בהכרח שהרישא 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. (215)

אבל אם נתן לה מאה דינרים ונמצא שהיה **דינר אחד רע** [פגום], **הרי זו מקודשת** מיד, **ויחליף** לה את אותו דינר רע בדינר טוב. (216) (217) 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? (218)

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, **פירוש 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. (219)

והכי נמי מסתברא, מסתבר שאכן גם הרישא מדברת באומר "מנה זו" -

דאי סלקא דעתך, שאם יעלה בדעתך לומר שהרישא מדברת **במנה סתם**, יש להקשות: **השתא**, עכשיו שכבר למדנו שבמנה **סתם לא הוּו 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? (220)

אלא, מכאן ראייה שאף הרישא מדברת באומר "מנה זו", כפי שתירצנו לעיל.

ודחינן את הראיה: **אי משום הא**, אם תבוא להוכיח שהרישא מדברת במנה זו מכח ראייה זו בלבד, **לא איריא!** אין בכך ראייה.

כי אפשר לומר שהרישא מדברת במנה סתם, ובכל זאת הברייתא חזרה והשמיעה דין זה גם במנה זו. היות **ותנא סיפא לגלוי רישא**, הסיפא נשנתה כדי לגלות במה דיברה הרישא -

שלא תאמר שהרישא דברה דוקא במנה זו, אבל במנה סתם הוּו קידושין, לכן **תנא סיפא ב"מנה זו" - ומכלל זה אתה למד, דרישא לא דברה במנה זו אלא במנה סתם, ואפילו הכי לא הוּו 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.

ומונה 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. (221)

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? (222) (223)

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**. (224)

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 - ב

הואיל **ומנה** שהוא התחייב לה, **אין כאן**, לפיכך גם **משכון אין כאן!**

המשכון אינו שוה כלום, כיון שאין המשכון מתנה. (225)

איתיביה רבא לרב נחמן מברייתא, אשר שנינו בה:

קידשה במשכון מקודשת! (226)

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, (227) ונתן לה את המשכון, שאז המשכון עצמו נקנה לה להתחייב באחריותו, ולפיכך יכול לקדשה בו. (228) **וכמו הכלל דאמר רבי יצחק**, שהמשכון קנוי למי שניתן לו המשכון. **דאמר רבי יצחק: מנין לבעל חוב** שנטל משכון מן הלוח, שהוא **קונה את המשכון**, שיחשב כממונו [אלא שמחובתו להחזירו ללוח כשיפרע את החוב], ולפיכך אם אבד המשכון, חייב המלוה באחריותו - (229) (230) **שנאמר** [דברים כד] בענין משכון:

”ואם איש עני הוא [הלוח], לא תשכב בעבוטו”.

אמר הכתוב, לא תשכב בלילה בזמן שעבוטו [משכונן] 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 ללוח בערב נחשבת לו כנתינת צדקה מממונו? והרי המשכון אינו שלו כלל! (231)

אלא, **מכאן** למדנו **לבעל חוב** שהוא **קונה** את **המשכון** כאילו הוא שלו. ולכן, כשהוא מחזירו בערב ללוח, הרי זה כאילו הוא נותן ללוח 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. (232)

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 הוּוּ 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. (233)

אתו לקמיה דרבי אמי, באו לדון בדבר לפני רבי אמי, האם יכולים המוכרים לחזור בהם.

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 ופריטי 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. (234) (235) ומביאה הגמרא עתה כמה ברייתות בענין קידושי כסף:

תנו רבנן: האומר לאשה **"התקדשי לי במנה"**, ונתנו לה.

נטלתו האשה למנה, **וזרקתו** בפניו (236) **ליס או לאור** [לאש], **או לכל דבר האבד - אינה מקודשת.** כי היות וזרקתו בפניו לאיבוד, גילתה דעתה שאינה רוצה להתקדש לו. (237)

ותמהינן על דברי הברייתא: משמע מהברייתא שדוקא אם זרקתו לאיבוד אינה מקודשת, **הא שדיתינהו קמיה - הו 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]! ומתצינן: 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 הו קידושין**, שהרי זה כאומרת איני רוצה להתקדש לך!

אבל זרקתו ליס או לאור, אימא, הייתי אומר, אילו האשה לא הסכימה להתקדש, הרי המנה היה עדיין שייך למקדש, ועל ידי שהיא זרקה את כספו ליס, 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.**

מסתבר שהיא התרצתה להתקדש לו, והיא קנתה את המנה בהתקדשה לו, והוא שלה. ולכן, כשזרקתו ליס 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 ליס, **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 מעוניינת בקידושו.

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! (238)

אך אם אמרה לו: תנם לאבא או לאביך **על מנת שיקבלום לי** [עבורי] הרי זו **מקודשת**. מפני שהם זכו עבודה את המנה. והרי זה כאילו היא עצמה קיבלתו. (238א')

והגמרא מבארת מדוע הברייתא דיברה גם באומרת **"תנם לאבא"** וגם באומרת **"תנם לאביך"**:

ואמרינן: **תנא "תנם לאבא"**, כדי **להודיעך כח דרישא**, להשמיעך חידוש ברישא באומרת **"תנם לאבא"**, שאף על פי שהוא אביה, בכל זאת לא היה בכוונתה להתרצות לקידושו על ידי שהוא יקבל את המנה.

וגם **תנא "תנם לאביך"**, 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 עבודה.

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 **באבא ואביך**, הייתי אומר שדוקא **התם** [שם] **הוא דכי אמרה "על מנת שיקבלום לי" הוּו קידושין** -

משום **דסמכה דעתה עלייהו**.

כי סברה: עבדין לי שליחותיהו!

היא סומכת עליהם, וסבורה שהם יסכימו להיות שלוחים שלה, (239) ולכן כאשר היא אמרה "תנם לאבא ולאביך שיקבלום לי", אנו אומרים שהיא התכוונה ברצינות לכך.

אבל אם אמרה "תנם **לפלוגי** על מנת שיקבלם לי", אזי היא **לא** התכוונה ברצינות להתקדש, מפני שאין היא סומכת על אותו פלוגי שיסכים להיות שליח לקדשה. (240) ולפיכך, כשאמרה "תנם לפלוגי", התכוונה לשטות בו, והרי זו כאומרת "תן מעותיך לאחרים", שאינה מקודשת.

הילכך הוצרך התנא להשמיענו את דבריו אף ב"תנם לפלוגי".

ואי אשמעינן, ואילו היה התנא משמיענו דין זה רק **בפלוגי**, הייתי אומר שדוקא **הכא הוא דכי אמרה "תנם לפלוגי"** [ולא אמרה "על מנת שיקבלם לי"] **לא הוּו קידושי** -

משום **דלא מיקרבא דעתה לגביה, למיתבה ליה במתנה**. שהרי אין דעתה קרובה לאותו פלוגי, 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 יהיביתה ניהלייהו**, הייתי אומר שהיא דיברה ברצינות, ואכן רצונה להתקדש לו בכך שיתן להם מתנה.

הילכך **צריכא**, צריך להשמיענו שדין אבא ואביך שוה לדין תנם לפלוגי. (241) **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 (242) - **מקודשת**. מפני שחצירו של אדם קונה עבורו את מה שבתוכה. (243) והרי זה כאילו האשה עצמה קבלה את המנה. (244)

בעי, [שאל] **רב ביבי** : אם היה **הסלע של שניהם**, של האיש המקדש ושל האשה - **מהו** הדין בזה? (245)

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**. (246)

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, **שבה הוא 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. (247)

או דלמא [שמא], **מצי אמרה ליה** : הרי **מדאורייתא**, (248) **חיובי מיחייבת לאצולן!** היא יכולה לומר לו : הרי אתה מצווה ועומד מן התורה להצילני מן הכלב, ולא התרציתי בקידושין, אלא אמרתי לך שתצילני כמו שאתה חייב בלאו הכי להציל כל נפש מישראל. (249) 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!

ומשינינן: משום **שאמרה 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, (250) אלא אמרתי לך שתזון את העני כשם שאתה חייב, בלאו הכי, לזונו. (251) (252)

והגמרא מביאה כמה מעשים שמהם נלמד הלכה בענין קנין כסף:

דף ט - א

א. **ההוא גברא דהוה קא מזבין**  **חומרי פתכייתא**, אדם אחד היה מוכר חרוזים של זכוכית [עיינן ברש"י פירוש נוסף], והיה נושא אותם במחרוזות על צוארו.

אתאי ההיא איתתא, באה אשה אחת, **אמרה ליה: הב לי חד שוכא**, תן לי מחרוזת אחת.

אמר לה: אי יהיבנא לך, האם **מיקדשת לי?** אם אתן לך מחרוזת, תסכימי להתקדש לי בה?

אמרה ליה: הבא מיהבא, נתון נתון.

ודנה הגמרא: האם האשה התכוונה לומר: נתון נתן כאשר אמרת, לשם קידושין. והרי היא מקודשת.

או שמא היא התכוונה לומר: נתון נתן לי כמו שאמרתי לך ליתנם לי במתנה, ואל תתלוצץ עלי. ואינה מקודשת. (253)

אמר רב חמא: כל דיבור "הבה מיהבה" [נתון נתן] - **לאו כלום הוא**, ואינה מקודשת. (254)

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 לך מיקדשת לי? אם אתן לך כוס יין, תסכימי להתקדש לי בו?

אמרה ליה: אשקויי אשקויין! השקה תשקני.

אמר רב חמא: כל "אשקויי אשקויין" - 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 לך 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. (255)
איבעיא להו, נשאלה שאלה לבני הישיבה:

אם האשה היתה משיבה באחד משלושת המעשים הללו בלי לכפול את הלשון, כגון שהיתה עונה לו: **"הב"**, או **"אשקיי"**, ו**"שדי"**, ולא היתה כופלת את דבריה [הבה מיהבה], **"אשקויי אשקויין"**, **"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.

רב סמא בר רקתא אמר: תגא דמלכא! הריני נשבע בכתר המלך: (256) **אינה מקודשת.**

והלכתא: אינה מקודשת.

ואגב שפסקנו כאן הלכה, פוסקת כאן הגמרא הלכות נוספות, בכמה אופני קידושי כסף שהוזכרו בסוגייתנו: (257)

א. והלכתא: שיראי לא צריכי שומא.

המקדש אשה בשיראין אינו צריך לשום את דמיהן לפני הקידושין [ושלא כדברי רב יוסף לעיל ז ב.]. (258)

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. (259)

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. (260)

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 (261) **על הנייר או על החרס**, (262) **אף על פי שאין בו** [בנייר או בחרס] **שוה פרוטה**: (263)

בתך מקודשת לי. (264)

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, **המוכר** הוא זה **שכותב לו** לקונה "שדי מכורה לך".

ואילו **הכא**, כאן, **הבעל**, שהוא הקונה את האשה, **כותב** לו לאב [שהוא המקנה את בתו] **"בתך מקודשת לי"**.

ומנין לנו שבנוסח כזה אפשר לקנות בשטר? (265)

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 שבמוכר תלה רחמנא את עשיית הקנין, ולפיכך הוא זה שכותב את השטר. (266) ולכן הוא כותב בו "שדי מכורה לך", ונותנו לקונה.

ואילו **הכא**, בקידושין, **כתיב** [דברים כב]: **"כי יקח איש אשה"**. ומשמע שבבעל תלה רחמנא את עשיית מעשה הקידושין. (267) ולפיכך הבעל הוא זה שכותב את שטר הקידושין, 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, (268) ולא על ידי מכירת המוכר. (269) 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 יקח 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

אירוסייה], 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 (270) שיש לקרוא את הפסוק כאילו נאמר "שדות יקנו" בפת"ח, וחוזרת הקושיא, שאמנם במכר נאמר "ומכר מאחוזתו", אבל, הלא נאמר גם "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, (271) 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 ראייה גמורה, שהרי מצינו פסוקים המורים אחרת. (272)

ואיבעית אימא תירוץ אחר:

התם נמי, (273) גם שם, בפסוק "שדות בכסף יקנו", שהבאנו ממנו ראייה 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. (274) ועתה הגמרא מביאה מימרא של רב נחמן, בענין קידושי שטר:

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. (275) 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. (276)

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.

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. (277) 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 -

דף ט - ב

מה, כמו **שביציאה 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, **שהויות להדדי מקשינן**. אנו מקישים ומשוים את כל קניני ההויות [הקידושין] זה לזה (277א') -

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"**. (278)

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. (279)

וממשיכה הגמרא לדון בענין נוסף הקשור להיקש הויה ליציאה:

איתמר: שטר קידושין **שכתבו 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 (280) - נחלקו אמוראים מהו הדין בזה:

רבא ורבינא אמרי - מקודשת.

רב פפא ורב שרביא אמרי - אינה מקודשת.

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 **לדעת המקנה**.

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 **לדעת המקנה**.

ובקידושין הרי האשה היא זאת שמקנה את עצמה לבעל. ולכן שטר קידושין צריך להכתב לדעת האשה, ואם הוא נכתב שלא מדעתה, הרי הוא פסול. (281) **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?

לאו, האם לא בשטרי אירוסין ונשואין ממש?! (282)

ושנינו שאין כותבין שטר אירוסין [קידושין] ונשואין אלא מדעת שניהם, ומוכח משם שצריך את דעת האשה לכתובת שטר קידושין!

והרי זו סתירה לדברי רבא ורבינא!

ודחינן: **לא**. אין מדובר שם בשטרי אירוסין ממש! אלא המדובר הוא בשטרי **פסיקתא**, שהם שטרות בהם כותבים את ההתחייבויות שבין שני הצדדים, אבי החתן ואבי הכלה, ואת הממון שפסקו זה על זה.

וכדרב גידל אמר רב: (283)

דאמר רב גידל אמר רב: כאשר לפני הקידושין שואל אבי הכלה את אבי החתן: **כמה אתה נותן לבנד?** ואומר לו אבי החתן: **כך וכך**.

וחוזר אבי החתן ושואל את אבי הכלה: כמה אתה נותן **לבנד?** 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 צורך בקנין. (284) (285)

ועל אותם תנאים אמרה המשנה [בבבא בתרא] שאין העדים רשאים לכתוב עליהם שטר, אלא מדעת שניהם. אבל אם העדים לא שאלו את שניהם, אין הם רשאים לכתוב שטר, מפני שיתכן שנזכר להם שהתחייבות תהיה רק כמלוה על פה, ולא כמלוה בשטר. (286)

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 לבעל, על ידי שקנה אותה בקנין בעילה**. ולפיכך נאמר "בעולת בעל". (287)

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] (288) 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:

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, (289) ואחר כך לבעול אותה, משום שמשמעות הפסוק הזה היא: "כי יקח איש אשה", שיקנה אותה בקידושי כסף [כמבואר לעיל ב א], ואחר כך "ובעלה". (290)

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, להענישה 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 בעולה. מלמד הכתוב שנערה מאורסה שנבעלה, עונשה הוא בחנק, כאשר איש נשואה [כתובות מח ב]. (291)

ואם כדבריו, 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 הכתוב, "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 הארוס** בביאה **שלא כדרכה**, שלא בעל אותה במקום הבתולים, אלא במקום יציאת הרעי.

ובביאה שכזאת היא מתקדשת לו, (292) 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.

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". (293) [ודבר זה נלמד להלן מהכתוב "בעולת בעל"]. (294)

ומבאר 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.

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. (295)

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?

ומשינן: 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, **שתיתי 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, שקל 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.

אבל אמה העבריה, שאינה זקוקה ועומדת לאדון שלה, מנין לנו להעלות על הדעת שביאתה האדון בה, מועילה לעשות בה קנין שלם מתחילתו ועד סופו? (296)

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".

הקישא הכתוב את האמה העבריה [שייעדה לאשה], **לאשה אחרת**. (297)

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:

[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 בשתייהן. שהרי בכל אחת משתייהן יש לחוש שמא הקידושין תפסו באחותה, והרי היא אחות אשתו, ואסור לאדם לבוא על אחות אשתו.

לדעת אביי: הקידושין חלים, ושתייהן נאסרות עליו.

ואילו לדעת רבא: קידושין שאינם מסורים לביאה אינם קידושין, והוא מותר בשתייהן, 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 שאינם מסורין לביאה אינם קידושין? והרי אין לו יתור בפסוק הזה שמכוחו תהיה לו אפשרות לדרוש אותה לדרשה שלישית? (298)

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"? (299)

ומתרצינן: **האי מבעי ליה**, הכתוב הזה נצרך ללמדנו שרק הבעל עושה אותה בעולה בביאה **שלא כדרכה, ואין אחר עושה אותה בעולה שלא כדרכה**, כל זמן שהיא עדיין בתולה [וכסברת אביי לעיל].

ותמהינן: **ומי אית 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**, כדן 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**, כדן הבא על אשת איש בעולה.

ומכאן, שלדעת רבי, גם אדם אחר, שאינו הבעל, עושה את הנערה "בעולה" בביאה שלא כדרכה!

דף י - א

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. (300) 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.

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"**. (301)

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, (302) **אלו דברי רבי יאשיה**.

אבל **רבי יונתן אומר** : נאמר בענין האונס את הנערה המאורסה : **"ומת האיש אשר שכב עמה לבדו"**. (303)

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".

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"**! (304)

מאי, מדוע נקט הכתוב בלשונו **"בעולת בעל"**? - לומר, שדוקא על ידי הבעל היא נעשית בעולה בביאה שלא כדרכה, (305) 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, (306) או **סוף ביאה קונה?** (307)

ויש **נפקא מינה** בשאלה זו, לענין שתי אפשרויות: האחת, **כגון שהערה בה**, (308) 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. (309)

ומעתה יש להסתפק, האם מותר לכהן גדול לקדש אשה בביאה: (310) 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. (311)

אבל, אם נאמר שרק סוף ביאה קונה, אסור לו לקדש בביאה. כי כבר משעת ההעראה נושרים בתוליה, (312) 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 הבעל אשה - דעתו על גמר ביאה.

לפיכך גמר ביאה קונה, ולא תחילתה.

ולפי זה, אם קבלה קדושין מאדם אחר אחרי העראה, הרי היא מקודשת לשני.

וכמו כן, כהן גדול אסור לו לקדש אשה בביאה, מאחר שההעראה, גם כשהיא נעשית לשם קידושין, אינה קונה. וכשמקדשה בשעה שהוא גומר ביאתו, הרי היא כבר "בעולת עצמו" מחמת ההעראה, שהשיר בתוליה. ונמצא שבסוף הביאה, היא אסורה עליו. (313)

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. (314) **או קנין אירוסין** בלבד היא **עושה**, כמו קנין כסף וכשטר?

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 הנישואין 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. (315)

אי אמרת ביאה גם **נישואין 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 ראייה ממשנה, שביאה עושה אירוסין בלבד :

לפי ששנינו במשנה [כתובות מו ב]: **האב זכאי בבתו**, בעודה קטנה או נערה, (315א) **בקדושיה**.

שבידו לקדשה **בכסף**, ויהיה הכסף שלו.

ובידו לקדשה אף **בשטר**.

ובידו למסור אותה לקידושין **בביאה**, אפילו בעל כרחה. (316)

וזכאי (317) האב **במציאתה**, **ובמעשה ידיה**, **ובהפרת נדריה**.

ואם התארסה, אך עדיין לא נישאה, (318) ולא בגרה, אזי אם רצה הארוס לגרשה, האב **מקבל את גיטה**.

אך יש הגבלה בזכויותיו של האב בבתו.

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. (319)

ודוחה הגמרא את ראיית אביי: יתכן שביאה עושה אף נישואין.

וכי קתני "נישאת" - אשאר.

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 ראייה ממשנה אחרת, שביאה עושה אירוסין בלבד.

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, **ובא עליה היבם** [אחי בעלה], **קנאה** בביאה. (320) וכן, אם קיבל אביה קידושין עבורה, מעתה כל האנשים האחרים הבאים עליה **חייבים** מיתה **משום אשת איש**. (321) (322)

וכן, אם היתה נדה, (323) 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, (324) שאינו מטמא אדם וכלים. ואילו הבועל את הנדה טמא שבעת ימים, שנאמר [ויקרא טו]: "ואם שכב ישכב איש אותה, ותהי נדתה עליו, וטמא שבעת ימים". (325)

וטומאתו חמורה עד כדי כך, (326) שיש כח בטומאתו -

דף י - ב

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. (327)

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, (328) (328א) 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. (329)

אבל פחות משלש שנים ויום אחד, אין נישואיה נישואין, הואיל ואין ביאתה ביאה. (330) 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, נתיך, ממזר, או חלל], (331) **פסלה** בביאתו **מן הכהונה**, מלהנשא לכהן. (332) ומלאכול בתרומת בית אביה, אם היא כהנת. (333) (334)

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 **בביאה. 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:

הכי קאמר התנא במשנה ההיא:

א. בת שלש שנים ויום אחד מתקדשת בביאה, והביאה הרי היא כנישואין.

ב. **אי הני נישואין, 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** ראייה מברייתא שביאה עושה אף נישואין:

שנינו בברייתא: (335) **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. (336)

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 (337) -

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**, (338) כגון שנכנסה לחופה, ולאחר החופה בא הכהן עליה.

ובאותו אופן מדובר גם **בכסף על ידי** (339) **חופה**.

אי אפשר לומר כן.

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 שמאכילה בתרומה על ידי** שנכנסה כבר **לחופה**, ומכאן הוא למד **לכסף** 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 **בביאה שלא על ידי חופה**, שדי בביאה זו להאכיל בתרומה, ולמד מכך **לכסף**, 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. (340)

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: (341) **ובן בג בג** סובר, שאין להוכיח משפחה כנענית שכח כסף הקידושין בפני 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, לירשה 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 אירוסין, 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 (342) אינה אוכלת בתרומה כל זמן שלא נכנסה לחופה, משום שיש חשש שמא ימצאו בה "סימפון", (343) 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?!

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?!

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**  **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. (344) (345)

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.

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. (346)

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.

מאי אמרת, מה תאמר? שעדיין יתכן ביטול מקח בעבד, בכגון שנמצא שהעבד הוא **לסטים מזוין**, שזה דבר שאינו שכית, והקונה לא קנהו על דעת כן, (347) **או** נמצא שהוא **"נכתב למלכות"**, שהתחייב מיתה למלך, והרי זה מקח טעות -

הרי אין המקח בטל בכך!

שהרי **הנהו - קלא אית להו!**

לדברים הללו יש קול, מפני שאינם שכחים, והכל יודעים שעבד זה לסטים מזוין הוא או נכתב למלכות. ובהכרח שאף לקונה אותו לעבד נודע הדבר לפני הקניה, ואין כאן מקח טעות. (348) (349) 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. (350)

ואם כן, **מאי בינייהו**, מהו ההבדל ביניהם הלכה למעשה?

לגבי מה נחלקו אם טעם הדבר הוא משום סימפון או משום שמא ימזגו לה כוס?

ומתצינן: **איכא בינייהו**, יש הבדל ביניהם בשלשה אופנים, וסימנן: **קיבל, מסר, והלך**. א. "קיבל" - אם המקדש קיבל עליו שאפילו אם ימצא בה מום הוא חפץ בקידושין, אזי 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. (351)

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. (352)

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: (353)

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 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? (354)

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 בליליא** [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. (355)

ב. ומביאה הגמרא טעם נוסף לדברי בית שמאי שהאשה מתקדשת בדינר:

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. (356) 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, (357) שהן שוות שמינית מן המטבעות של צור. (358)

עד כאן דברי רב יהודה בשם רב אסי.

ולפי זה, לא יתכן שאשה תתקדש בפרוטה, מפני שכסף קידושין נלמד בגזרה שוה "קייחה קייחה" משדה עפרון. ובשדה עפרון נאמר "כסף", והיינו כסף צורי. ובצור לא היו טובעים כלל מטבעות של נחושת (359) אלא מטבעות של כסף בלבד, ואילו מטבע הפרוטה הוא מטבע של נחושת.

ולפיכך בית שמאי חולקים על בית הלל וסוברים שאין אשה מתקדשת בפרוטה. (360)
(361)

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. (362) 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?! (363)

דף יא - ב

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".

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]. (364)

ומכאן מוכח שמודה במקצת הטענה, חייב שבועה. ושבועה זו נקראת "שבועת הדיינים". (365)

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. (366) 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. (367) 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. (367א')

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? (368) ומתציין: 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 (369) 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. (370)

ומדברי הפסוק יש ללמוד שלא כדבריו, שהרי המחטים אינן שוות שתי כסף.

על כל פנים, למדנו מדברי רבא, שיש להשוות כסף לכלים. ולכן צריך שתהא הטענה בשתי כסף ולא באחד. (371) (372) [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**", (373) ומכאן שפודים מעשר שני ב"כסף".

ובכל זאת **תנן** [מעשר שני ב ט]: **הפורט סלע ממעות** [מפרוטות] **מעשר שני** (374) - 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? (375)

ומוכח מכאן ש"כסף" האמור בתורה היינו ממון, ולא דוקא כסף צורי! ומתריצין: היה ראוי לכתוב לומר **כסף**, אך נאמר **הכסף**, בתוספת ה' הידיעה, (376) הכתוב **ריבה** אף פרוטות של נחושת לפדיון מעשר שני. (377)

[ג] הגמרא מביאה את דין פדיון הקדש.

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. (378)

ועל כל פנים, מוכח מדברי שמואל שאפשר לחלל את ההקדש על שוה פרוטה.

ומכאן, שכסף המוזכר בתורה היינו ממון ולא כסף ממש! (379) וזה שלא כדברי רב אסי, האומר שכסף האמור בתורה הוא כסף צורי!

ומתריצין: **התם נמי**, גם שם התרבה בכתוב אף שוה פרוטה, משום ש"כסף כסף" **ילין ממעשר**. לומדים ממעשר, כשם שהכסף המוזכר במעשר הוא אפילו שוה פרוטה, כך גם כסף המוזכר בהקדש היינו אפילו שוה פרוטה. (380)

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 פדיון. (381)

[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". (382)**

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 **בבית 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 **שהכי איתמר** - כך נאמר:

אמר רב יהודה: אמר רב אסי: כל כסף "קצוב" האמור בתורה, כל מקום שהוזכרה בתורה קיצבה בענין כסף, כגון "חמישים כסף", (383) או "מאה כסף", (384) אותה קיצבה היא לפי ערך כסף צורי. (385) ואילו קיצבה של דבריהם היא בכסף מדינה.

אבל, בכל מקום שנאמר בתורה כסף סתם, כגון: בטענה, ובמעשר, ובהקדש, ובקידושין - כוונת התורה לממון ולא לכסף צורי. (386) (387) 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 הבן, שלשים שקלים של עבד, (388) חמשים שקלים של (389) אונס ושל מפתה, מאה שקלים של מוציא שם רע (390) - כולם בשקל הקודש, שהוא 1/25 במנה צורי. (391) 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**, (392) אמרו חכמים **שנותן לו סלע**, שזהו דמי הבושת לאדם בינוני. (393)

ורב אסי בא להשמיענו, **שלא תימא** [שלא תאמר], **מאי סלע? - ארבע זוזי**. סלע צורק, שהוא שוה ארבעה זוזים.

אלא, מאי סלע? - פלגא דזוזי, חצי זוז, שהוא שמינית שבסלע צורק.

שהסלע הצורק 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 צוריק".

ודיון זה הובא בגמרא בדרך אגב, מפני שרב יוסף הסביר על ידי דברי רב אסי את דעת בית שמאי שהאשה מתקדשת בדינר. (394)

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? (395) אלא, **מלמד** הכתוב, שהאדון מסייע לה בפדיונה, בכך **שמגרעת מפדיונה**, ועל ידי כך היא **יוצאה** לחירות [ועבד עברי הוקש לאמה עבריה]. (396)

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. (397)

ומכאן שקנין כסף באמה אינו נעשה בפרוטה. (398) ולהלן אומר ריש לקיש שלדעת בית שמאי לומדים את דין כסף קידושין מכסף קנית האמה. (399) 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 - א

ומתצינן: **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".

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. (400)

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. (401) (402)

וכמו שלא תיתכן מכירת אמה העבריה באופן שלא יכול להתקיים דיו יעוד, כך לא תיתכן מכירה (403) שאינה ראויה לגרעון כסף -

שהרי, **מה יעוד, אף על גב** שאין חיוב על האדון ליעדה, אלא **אי בעי** [אם רצה] **מייעד, ואי בעי** [ואם רצה] **לא מייעד**, (404) בכל זאת, **כל היכא דלא מצי מייעד** - **לא הוּוּ זבינא זביני**, כל מקום שאין אפשרות ליעד, אין המכירה מכירה.

הכי נמי, כך גם ראוי לומר לענין גרעון כסף: **כל היכא דלא מצי מיגרעא** - **לא הוּוּ 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?

וכדי לתרץ על כך, הוסיף ריש לקיש ואמר: **וקידושי אשה לבית שמאי, נפקא להו** [נלמדים] **מאמה העבריה** שמתקדשת לאדון ביעוד: (405)

מה אמה העבריה בפרוטה לא מקניא, כשם שאמה העבריה אינה נקנית לאדון בפרוטה, (406) **אף אשה - בפרוטה בלבד לא מיקדשא**. (407)

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! (408) 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. (409) [ד] טעם נוסף לדברי בית שמאי:

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**, (410) על ידי שהן מתקדשות בפרוטה. ולפיכך המקדש אשה בפחות מדינר, הפקיעו חכמים את קידושיו. (411) 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, (412) או שהולכים אחר שיעור הפרוטה הנוהגת בזמן הקידושין דוקא. (413) **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!**

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. (414)

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 האטלקי**. ומצא שאותה פרוטה שהאשה התקדשה בה לא היתה שוה כך, מפני שבאותו הזמן הפחיתו את הפרוטות, ולכן ביטל רבי סימאי את הקידושין. (415)

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 משה באיסר האטלקי.**

ואם באותו זמן הפרוטה היתה פחות מכך אין האשה מקודשת [ולהלן יתבאר מדוע הם שיערו את הפרוטה אחד משה באיסר האטלקי ולא אחד משמנה בו].

ומכאן סתירה לדברי רב יוסף, שאמר הולכין אחר הפרוטה הנוהגת באותו הזמן! (416)

אמר ליה רב יוסף לאביי: אי הכי, אם אכן אין פרוטה פחותה מאחד משמנה באיסר האיטלקי, יש להקשות קושיא: (417)

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: (418) **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! (419)

ואם כן, האם יתכן ש"**יתר מאלפים פרוטות קרי להו** בתורת כהנים?! (420) **אמר להו ההוא סבא** לרב יוסף ולאביי שדנו בדבר: (421) 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 :

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 אביי לעיל בקצרה:

כי אתא, כאשר בא **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר: שיער רבי סימאי בדורו כמה היא פרוטה - אחד משמנה באיסר האיטלקי**.

וכי אתא רבין אמר: שיערו רבי דוסתאי ורבי ינאי ורבי אושעיא כמה היא פרוטה - אחד מששה 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 האיטלקי.

שהרי כך שיעור המטבעות: (422)

א. **שש מעה כסף - שוים דינר**. ב. **מעה - שני מטבעות הנקראים פונדיונין**.

ג. **פונדיון - שני איסריין**.

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:

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]. (423)

ומאחר שבדינר יש 24 איסרים, **נמצא שפרוטה היא אחת מששה 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 האיטלקי. שהרי שנינו במשנתנו "סתם משנה" כדבריו.

ובכל זאת, מה שהביא רבין, שהאיסר הוא אחד מששה 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 השווה $1/24$ מדינר. ומכאן שפרוטה היא לעולם $1/291$ מדינר. הילכך -

הא, מה ששנינו שפרוטה היא אחד משמונה באיסר, הוא בזמן **דאי קור 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 **דאי קור איסורי**, שקום עשרים וארבע איסרים **בזוא**. 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 ותריין **בזוא**, שעמדו 32 איסרים בדינר, ולפיכך הפרוטה היא אחת מששה באיסר. כי כשנכפיל את 32 האיסרים ב - 6 פרוטות נמצא שהיו 192 פרוטות בדינר $[32*6=192]$. וכבר אמרנו שלעולם יש 192 פרוטות בדינר. (424)

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. (425)

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.

ושנינו במשנתנו ששיעור הכסף הוא שוה פרוטה, כדי לדעת אלו הן קידושין גמורים. שכשהם שוים פרוטה במקומם, אין שום ספק בקידושין. (426)

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**.

והגמרא מביאה מעשה שמוכח ממנו שלא כדברי שמואל: **ההוא גברא, דאקדיש באבנא דכוחלא**. מעשה באדם שקידש אשה באבן כחולה, (427) ולאחר מכן בא אדם שני (428) 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? (429)

ומתריצין: **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, **בהווא 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 לדברך, אין היא יכולה לאסור את עצמה על השני. (430)

ורב חסדא מוכיח שאין בכח האשה לאסור את עצמה על בעלה: (431)

דף יב - ב

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 זוטרות** - 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.

ומוכת, שאפילו אם האשה מסכימה לדברי אמה, אין בכחה לאסור את עצמה על בעלה. (432)

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 דבהווא יומא, אכן הוה ביה שוה פרוטה!

הרי יצא הקול (433) שיש עדים במקום הנקרא אידית, ואותם עדים יודעים שהאבן היתה שוה פרוטה ביום הקידושין! ואם כן, האיך אתה מתירה לשני, ואיך חושש שמא יבואו העדים ההם, ויתברר בעדים שהיא אסורה עליו באיסור אשת איש? (434)

ענה להם רב חסדא: השתא, מיהא ליתנהו (435) קמן!

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. (436)

א. פסול "זונה" הוא שם כללי לכל אשה הנבעלת לאדם שאין לו בה תפיסת קידושין, ולא דוקא לאשה המזונה 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. (437)

ג. מעשה בבנותיו של שמואל שנשבו, ובאה כל אחת מהן ואמרה "נשביתי וטהורה אני". (438) והתיר אותן רבי חנינא להנשא לכהן.

ושאלו את רבי חנינא: הרי יש עדים במדינת הים האומרים שהן נשבו, (439) 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? (440)

ומוכח מכאן שאין לאסור אשה על סמך שיצא קול שיש עדים לאוסרה.

ורב חסדא מוכיח מכאן שאף בעניננו, למרות שיצא הקול שיש עדים באידית שהאבן היתה שוה פרוטה ביום הקידושין, אין לאסור את האשה על השני משום כך.

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 משה 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, (441) 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. (442)

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. (443) 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 בשוטינתא 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.

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. (444) 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. (445)

[ג] **ועל דמקדש אשה בלא שידוכי**, בלא שהשתדך עמה לפני כן - שאף זו דרך פריצות.

[ד] **ועל דמבטיל גיטא** - השולח גט לאשתו, ורדף אחריה 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. (446)

[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. (447) ולפיכך ראוי להלקותו.

[ג] **ועל דמצער שלוחא דרבנן** - המכה את שליח בית דין שבא להזמינו לדין בשליחות הדיינים. (448)

[ד] **ועל דחלה שמתא עילויה תלתין יומין** - אדם שבית דין נידוהו, ולא בא לבית דין להתיר את נידויו במשך שלשים יום. (449)

[ה] **ועל חתנא דדייר בי חמוה** - חתן הדר בבית חמותו, שבדרך כלל חמות אוהבת את חתנה. ויש חשש שמא יכשל בה. (450)

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 אבנא 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 שה**הוא** 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**. (451)

והגמרא מביאה מעשה נוסף בענין קידושי כסף:

ההוא גברא דקדיש בציפתא דאסא, מעשה באדם שקידש אשה במחצלת של הדס.

ומיד לאחר הקידושין, (452) **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, ושתיקה, ולא השליכתם. (453)

אמר רבא: שתיקת האשה אינה מלמדת שהיא התרצתה להתקדש בארבעת הזוזים, כי כאשר היא קבלה את המחצלת והמעוות שבתוכה, היא לא ידעה שיש שם מעוות, ולא היה בדעתה להתקדש בהן. וכשנודע לה שיש שם מעוות, **הוה שתיקותא** [הרי זו שתיקה] **דלאחר מתן מעוות**.

וכל שתיקותא דלאחר מתן מעוות - לאו כלום היא! היות ויש לומר שהטעם לכך שהאשה שתקה, הוא משום שחשבה בליבה שמתחילה היא לא קיבלת את המעוות על מנת להתקדש בהן, ואין כאן כלל קידושין. ולפיכך שתקה ולא אמרה דבר. (454)

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 המעוות**, לפני שהאשה קבלתן, (455) הרי זו **מקודשת**.

ואם **לאחר מתן מעוות** 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"**?

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.

ולדבריו, שבסיפא "לא רצתה" היינו שאמרה לו "לא", **מכלל** זה אתה למד,

דף יג - א

דרישא  **כי אמרה לו "לא" - נמי הוּו 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, **דאישיקה 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 בראיתו של רבא, בבית המדרש של "פוס 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 בעניננו, יש להוכיח ממה שהאשה לא השליכה את הסלע שהיא התרצתה בקידושין. (456) שהרי -

התם, בברייתא מדובר **שבתורת פקדון יהבינהו ניהלה**. שתחילה נתן את המעות לאשה בתורת פקדון והיא התחייבה לשמרו, ולפיכך לא השליכה את המעות מידיה, מפני

שסברה: אי שדינא להו, ומיתברי, מחייבנא בהו. אם אשליך את המעות, וישברו, (457) אתחייב לשלם לו את דמיהן. שהרי התחייבתי בשמירתן [ומה ששתקה, הוא משום שלא היה איכפת לה ממה שאמר].

אבל **הכא**, בעניננו, 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. (458)

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 באחריותיהו!**

דהיינו, גם בעניננו, 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]. (458א')

שלחה רב אחא בר רב לשאלה זו לקמיה [לפני] דרבינא: כי האי גונא מאי? בכגון מעשה שכזה [שקידש במחצלת שהיו בתוכה מעות], (459) מה ראוי לפסוק להלכה: האם כרבא שאמר אינה מקודשת, או כרב הונא בריה דרבי יהושע שהחמיר בדבר?

שלח ליה רבינא תשובה: אנו, 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. (460) 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, (461) ולהצריך את האשה גט מספק לפני שהיא תנשא לאחר. (462)

ומביאה הגמרא מעשה נוסף בענין קדושי כסף : (463)

ההיא איתתא, דהוה קא מזבנה וורשכי. מעשה באשה שהיתה מוכרת שרוכים של משי. (464)

אתא ההוא גברא, חטף וורשכא מינה. בא אדם אחד וחטף ממנה שרוך אחד.

אמרה ליה: הבה ניהלי - תנהו לי! אמר לה: אי יהיבנא לך - האם מיקדשת לי?

אם אתנם לך, האם תתקדשי לי בכך?

שקילתיה, ואישתיקה. נטלה ממנו את השרוך שהחזיר לה, ושתיקה.

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. (465) (466)
איתיביה רבא לרב נחמן סתירה לכך מברייתא :

דתניא : אשה אשר **קידשה** אדם **בגזל** שגזל ממנה,

וכן אם קידשה אדם **בחמס** [שנטל ממנה חפץ בעל כרחיה, ונתן לה דמים על כך, ובא לקדשה באותו חפץ],

וכן אם קידשה אדם **בגניבה** שגנב ממנה, (477)

או שחטף סלע מידה של האשה, וקדשה בו -

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", (478) 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 הברייתא: 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:

"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. (479)

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.

ואילו **הא**, הברייתא האומרת שאינה מקודשת, מדברת בכגון **דלא שדיך**. (480) (481)

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 משה פרוטה, כפי ששנינו במשנתנו, כך אין קרקע נקנית בפחות משה פרוטה.**

אמרו ליה, הקשו לו רבנן: והתניא, הרי שנינו בברייתא: **אף על פי שאין אשה נקנית בפחות משה פרוטה, קרקע נקנית בפחות משה פרוטה!** (482)

אמר להו רבי יעקב לרבנן: כי תניא ההיא - בחליפין. הברייתא היא מדברת בקנין חליפין, וכך אמרה הברייתא: אף על פי שהאשה אינה נקנית בפחות משה פרוטה על ידי קנין חליפין, בכל זאת הקרקע נקנית בפחות משה פרוטה, על ידי קנין חליפין.

אבל בקנין כסף אי אפשר לקנות קרקע אלא בשה פרוטה, כמו שאי אפשר לקנות אשה בקנין כסף בפחות משה 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 (484) -

אמר על כך רב אסי: כך אמר רבי יוחנן: והדיינים המורים הוראה בגיטין וקידושין כאשר אינם בקיאים בדבר, הרי הם קשין [מזיקים] **לעולם יותר מאנשי דור המבול.** (485)

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 שפסוק זה ["נאוף"] מדבר על איסור אשת איש? (486)

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.
(487)

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. (488)

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!

ומתריצין: **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.

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 - ב

ומתריצין: **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. (489)

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.

ואם אין ידה משגת לכך, מביאה שתי תורים או שני בני יונה, אחד לעולה ואחד לחטאת. (490)

ושנינו בענין זה: **האשה היולדת שהביאה חטאתה** והקריבה הכהן, (491) **ומתה** היולדת לפני שהספיקה להביא את עולתה - **יביאו היורשין את עולתה**. (492)

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
קרבו 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. (493)

נחלקו אמוראים אם "שעבודא דאורייתא" או "שעבודא לאו דאורייתא" -

חכמים סוברים (494) 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 הלוח לא ישלם, כך גם נכסיו הלוח משעובדים לפרעון החוב, באם הלוח ימות ולא ישלם. (495)

ויש אומרים: "שעבודא - לאו דאורייתא". כלומר, התורה לא שעבדה את נכסיו הלוח למלוח, אלא הלוח עצמו הוא המשעבד את נכסיו בכך שכותב למלוח בשטר "נכסיו אחראין לך". (496) (497) וההבדל בין שני השיטות הללו, הוא לענין מלוח על פה: לדעת האומרים שיעבודא דאורייתא הוא, שהתורה היא ששיעבדה את נכסיו הלוח - אין הבדל בין מלוח בשטר למלוח על פה, והשעבוד חל בשניהם על הנכסים בשווה.

ואילו לדעת האומרים שיעבודא לאו דאורייתא הוא, שהאדם הוא המשעבד את נכסיו בשטר, הרי במלוח על פה, שלא כתב הלוח למלוח שיעבוד על נכסיו, לא השתעבדו הנכסים, שהרי לא כתב לו "נכסיו אחראין לך". (498)

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 שנכסיו אדם ערבים לכל חובותיו [בין מלוח בשטר ובין מלוח על פה]. וכופים את היורשים להביא את עולתה מנכסיה.

והואיל ושמואל אמר שאם היולדת לא הפרישה את עולתה מחיים, אין אנחנו כופין את היורשים להביא -

אלמא, אנו לומדים מכאן, **שקסבר** שמואל: **שעבודא - לאו דאורייתא** הוא! אלא, רק אדם ששיעבד את נכסיו בשטר, נכסיו משועבדים. אבל היולדת, שלא שיעבדה את נכסיה בשטר, אין נכסיה משתעבדים להבאת קרבן עולתה, ואי אפשר לכופ את היורשים לפרוע את חיוב עולתה.

ואמר על כך **רב אסי**: (499) **כך אמר רבי יוחנן: אף על גב שהיולדת 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 גובה** המלוה מקרקעות הלוה, **לא מן היורשים** [אם מת הלוה] **ולא מן הלקוחות** (500) [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 שלוח 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, (501) **אימא**, הייתי אומר, ששמואל **מודה להו לרבי יוחנן ולריש לקיש** שחיוב זה חמור הוא, וחל מחמתו שעבוד על הנכסים. (502)

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. (503)

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 הלוח.

ואולם אם הלוח 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.

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. (504) (505)

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!**

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 **ערייות**, 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! (506)

ומכח קושיה זאת חוזרת בה הגמרא מלימוד זה, ומביאה לימוד אחר:

אלא, יש ללמוד שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל ממקום אחר: **מדאמר רחמנא שאלמנה לכהן גדול** (507) **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?! (508)

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 **"עשה"**. ואיסור עשה קל יותר מאיסור לאו. (509)

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. (510)

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?!?

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**, (511) **ואסירי בגיזה ועבודה**. (512)

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!]. (513) 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! (514) **אמר רב אשי : שתי תשובות בדבר :**

א. **חדא** [תשובה ראשונה]: **דיבם לא אקרי "אחר"**. (515)

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 :

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.

(516)

שנינו במשנה [לעיל ב א]: **והיבמה נקנית בבי אה**.

והוינן בה: **בביאה - מנלן?** מנין למדנו שהיבמה נקנית בביאה? (517)

ומשנינן: למדנו זאת מד**אמר קרא** [דברים כה]:

□ **"יבמה יבא עליה, ולקחה לו לאשה"**.

דף יד - א

כלומר, על ידי שיבוא עליה, היא לקוחה [קנויה] לו לאשה!

אך אם כן, יש להקשות:

ואימא לכולה מילתא כאשה!

אמור שהיבמה הוקשה לאשה לגמרי, ואף כסף ושטר יקנו אותה, שהרי נאמר ביבמה: "ולקחה לו לאשה" (518) ומדוע אמרה משנתנו שהיבמה נקנית בביאה בלבד, ולא בכסף ובשטר?!

ומתריצין: **לא סלקא דעתך**. אל יעלה בדעתך לומר כן -

משום **דתניא: יכול יהו כסף ושטר גומרים בה**, מקנים את היבמה ליבם לגמרי, (519) **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**. (520)

עד כאן דברי הברייתא.

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"**, (521) 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. (522)

שנינו במשנה [לעיל ב א] : היבמה נקנית בביאה, וקונה את עצמה **בחליצה**. (523)

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**.

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 בבבוייתא, שהביא **רב שמואל בר יהודה** : וכך שנינו בבבוייתא : "ונקרא שמו **בישראל**".

- מלמד הכתוב שמצות החליצה צריכה להעשות **בבית דין של ישראל, ולא בבית דין של גרים**. (524)

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 העניינים 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 הנעל", "חלוץ הנעל".** (525)

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", **מי"ונקרא שמו" נפקא**. הוא נלמד ממה שנאמר "ונקרא שמו חלוץ הנעל" והכתוב לא היה צריך לומר "בישראל". (526) ולמה הוסיף הכתוב ואמר "בישראל"? - ללמדנו שכיון שחלץ בה נעל הותרה לכל ישראל!

שנינו במשנה: [היבמה] קונה את עצמה בחליצה, **ובמיתת היבם**. (527)

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 באיסור 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!

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! (528)

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, שהיבם הוא זה שאוסרה בשעת מיתת הבעל. ולפיכך **יבם** גם **שרי לה**, היבם הוא המתירה במיתתו. (529)

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!?** (530)

ומתרצינן : **אמר קרא** [דברים כד] בענין גט : "וכתב לה **ספר כריתות** ונתן בידה".

המילה "כריתות" מיותרת היא, (531) 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. (532)

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.

והא יום הכיפורים, דכתיב בו מצוה להגדיל גורל על שני השעירים. וכתוב בענין סדר עבודת יום הכיפורים "חוקה". (533) וכל "חוקה" הוא לשון עיכובא, (534) 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** (535) -

מלמד הכתוב "ועשהו" [ולא "ועשה"], שרק **הגורל** הוא **העושה** את השעיר **לחטאת**, 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 (536) -

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:

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 עושה 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 לשתייהן גט אחד בלשון "אני איש פלוני, מגרש את שתי נשותי, פלונית ופלונית". (537)

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** [כך]. **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 רגליו".

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? (538)

תלמוד לומר, לכך נאמר **"נעל - נעל"**, פעמיים [כדלעיל].

ובכפל המילה "נעל", **ריבה** הכתוב כל נעל, אף נעל שאינה של היבם, שהיא כשרה לחליצה.

שמה 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 - ב

וכן, **פרט** למסולים. שהיא נעל שאין לו **עקב**, שאינו ראוי להליכה בו.

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 העברייא:

א. קניני עבד עברי.

עבד עברי נקנה בשני קנינים:

נקנה **בכסף ובשטר**. (539)

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 לחופשי.

וגרעון כסף. שביכולתו לפדות את עצמו, ולצאת לחופשי, על ידי תשלום כסף לאדונו עבור השנים שנותרו לו לעבוד.

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. (540) (541)

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. (542)

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 בעבודתו 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. (543) (544)

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. (545)

והוינן בה: זה שעבד 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" (545*) [מכסף שנקנה בו].

מלמד הכתוב, שהעבד העברי נקנה בכסף, ובשעה שהוא בא להגאל, הוא משיב את העודף של כסף מקנתו לאדון שקנה אותו.

שואלת הגמרא: אמנם אשכחן מצאנו בפסוק הזה שעבד עברי הנמכר לעובד כוכבים הרי הוא נקנה בכסף.

אבל מנין לנו שגם עבד עברי הנמכר לישראל נקנה 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]. (546)

ולפיכך, אף את העבד העברי קונה הנכרי בכסף.

אבל, ישראל קונה מטלטלין במשיכה ולא בכסף, (547) 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?

ומתוצינן: יש ללמוד זאת ממה שאמר **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.

ומפסוק זה מוכח שהאמה נקנית בכסף. שהרי אם היא לא נקנתה בכסף, כיצד מגרע האדון מדמי פדיונה? (548) ודין עבד עברי נלמד מדין האמה העבריה - כשם שהאמה העבריה נקנית בכסף, כך עבד עברי נקנה בכסף. (549)

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 העברי 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", שאחיק 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.

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"? (550)

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 שכירי עבדך".

ונאמר בענין מוכר עצמו לישראל [ויקרא כה מ - מא]: "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך [מתוך דחקו], כשכירי 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. (551)

ומקשינן: הרי להלן יתבאר שנחלקו תנאים אם לומדים מ"שכיר שכיר" גזרה שוה. (552) (553)

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?

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 הענין הראשון** שלפניו.

מחובר הוא כהמשך וכהוספה לענין שהוזכר לפניו, שהוא ענין המוכר עצמו לישראל (המוזכר בפסוקים הקודמים).

וילמד הענין העליון, מוכר עצמו לישראל, שנאמר למעלה, **מהענין התחתון**, 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 התנא 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 [יציאית העבד כעבור שש שנים, ודין רציעה].

ונאמר שם עוד דין נוסף "וכי תשלחנו מעמד [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 **ליתר על שש** שנים. מפני שלא נאמר בו דין יציאה לאחר שש שנים. (554) (555)

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, (556) **אינו נרצע**, מפני שלא נאמר בו דין רציעה אלא רק במי שמכרוהו בית דין. (557)

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. (558)

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 כנענית**.

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. ולכן, 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 -

לדעת **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: (559)

והכא, בהאי קרא קמיפלגי. כאן נחלקו תנא קמא ורבי אלעזר האידך יש לדרוש את הכתובים דלהלן: (560) 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 "ועבדך", כדי ללמדך, רק **זה** [שמכרוהו בית דין] עובד שש שנים, **ולא מוכר עצמו**. (561)

ומבאר 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], (562) 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 **הוא** - **להרצאת אדון הוא דאתא!** כוונת הכתוב היא לרצות את האדון שיתרצה להעניק לעבד את ההענקה.

שכך אמר הכתוב: "לא יקשה בעינך בשלחך אותו חפשי מעמך [שאתה גם מעניק לו], כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים". (563)

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. (564)

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 - א

ואידך, רבי אלעזר, שאמר אף המוכר עצמו נרצע, סובר: **ההיא, לגזרה שוה הוא דאתא**.

המילה "אזנו" המיותרת, נאמרה כדי לדרוש ממנה גזרה שוה, (565) וכדלהלן:

דתניא: רבי אליעזר [רבי אלעזר, עיין תוס' ואידך] **אומר: מנין לרציעה שהיא נעשית דוקא באזן הימנית?**

נאמר כאן בענין רציעה "אזן", **ונאמר להלן** [ויקרא יד] בענין מצורע עני "אזן", (566) ["ולקח הכהן מדם האשם ונתן על תנוך אזן המטהר הימנית"].

מה להלן, במצורע, מפורש בתורה שמדובר באזן ימין.

אף כאן, ברציעה, מדובר באזן ימין.

ומבארין 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 שאם **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.

ומבארין לדעת רבי אלעזר, מדוע נאמר "אזנו" ולא "אזן":

ואידך, ורבי אלעזר, שסובר אף מוכר עצמו נרצע, סובר **שההוא - מבעי ליה**, שהכתוב צריך לומר "אזנו" [בתוספת האות ו'] כדי ללמד דרשה אחרת: "אזנו" של העבד נרצעת, **ולא אזנה** של אמה העבריה נרצעת. (567)

ועתה מבארת הגמרא מנין ילמד תנא קמא שאין האמה העבריה נרצעת: (568)

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, מהכתוב [שמות כא] **"ואם אמור יאמר העבד** : אהבתי את אדוני - לא אצא חופשי! ורצע אדוני את אזנו".

המילה "העבד" מיותרת, (569) ובאה ללמד, שדוקא **העבד** [שאמר "לא אצא חפשי"] נרצע, **ולא האמה**.

ומבארין 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.

ומבארין 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".

ומבארין 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]. (570)

ג. **מאי טעמא דתנא קמא, דאמר מוכר עצמו אין מעניקים לו**, למרות שדורשים "שכיר שכיר" לגזרה שוה?

טעמו : משום ש**מיעט רחמנא לגבי מכרוהו בית דין** [דברים טו] : **"הענק תעניק לו"**.

המילה "לו" מיותרת היא, ובאה למעט : דוקא **לו תעניק**, **ולא למוכר עצמו**.

ומבארין מה ידרוש רבי אלעזר מהמילה "לו" :

ואידך, ורבי אלעזר הסובר שמעניקים גם למוכר עצמו, סובר שהמילה "לו" נצרכת לדרשה אחרת:

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"]. (571) 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! (572)

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 הלוח מנה לשמעון, ושמעון הלוח מנה ללוי - **מנין שמוציאין מזה, מלוי, ונותנים לזה**, לראובן, ואף על פי שלוי לא לוח 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. (573)

וכך אמר הכתוב: ונתן - למי שהקרן שלו [מגיעה לו]. דהיינו, לראובן. (574)

ומאחר שבשאר חיובי ממון המוטלים על האדם, הלוח חייב לשלם לבעל חובו של המלוח, 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 לו" - לו, ולא לבעל חובו. (575)

נמצא, שתנא קמא דורש: "הענק תעניק לו" ולא למוכר עצמו. ורבי אלעזר דורש: "הענק תעניק לו" ולא לבעל חובו.

ומבאר 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. (576) (577)

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 שמיעט רחמנא לגבי 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**.

ומבארין 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. (578)

ועתה מבאר 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 **ששכיר 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. (579)

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. (580)

ומקשינן: **ואידך**, ורבי אלעזר, מדוע לדעתו נאמר "לוי" ["אם אדוניו יתן לו אשה"] - בעל כרחו? הרי יש ללמוד זאת מהפסוק "כי משנה שכר שכיר עבדך" וכמבואר בברייתא הנ"ל !!

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! (581)

קא משמע לן, לפיכך הוצרך הכתוב לומר "לוי", 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, (582) **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 שתיים ושלש שנים לפני היובל.** והכתוב בא ללמדנו **שהיובל מוציא** לפני שגמר לעבוד את שש שנות עבודתו.

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 (583) -

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. (583*) 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?

ומשינין: **דתניא** בברייתא: נאמר בענין היובל [ויקרא כה פסוק י]: "יובל היא תהיה לכם, **ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו** תשובו".

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 (584) **לפני היובל**, והכתוב בא ללמדנו **שהיובל מוציא**.

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? (585)

אמר **רבא בר שילא: אמר קרא בפסוק י: "ושבתם איש אל אחוזתו"**.

איזהו דבר שנוהג באיש ואין נוהג באשה? -

הוי אומר: זו רציעה! שאמה העבריה אינה נרצעת [כמבואר לעיל בתחילת העמוד]. (586)

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: (587)

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. (588)

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 משילוהו.

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. (589)

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 שיהא **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 **בתחלתו? שש** שנים! אם כן, **אף** העבדות שב**סופו** 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 הוא חל רחוק ממנה. (590)

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?

ומתצינן: **רבי** **היא**:

דף טו - ב

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: **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 שהייתי יכול לומר: **והלא דין הוא** שנלמד זאת בקל וחומר, מעבד עברי הנמכר לישראל ומה מי שאינו נגאל ב"אלה", דהיינו, עבד עברי הנמכר לישראל, (591) אינו יוצא לחרות על ידי שפדאוהו קרוביו, אלא אם כן הוא גאל את עצמו, (592) 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.

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. (593) 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. (594)

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.

ומשמע מדברי הברייתא, שיש חולקים על רבי, וסוברים שעבד עברי הנמכר לגוי יוצא בשש. (595) (596)

והוינן בה: **ומאן תנא דפליג עליה דרבי?** ומי הוא התנא החולק על רבי?

ומשנין: **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?

ומשנין: **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.

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"! (597)

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" (598) - זו גאולת אחרים.

כלומר, הכתוב מלמד שאף אחרים יכולים לפדות את העבד אפילו בעל כרחו של האדון הגוי. (599)

והנה, אין ספק שגאולת העבד עצמו היא לשחרור, והכל מודים שמקשים 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 שגאולת עצמו היא לשחרור -

אף גאולת קרובים היא לשחרור.

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]? (600) ומתצינן: **אי לאו**, אילו לא היה נאמר **"באלה"**, הוה **אמינא** הייתי אומר שהמקרא 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 [וואם 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. (601)

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, (602) 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 לשעבוד היא?

משום **דאי אמרת לשחרור, הווי 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 לשעבוד 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?

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. (603)

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.

ומבארין: **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 קונוהו משנת המכרו לו עד שנת היובל".

ומפסוק זה יש ללמוד שהעבד יוצא בשנת היובל! ואם כן, מדוע הכתוב חזר על כך פעם שניה? (604)

ומתרצינן: **מיבעי ליה - לכדתניא.**

דף טז - א

הכתוב נצרך ללמד את הדין ששנינו בברייתא: שנינו בברייתא: הכתוב **"ויצא בשנת היובל"**, מדבר **ב** **בעובד כוכבים שישנו תחת ידך**.

כלומר, אף על פי שהנכרי נמצא תחת שלטון ישראל, אסור להערים על האדון הנכרי ולהוציא ממנו את עבדו העברי בעל כרחו לפני היובל. (605)

שמה 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! (606)

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. (607) שנינו במשנה [לעיל יד ב]: עבד עברי נקנה בכסף **ובשטר**.

והוינן בה: **מנלן**, מנין לנו שעבד עברי נקנה בשטר?

ומשנינן: **אמר עולא: אמר קרא** [שמות כא] בענין אמה העבריה: **"אם** [אשה] (608) **אחרת יקח לו** [האדון]". **הקיישה הכתוב** את לקיחת האמה **"לאחרת"**, 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. (609)

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. (610)

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 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]. (610*)

ומשמע מהפסוק הזה, שדוקא לענין יציאה האמה מיעט הכתוב שהיא תהא שונה מעבדים כנענים.

אבל לענין קנייתה לאדון - **נקנית היא לו כקנין עבדים**. (611)

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, (612) 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].

ומקשינו: 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 לו מלאכה, ומשתמש בו, העבד נקנה לו בכך. (613)

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!**

ומתרצינו: 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 תמהינו: 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!!**

ומתרצינו: **הכתיב**, הרי כתוב **"לא תצא [האמה] כצאת העבדים"**, ומשמע - אבל נקנית היא בקנין העבדים, דהיינו שטר.

ותמהינו: **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 לרבוויי**. 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 לרבוויי**, 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**.

מכל מקום, בענין קנין אישות לא מצאנו שחזקה קונה כלל, וכח השטר עדיף, מפני שהוא מועיל בענין אישות. (614)

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 לוי". 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] (615) 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 לוי", 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?

ומתריצין : הכתוב לא בא ללמד שהאמה נקנית בקנין העבדים.

אלא **ההוא קרא, מבעי ליה**, הכתוב נצרך כדי ללמד שהאמה **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. (616)

והיה עולה על דעתנו לומר, כשם שעבד כנעני יוצא בכך לחרות, כך גם אמה עבריה תצא בכך. (617)

לפיכך נאמר באמה עבריה : "לא תצא כצאת העבדים" בשן ועין. אלא, אם האדון הפיל את עינה או שיניה, הרי הוא משלם לה את דמיה. והיא ממשיכה לעבוד עד שישלמו שש שנים. וכן הדין בעבד עברי. (618)

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? ומבאר 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. (619)

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**".

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]. (620)

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. (621)

אי אפשר לומר כך, כי אם כן קשה: מדוע שנינו בברייתא "בכסף ובשוה כסף ובשטר"? והרי השטר הזה **היינו קנין כסף**, ולא קנין שטר! (622)

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, ו**לימא ליה באפי תרי: זיל!** יאמר האדון לעבד בפני שני עדים "לך". אין לי שום תביעת זכות כלפיך. (623)

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! (624)

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. (625) ולפיכך, **הרב** [האדון] **שמחל** לעבד **על כסף גרעונו** [פדינו], ורצה לשחררו בכך - **אין כסף גרעונו מחול**. (626) 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. (627) מפני שמצאנו שעבד כנעני משתחרר בשטר, (628) אף על פי שהוא קנוי לאדון קנין עולם, וקנינו אלים יותר מקנין עבד עברי. ולכן, כל שכן שעבד עברי משתחרר בשטר. (629) (630) 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, (630*) האם **אינו דין לומר שמוציאה מרשות אדון!?**

שהרי יותר קל להוציא את האמה מרשות האדון, מאשר להוציא את הבת מרשות אביה!
(631)

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. (632)

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. (633) 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 [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. (634)

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. (635)

[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, (636) **אבל יש להם לסימנים קצבה** למטה, לפני גיל שתים עשרה, שאם הביאה אז סימנים, אינן סימני נערות.

וכיון שהיציאה בסימנים היא בדבר שיש בו קצבה "למטה", שודאי לא תצא לפני גיל שתים עשרה שנים, שנה אותה התנא. (637)

דף טז - ב

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, (638) **שהביא שתי שערות**, הכל מודים ששערות אלו הן כתוצאה מ**שומא**, (639) ואינן סימנים לגדלותו.

ואם הביאן משנעשה **בן תשע שנים ויום אחד** (640) **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 נשארן 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 ל"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 אחד. ואילו בסיפא מדובר בבן שנעשה גדול בגיל י"ג שנה ויום אחד. (641)

ועל כל פנים, למדנו מדברי הברייתא שיש לסימנים קצבה מלמטה, כלומר, נערה שהביאה סימנים לפני זמנה, אינן סימנים. (642)

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: (643)

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 (644) ויוצא בגרעון כסף, אין מעניקים לו. (645) אלו דברי תנא קמא.

רבי מאיר אומר: בורח אין מעניקים לו. ויוצא בגרעון כסף מעניקים לו. (646)

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. (647)

ואי אתה יכול לומר שכל הארבעה שייכים באחד מהם - באיש בפני עצמו, או באשה בפני עצמה, **לפי שאין יציאה בסימנים באיש. ואין רציעה באשה.** (648) ולפיכך לא יתכן לומר שמיתת האדון מוציאה בנרצעת. (649) (650)

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 הענקה!

ומדוע שנינו שארבעה מעניקים להם, ולא חמשה? (651) **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 -

והא, הרי "ארבעה" קתני, ומאחר שהתנא שונה מנין, משמע שדוקא ארבעה מעניקים להם ולא יותר! (652)

ומוכח מכאן, שאין מיתת האב מוציאה את האמה לחרות! (653) 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]!

ומתריצין: 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. (653*)
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.

[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. (654)

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 הארבעה שייכים באחד מהם, לפי שאין יציאה בסימנים 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. (665)

מתיב רב עמרם סתירה לדברי ריש לקיש, מברייתא : (666)

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?

ומבאר הגמרא שאין לתרץ על קושיא זו, אף אחד מן התירוצים שהוזכרו בגמרא לעיל :

א. **וכי תימא**, אם תתרוץ **"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. (667)

ומוכח מכאן, שאין יציאה נוספת מלבד ארבעת היציאות הללו!

ב. **וכי תימא**, ואם תתרוץ 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 לתרוץ 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?!

ומתרצינן : **קל וחומר - פריכא** [מופרד] **הוא**.

משום דאיכא למיפרד, יש לפרוץ 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) (669) והגמרא מנסה להוכיח שמיתת האב מוציאה את האמה מרשות האדון וכדעת ריש לקיש:

תני חדא שנינו בברייתא אחת: **ענק** [הענק] **עבד עברי,** שייד **לעצמו.** (670) וכמו כן **ענק** [והענק] **אמה העבריה,** שייד **לעצמה.**

ותניא אידך, ושנינו בברייתא אחרת: **ענק** הענק **אמה העבריה** בשעה שהיא יוצאת לחרות, וכן, **מציאתה** שמצאה בשנות עבדותה - הרי הם שייכים **לאביה.** (671)

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 שייד לאביה.

ואילו בברייתא הקודמת שנינו שהמענק של האמה שייד לעצמה.

ואם כן, הברייתות סותרות זו לזו!

מאי לאו, וכי לא כך צריך לתרץ:

הא, הברייתא השניה, דברה באמה **דנפקא** [שיצאה] **בסימנים** ואביה עדיין חי, ולפיכך המענק שייד לאביה.

ואילו **הא,** הברייתא הראשונה, דברה באמה **דנפקא לה** [שיצאה] **במיתת האב.** והואיל והאב אינו קיים, המענק שייד לה עצמה. (672)

ומכאן, שמיתת האב מוציאה מרשות האדון, וכדברי ריש לקיש!

ודחינן: **לא!** לעולם מיתת האב אינה מוציאה מרשות האדון.

ואידי ואידי דנפקא לה בסימנים. 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 **שענק 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 אחריכם"**.

המילה "אותם" מיותרת היא, (673) 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. (674)

ולפיכך מובן כי מה ששנינו "ענק אמה העבריה לעצמה", בא להשמיענו : ולא לאחים.

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 **יי** שהיא קטנה, ועשאה כאילו היא עיר גדולה. ומשל הוא זה, כלומר : התנא האריך את משנתו בלי צורך. (675) 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. (676) 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. (677) 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.

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 מעמד, 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 מעמד"**. המילה 'מעמד' מיותרת, (678) ובאה למעט, שהכתוב מדבר דוקא **במי ששילוחו מעמד**, מדעתך. (679) **יצא הבורח והיוצא בגרעון כסף**, שהכתוב לא דיבר בהם, משום שהם בגדר **אין שילוחו מעמד**, מדעתך, שהרי השחרור בא על ידי מעשה העבד עצמו. ולפיכך אין מעניקים להם. (680)

רבי מאיר אומר: אמנם **בורח אין מעניקין לו**, משום **דאין שילוחו מעמד** אלא בעל כרחך.

אבל יוצא בגרעון כסף מעניקים לו, מפני **ששילוחו מעמד**.

כלומר, מצוה על האדון לקבל את הגרעון מן העבד ולשלחו. (681) (682)

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. (683)

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 - א

יכול, שמא תאמר **אפילו** אם העבד **חלה** בזמן שש שנות עבודתו, (684) הרי זה חייב להשלים. (685)

תלמוד לומר, לכך נאמר [שמות כא]: **”ובשביעית יצא”**. (686) ללמד שיש עבד שיוצא בשביעית אף על פי שלא עבד שש שנים שלמות, (687) והיינו עבד שחלה. (688)

ומאחר שהברייתא אומרת שעבד שברח חייב להשלים את שנות עבודתו, 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**, (689) לפני שחזר להשלים את עבודתו. והיובל מוציאו לחרות.

מהו דתימא, שמא היית אומר: **הואיל ואפיק ליה יובל**, הואיל והיובל הוא שהוציאו לחרות, לפיכך **”שילוחו מעמד” קרינן ביה, ולא נקנסיה, ונעניק ליה**. לכן, **קא משמע לן**, השמיענו הכתוב, שהואיל והתבטל ממלאכה על ידי בריחתו, אין מעניקים לו. (690)

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 עבודתו, אינו חייב להשלים.

ותמהינן: וכי **אפילו** אם **חלה כל שש** שנות עבודתו אינו חייב להשלים!?

והתניא, חלה שלש שנים ועבד שלש שנים, אינו חייב להשלים. אבל אם **חלה כל שש** השנים, **חייב להשלים!** (691)

אמר תירץ רב ששת תירוץ: הברייתא דלעיל דברה בחולה 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. (692)

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 הסיפא:

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**, (693) **נעשה כמי שחלה כל שש, וחייב להשלים**". (694)

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**. (695) **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. (696)

[ולהלן יתבאר מה בכך שמצאנו ששור מועד שנגח עבד כנעני משלם שלשים סלעים].

רבי שמעון אומר : מעניקים לעבד **חמשים** סלעים, **כחמשים שבערכין**.

כשם שמצאנו שהמערך זכר מבן עשרים ועד ששים שנה, משלם להקדש חמשים סלעים בדמי ערכו. (697)

[ולהלן יתבאר מה ענין ערכין לכאן].

והגמרא מבארת עתה את דברי הברייתא :

אמר רב 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 :

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. (698)

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 'ריקס' [אלא] הענק תעניק לו".

ורבי מאיר **יליף**, לומד את שיעור הענקה, מגזרה שוה "**ריקס ריקס**" **מבכור**.

ריקס' שהוזכר כאן נלמד מ'ריקס' שהוזכר בפדיון הבן בבכור [שמות לד]: "וכל בכור בניך תפדה, ולא יראו פני ריקס".

מה, כמו שהשיעור שהוזכר **להלן**, בפדיון הבן, הוא **חמש סלעים** -

אף כאן, שיעור ההענקה בעבד, הוא **חמש סלעים** מכל שלשת המינים שהוזכרו בפסוק.

ומקשינו: **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? ומתרצינו: כך הוא סדר הכתובים בענין הענקה [דברים טו יג - יד]:

"לא תשלחנו ריקס', [אלא] העניק תעניק לו - מצאנך, ומגרנד ומיקבך".

המילה 'ריקס' הוזכרה בפסוק לפני שהוזכרו בו שלשת המינים, צאנך גרנד ויקבך.

ואמנם, **אי כתיב 'ריקס' לבסוף**, אילו המילה 'ריקס' היתה כתובה לאחר שלשת המינים, וכך היה אומר הכתוב "העניק תעניק לו מצאנך ומגרנד ומיקבך, ולא תשלחנו ריקס", אזי הייתי דורש את הפסוק **כדקאמרת**, ששיעור ההענקה הוא בסך הכל חמש סלעים, מכל שלשת המינים יחד.

אבל, **השתא, דכתיב "ריקס" ברישא**, עכשיו שנאמר 'ריקס' לפני שלשת המינים "צאנך גרנד ויקבך", הרי יש לך לדרוש את הפסוק כך -

שדי, הטל את הכתוב "לא תשלחנו ריקס"

- **א"צאנך".**

דהיינו, דרוש את הפסוק כאילו אמר "לא תשלחנו ריקס" לגבי "צאנך".

וכמו כן יש לך לדרוש את הפסוק "ולא תשלחנו ריקס", כאילו אמרו הכתוב **א" גורן"**.

וכמו כן יש לך לדרוש את הפסוק "לא תשלחנו ריקס", **א"יקב".**

ומכאן למדנו, שצריכה להיות הענקה מכל מין ומין בשיעור חמש סלעים. (699)

ומקשינו: גם בענין עולת ראיה (700) נאמר בתורה 'ריקס'. (701) ועולת ראיה צריכה להיות שוה שתי מעות כסף.

ואם כן, קשה: מדוע לומדים "ריקס ריקס" מפדיון הבן ששיעורו חמש סלעים?

ונילף [נלמד] **"ריקם ריקם" מעולת ראייה** ששיעורה הוא שתי מעות כסף בלבד! (702)

ומתריצין: **אמר קרא** [דברים טו] בענין הענקה: **"אשר ברכך יי אלהיך"**. ללמד שנדרוש את המקרא לרבות, ולא למעט. (703)

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"**. (704)

והרי שיעור הערך הגבוה ביותר הוא חמישים שקלים. (705) ואם כן קשה: מדוע רבי יהודה לומד **"נתינה נתינה"** משלשים של עבד?

ונילף [נלמד] **"נתינה נתינה" מערכין**, ונאמר ששיעור הענקה הוא חמישים סלעים! (706)

ומתריצין: 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

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. (707) (708)

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?**

ומשינין: 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 חמשים 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?

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 מרביתו 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 מרביתו 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 **שתפשתה** כדין, שהרי בכלל המרובה יש גם את המועט. (709)

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?

ומכח קושיא זו הגמרא חוזרת בה ממה שאמרנו לעיל שרבי שמעון לומד "נתינה נתינה" לגזרה שוה, אלא צריך לומר, שרבי שמעון לא קיבל מרביתיו שלשון "נתינה" נאמרה בתורה לגזרה שוה. (710)

אך לפי זה, קשה: מדוע רבי שמעון למד את שיעור ההענקה משיעור ערכין? (711) מה ענין ערכין להענקה?

ומתרצינן: **רבי שמעון, "מיכה מיכה" גמר**.

רבי שמעון קיבל מרבנותיו 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 גורן ויקב, קשה:

האי, הכתוב "**צאן גורן ויקב**" - **למה לי?** (712) ומתצינן: **האי - מיבעי ליה לכדתניא**, יש צורך בדברי הכתוב הזה, כדי ללמדנו את הדין השנוי בברייתא דלהלן:

שנינו בברייתא: "העניק תעניק לו מצאנך ומגרנך 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 שצאן גורן ויקב מיוחדים** הם בכך **שישנן בכלל ברכה**, שהם מתרבים [צאן מתרבה על ידי פריה ורביה, 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. (713)

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!

ומתריצין: אמנם **פרדות** אינן יולדות, אבל הן **משבחן בגופייהו**, הפרדות משמינות וגופם גודל, ולפיכך לדעת רבי שמעון הן בכלל **"ברכה"**. (714)

ומקשינן: **ורבי אליעזר בן יעקב**, מדוע הוא ממעט רק פרדות ולא כספים? הרי כספים אינם משביחים, ואם כן הם אינם בכלל ברכה!

ומתריצין: 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. (715)

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?**

דף יז - ב

ומתרצינן: אילו לא נאמר "יקב", הייתי אומר ש"אשר ברכך" מרבה הכל, ואף דברים שאינם כעין גורן ויקב. (716)

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, (717) כדי ללמד, 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?

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: (718)

תנו רבנן:

א. **עבד עברי** לאחר מיתת האדון - **עובד את הבן**, את בנו של האדון, היורש את אביו, עד מלאת שש שנות עבודתו, 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. (719)

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?

ומשינין: 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:

שמה תאמר, מנין לך זאת **שאתה אומר** בכוונת הכתוב, שהעבד יעבוד רק **לך, ולא ליורש** שלך, אבל הוא ימשיך לעבוד את הבן?

או אינו, אולי דבריק אינם נכונים, **אלא** הכתוב "ועבדך" מלמד שיעבוד רק **לך** בלבד, **ולא** יעבוד אפילו לא **לבן** שלך, כמו שלא יעבוד לשאר היורשים?

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 דברים :

[א] **ליעדה** (720) - אדם שיש לו אמה עבריה, בידו ליעדה, לקנותה לו לאשה על ידי הכסף שהיא נקנתה בו לאמה. (721) וכשם שיכול ליעדה לעצמו, כך יכול ליעדה אף לבנו, שנאמר [שמות כא] : "ואם לבנו יעדנה".

אבל אין האדון יכול ליעד את האמה לאחיו.

[ב] **ולשדה אחוזה** - המקדיש את שדה אחוזתו, (722) יכול הוא לפדותה, וצריך לתת בפדיונה חמישים שקל כסף להקדש עבור בית זרע כור שעורים. (723)

ואם לא פדאה המקדיש, והגזבר הספיק למכרה לאיש אחר, אזי השדה נשארת בידי הלוקח עד שנת היובל. וביובל היא יוצאת מידי הקונה, ומתחלקת לכהנים, (724) ואינה חוזרת למקדיש.

ואם בנו של המקדיש קנה את השדה מידי הגזבר, הרי היא חוזרת ביובל לידי אביו, (725) ואינה מתחלקת לכהנים. (726)

ומכאן ראייה 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 [ליעד, 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.

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! (727)

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 שהאח 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 תרתני והכא חדא!

הרי כיון שהבן עומד תחת אביו לשני דברים, ליעוד ולשדה אחוזה, ואילו האח אינו עומד במקום אחיו אלא לדין אחד, ליבוס, 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 ביבוס, על ידי הפירכא **"כלום יש יבוס 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]:

"ואם [המקדיש] לא יגאל את השדה, ואם [הגזבר] מכר את השדה לאיש אחר, והיה השדה בצאתו ביובל לכהנים".

והמילים "לאיש אחר", מיותרות הן. (728)

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 (729) ולמעט את האח? ומדוע שלא נאמר להיפך? וענה התנא: מרבה אני את הבן, שכן קם תחת אביו ליעדה, (730) ולפיכך הוא קם תחת אביו גם לענין שדה אחוזה.

והקשו על כך: אדרבה! נרבה את האח, שכן קם תחת אחיו ליבוס!

וענה על כך התנא: **"כלום יש יבוס 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 יבוס.

ובשדה אחוזה לא היה יכול התנא לענות שכח הבן עדיף בשני דברים, ביעוד ובעבד עברי, ואילו כח האח עדיף ביבוס 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 יבוס. 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 יבוס אלא במקום שאין בן".

אבל לולי פירכא זו, הייתי אומר, כשם שהאח עדיף מן הבן לענין יבוס, כך הוא עדיף בעבד עברי. ואי אפשר היה לענות שהבן עדיף מהאח בשני דברים [יעוד ושדה אחוזה], 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. (731)

ומיד לאחר דין רציעה, **אמר קרא: "ואף לאמתך תעשה כן"**. (732) ולהלן הברייתא מוכיחה שאמה העבריה אינה נרצעת.

ואם כן, בהכרח שאין לפרש "ואף לאמתך תעשה כן" לומר שהיא נרצעת, אלא יש לפרש **שהקִישה הכתוב**, את האמה העבריה, **לעבד נרצע:**

מה כמו שנרצע אינו עובד לא את הבן ולא את הבת [וכפי שיבואר להלן] (733) -

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, (734) 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 נרצע כך האמה נרצעת! (735)

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" (736) 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! (737)

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" - להקיש לנרצע, שאינו עובד לא את הבן ולא את הבת.

ב. "תעשה" - ללמד שהענקה נוהגת אף באמה. (738)

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**. (739)

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? (740)

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. (741)

וכשם שעבודה זרה ויין נסך אסורים בהנאה, כך חילופיהם אסורים בהנאה. (742)

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 הגר יכול לומר לאחיו **העובד כוכבים: טול אתה עבודת כוכבים, ואני אטול את המעות**. או **טול אתה יין נסך, ואני אטול את המעות**. (743) 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, (744) ונפל בחלק הגר עבודה זרה ויין נסך - **אסור** לו לגר להחליפם במעות שלקח אחיו הגוי, שהרי בהחלפה זו הוא נהנה מאיסורי הנאה. (745)

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 חלקו רק במעות, הרי הוא נוטל אותם במקום העבודה זרה שנוטל אחיו הגוי, והרי זה מחליף עבודה זרה במעות! (746) (747)

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. (748)

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. (749)

תניא נמי הכי, אף מדברי הברייטא 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: (750) כי הברייטא 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 ראייה 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. (751)

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. (752)

ואם הבן התגייר, אין חשש שמא יחזור לסורו, שהרי גם גוי אינו יורש את אביו הגר. (753) ולפיכך לא תיקנו חכמים שהגר יורש את אביו הגר.

ורבא מוכיח זאת מדברי הברייתא: **דתנן**: (754) 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. (755)

ומקשינן סתירה מהמשנה על דברי הברייתא:

והתנן, (756) הרי שנינו בסוף מסכת שביעית: מי שלוה מעות מן הגר שנתגיירו בניו עמו, לא יחזיר לבניו. ואם החזיר - **רוח חכמים נוחה הימנו!** (757)

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 - א

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. (758) ומאחר שבזמן הלידה היתה אמו ישראלית, יטעו הרואים, ויאמרו שהוא ישראל גמור, ובכל זאת אינו יורש את אביו הגר. ולפיכך נוח לחכמים שיירש את אביו. (759) (760) (761)

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. (762) ומכאן אתה למד, שבני עשו מורשים 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! (763)

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 מורשים את ער לבניהם, למרות שאינם מזרעו של אברהם, והם גויים גמורים.

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?** (764)

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! (765) [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 מורשיים לבניהם. **כי משום כבודו דאברהם, שאני!** בני לוט שונים משאר הגויים משום כבודו של אברהם, שלוט היה בן אחיו. (766)

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.

יש זכויות שנאמרו בעברי : שאם נמכר לעבד, הרי הוא יוצא בשנים [לאחר שש שנים], **וביובל, ובמיתת האדון**, (767) **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 בגנתו, (769) 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**, שמלבד זה שהיא קונה את עצמה בשנים וביובל ובגרעון כסף, היא **קונה** את **עצמה** אף **בסימנין**.

ומוכח שאמה העבריה קונה עצמה בשנים וביובל. (770) (771)

ומכאן יש סתירה לדברי הברייתא! **אמר רב ששת** תירוץ: לעולם אמה עבריה יוצאת בשנים וביובל ובמיתת האדון. והברייתא שאמרה אינה יוצאת בהם, מדברת **בכגון** שהאדון **יעדה** לו לאשה, והרי היא אשתו, ואינה יוצאת ממנו אלא בגט. (772)

ומקשינן על דברי רב ששת: אם אכן מדובר כשיעדה, **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. (*772)

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.

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. (773) 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, (774) אינו נמכר לעבד כדי לשלם.

[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. (775)

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! (776)

אמר תירץ רבא: הכתוב "ונמכר בגנבתו" מלמד שימכר מכירה (776*) אחת עבור גנבה אחת, ולא שתי מכירות עבור גנבה אחת.

כלומר, מי שגנב ממון רב, וגופו אינו שווה (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 ששינו שאינו נמכר ונשנה מדובר **בגניבה אחת**, ובזה שינו אינו נמכר פעמיים עבור אותה גנבה.

ואילו **כאן**, בברייתא ששינו 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 לנגב 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 "בגנבתו". 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 -

כאן, בברייתא ששינו 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 **שנה חמש מאות** זוז (781) - הרי זה **נמכר, וחוזר ונמכר**. (782)

גנב שהיה **גניבו חמש מאות**, והוא עצמו **שנה 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 חציו, הרי זה אינו נמכר כלל.

אלו הם דברי רבנן.

רבי אליעזר חולק ו**אומר**: דוקא **אם היה גניבו כנגד ממכרו** [דמי מכירת העבד] ממש, הרי זה **נמכר**.

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 ושנה 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**.

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 לאחיותו באמה עצמה, אינו שוה השטר הזה לגביו אלא כחרס בעלמא. ובודאי לא מסתבר לומר שהשטר נחשב לפדיון, כמו נתינת דמי האמה!

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) ומתצינן: 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 שנכפה על האב לפדות את בתו, שהרי יש חשש **שהדר אזיל, ומזבין לה**, שאחר כך ילך וימכור אותה שנית לאמה! (791) ומדוע מפדין אותה בעל כרחו? (792)

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.

ורבי שמעון אומר: כשם שאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות, כך אין אדם מוכר את בתו לשפחות לאחר שמכרה פעם אחת **לשפחות**, 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] (796) לא ימשול [האב] למכרה, בבגדו בה".

ונחלקו תנאים מה כוונת הכתוב "בבגדו בה":

דתניא: "בבגדו בה" - לשון בגד הוא.

דף יח - ב

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 שהאב 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.

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"?

ומשינין : 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. (803) (804)

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 :

בעי [שאל] **רבה בר אבנה: "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:

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, (813) האב רשאי לקדש אותה לאדם אחר. (814)

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 - **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 ששינונו 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 ליעדה, שהרי הוא מצווה לישא אשה בתולה, ולא אלמנה.

וכן שוים הם, שיוכל 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 למוכרה להם, כי שייך בהם יעוד, אם כי הוא יעשה בעבירה.

כי אם הם יעברו ויקדשו אותה לאשה, קידושיהם קידושין, אף על פי שהיא אסורה להם, מפני שהקידושין תופסים בחיבי 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, **שאינ 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.

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**. (822) שהרי קטנה שנישאה, יוצאת מרשות אביה לגמרי! (823) 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.

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 דברי? - בכך שאתה טוען, כשם שיש לחלק בין אירוסין 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 שאירוסין מאירוסין שאני.

והיינו, שדין מכירתה לאחר אירוסין שהתארסה מאליה, שונה מדין מכירתה לאחר אירוסין אביה.

זאת, מפני שבת שהתארסה, עדיין אינה יוצאת מרשות אביה לענין כל הדברים, שהרי היא ממשיכה להיות ברשותו - ליורשה, (824) להטמא לה, (825) ולהפר נדריה עם בעלה, (826) מלבד לענין מכירתה.

ואם כן, מסתבר כי מה שהאב אינו יכול למכרה לאחיה 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 - א

אלא, אבל, נישואין מנישואין, מי שאני?

וכי יש לחלק בין נישואי אביה לנישואין שנישאת מאליה?! הלא נישואין מוציאים את הבת לגמרי מרשות אביה, ואין חילוק בין מכירתה לשאר הדינים, ולא מסתבר לחלק בין נישואין שהשיאה אביה לנישואין שנישאת 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 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! ומתציין: 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 ליעד 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 ליעד 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 :

מצד אחד, "אם לבנו יעדנה", **אמר רחמנא**, ולא אמר "לבנו הגדול". ומשמע שיכול ליעדה **לבנו כל דהו**, ואפילו הוא קטן, יכול הוא ליעד 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 **שהוא**, האדון עצמו, הרי הוא **גדול**, **אף** היעוד לבנו, מדובר בו **בבנו** שהוא **גדול!**

אמר רבי זירא תא שמע ראייה 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 :

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].

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 ראייה 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)

ומקשינן: **תרתני!** 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 הטעם** לכך שאין 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**, (844) להודיע לה שהוא מקדשה לו לאשה. (845)

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 אב"י בריה דרבי אבהו, ואומר:

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. (849), (850)

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 אב"י בריה דרבי אבהו:

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) אב"י 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 ליעד את האמה ביום האחרון שבסוף שש שנות עבודתה, אזי, **צריך שיהא שהות ביום כדי** שיוכל לקיים בה דין **פדייה** בפרוטה. (855)

והברייתא מפרשת והולכת :

מכאן, מכח דרשה זו, **אמר רבי יוסי ברבי יהודה** : (856) רק **אם יש שהות ביום בכדי** שהאמה תוכל **לעשות עמו** עבודה של **שנה פרוטה**, (857) הרי זו **מקודשת** על ידי היעוד, שאומר לה "הרי את מקודשת לי", ומקדשה על ידי שמוחל לה על חיוב עבודתה השנה פרוטה.

ואם לאו, אך אם לא נשאר זמן באותו היום בכדי עבודה השנה 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 שנה פרוטה בשעה שמיעדה 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 שנה 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 שנה 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.

וכשם שהאדון אינו יכול ליעד את האמה לאחר 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 כאבוי 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 לוי". (861) (862)

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, **הוּו קידושיין**.

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. (864) (865) (866)

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 - ב

וכי [וכאשר] משייר בה שוה פרוטה, הו 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)

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 של שש שנות עבודתה **סמוך לשקיעת החמה** יכול לומר לה כן, ומכאן ואילך האדון **נוהג בה מנהג אישות** כאשתו גמורה, **ואינו נוהג בה מנהג שפחות**, כלומר, אסור לו להעבדה 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 **כמשל** ללמוד ממנו את דין (873) **האומר 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?

אילימא, אם נאמר שהמשל 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: המשל 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 קנייתה לאביה, ניתנו לאב על דעת שאם לאחר מכן האדון ירצה ליעדה, אזי היעוד יחול מעכשיו, בנתינת המעות הללו. (877)

ומכאן אנו למדים, כשם שבקידושי יעוד, הקידושין חלים למפרע, כך המקדש אשה "מעכשיו ולאחר שלשים", אם אען 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 קניית 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)

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)

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:

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)

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. (891) (892)

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.

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.

אם כן, היתכן לומר **שלא 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 **שימכרנה 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:

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 - א

מלמד הכתוב **שמוכרה**  **לקרובים**, שאין להם תפיסת קידושין בה, מפני שהיא אסורה עליהם באיסור שיש בו עונש כרת. (907)

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 וחומר **שימכרנה לקרובים**, שבמכירה 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**.

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 לקרובים - סבר לה רבנן, 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 **רבנן**, האומרים שאי אפשר למכור את הבת

לאמה 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 ליעדה, 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 ליעד 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. (913) (914)

תנו רבנן:

נאמר בענין עבד עברי [שמות כ א]: **אם בגפו יבא - בגפו יצא**.

מלמד הכתוב, שאם בשעת המכירה, **בגופו נכנס** העבד לרשות האדון, אזי **בגופו יצא**. 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** שעבד עברי שאדונו סימא את עינו או נטל אחד מראשי אבריו (916) - **אינו יוצא לחרות בראשי אברים כעבד כנעני**. (917) (918)

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 משלם 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 **הוא** 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 :

"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, **שניתב 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)

אבל "אם בגפו יבוא", אם בשעה שהעבד נכנס לרשות האדון **אין לו אשה ובנים**, אזי גם "בגפו יצא", **שאינו רבו מוסר לו שפחה כנענית**. (922) (923) 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 זו], **והשביח** [שהתייקרה פעולתו, או שהשביח את עצמו, והחליף כח], **ועמד על מאתיים**, 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 לעבודתו, אזי, אם נחשב את דמיו כפי שוויו 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 **שאינו 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 [נשאר] 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 ראייה, ששמים את עבודת כל שנה בשישית מנה, ולא בשליש מנה.

ב. ומבאר הברייתא דין נוסף:

עבד שנמכר לאדונו **במאתים** [בשני מנים], **והכסף**, התקלקל, **ועמד על מנה** אחד.

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 לעבד** 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, יד האדון על התחתונה לענין פדיון. (929)

עד כאן דברי הברייטא.

והגמרא מביאה מעשה באביי שביאר את דברי הברייטא:

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 הברייטא 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 בברייטא 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].

ואפשר גם לדרוש את הפסוקים להחמיר על העבד [שאם השביח הולכין אחר שווי 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 לצער, 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:

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 שמוכר 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 מטלטליו.

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 מטלטליו, 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 כאילו 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.

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 ראייה 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 לוח בריבית, אלא מוכרה, וחי בכסף מכירתה.

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.

שנאמר [שם]: **"ונמכר לגר תושב"**. (944) ובהמשך אותו פסוק נאמר: **"ונמכר לגר תושב עמד, 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)

דף כ - ב

זה הנמכר לעבודת כוכבים עצמה, לחטוב עבודה עצים, וכן לשאר צרכיה. (946),
(947)

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.

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 הפדיון 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 ג] 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)

אלא, בהכרח, הריבוי והמיעוט המוזכרים כאן, אינם ריבוי ומיעוט בשנים, וכך יש לפרש את הכתוב:

פסוק נ"א: "אם עוד רבות בשנים" - אם השביח ו**נתרבה 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 ו**נתמעט 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, ו**אימא, 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, **ניתב ליה תרתי** ישיב לאדונו דמי שנתיים, "**כפי שני ו'**".

ולפי זה, הפסוק לא מדבר לא בעבד שהשביח ולא בעבד שהכסוף. (953)

ואם כן קשה: מנין למד התנא שלעולם מקילים על העבד לשלם כמה שפחות?

ומתוך 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 שהכסוף, 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 מרבנותינו 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 לח צאין.

ג. בית ד. עבד -

שתי השאלות האחרונות דנות בענין פדיה בקרובים].

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.

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 עבודתו, 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 שיחוררו 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.

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 ראייה 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.

לצד החומרא שבדבר, (962) אין לומדים את דין העבד מדין שדה אחוזה. (963) (964) **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.

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** זו, **ויהב ליה**, והעבד נתן לו אחר כך **חמשין** זו, שהם **פלגא דדמי**, מחצית דמיו.

ולאחר מכן **אשבח** השביח העבד, **וקם על מאתן**, עמד מחירו על שווי מאתים זו עבור שנות עבודתו הנותרות.

אי אמרת שהעבד **נגאל לחצאין**, נמצא שכבר חל הפדיון של חציו בחמשים זו.

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** זו, **ונפיק**.

נותן העבד לאדונו מאה זו, כשווי מחצית שניו עתה, ויוצא לחרות. ונמצא שבסך הכל נותן העבד הזה לאדון 150 זו בפדיונו. (968)

ואי אמרת שאין העבד **נגאל לחצאין**, נמצא שהפדיון לא חל כלל, ולפיכך, אם העבד רוצה להשלים את כסף פדיונו ולצאת עכשיו, עליו לשלם 200 זו, כפי שהוא שוה עכשיו לעבודת השנים שנתרו לו.

וכיון שנמצאים עתה אצל האדון חמשים הזוזים שנתן לו תחילה, בתורת פקדון - **יהיב ליה מאה וחמשין**, **ונפיק**.

הרי הוא נותן לאדונו 150 זו, מלבד חמשים 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 ו**נתרבה 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 ו**אוקיר**, 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 מאתיים זוז.

אבל אם נאמר שאין העבד נגאל לחצאין, נמצא שלא חל הפדיון כלל, ועליו להשלים מאה וחמישים זוז, ולפדות את עצמו במאתיים 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** -

יהיב מאה, פלגי דדמי. ואיכסף.

אם האדון קנה את העבד במאתיים זוז, ואחר כך נתן לו העבד מאה זוז כדי לפדות את חציו, ואחר כך התקלקל העבד, ו**קם** 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 חמישים 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: (970*) **בעא מיניה [שאל] רב הונא בר חיננא מרב ששת:**

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, (971) **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: (972) **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**.

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. (973) (974)

אמר ליה, רב ששת ענה לרב הונא בר חיננא: ממדרשו של רבי שמעון, שיובא להלן, נשמע שדין 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 בהלוואה. 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 **שגואל 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 -

שהרי אם הגיע היובל, ולא נגאלה - היא חוזרת לבעליה **ביובל**.

לכן מאידך, **הורע כחו, שאינו לוח 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.

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 לוח 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 ביוכל 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]. (975)

איתיביה, רב הונא בר חיננא הקשה על ראייתו של רב ששת, מדברי הברייתא דלהלן:
שהרי שנינו בברייתא:

"אם גאל יגאל" - **מלמד** הכתוב שהמקדיש שדה אחוזתו **לוה וגואל**, וכמו כן הוא **גואל לחצאין**. (976)

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 יוכל והשדה **לא נגאלה**, היא **חוזרת לבעליה ביוכל**. בכל זאת **הורע כחו** של המוכר, בכך **שאין הוא לוה וגואל**, ואינו **גואל לחצאין**.

מקדיש שדה אחוזה, שהורע כחו בכך שאם הגיע היוכל ולא נגאלה היא **יוצאה** מרשותו ומתחלקת **לכהנים ביוכל** -

וכי **אינו דין שהורע כחו** אף לענין **שאין לוה וגואל**, ואינו **גואל לחצאין**?! ולפיכך הוצרך הכתוב להשמיענו בפירוש שהמקדיש לוה וגואל וגואל לחצאין.

שמה 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. (977)

תאמר במקדיש, שיפה כחו, שבידו ליגאל מיד, ואם כן, כיוצא בזה אף יפה כחו
לענין שלוחה וגואל, וגואל לחצאין.

ומאחר שאין להוכיח ממוכר למקדיש, אם כן קשה: מדוע הכתוב הוצרך לומר במקדיש:
"אם גאל יגאל", ללמד שהמקדיש לוח וגואל, וגואל לחצאין?

תשובתך: **מוכר בית בבתי ערי חומה, יוכיח** שאין לתלות את דין "לוח וגואל וגואל
לחצאין" בדין גאולה מיד:

שהרי, מוכר בית בבתי ערי חומה יפה כחו לענין שבידו **ליגאל מיד**. ובכל זאת **אין**
הוא **לוח וגואל, ואינו גואל לחצאין**. (978)

ואם כן, אף מקדיש שדה אחוזה, למרות שיפה כחו לענין ליגאל מיד, בכל זאת ראוי לומר
שאינו לוח וגואל, ואינו גואל לחצאין.

ולפיכך הוצרך הכתוב להשמיענו בפירוש שהמקדיש שדה אחוזתו לוח 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, שלוח וגואל וגואל לחצאין, שאף בבתי ערי חומה הדין כן.

ואילו בברייתא שנינו בפירוש, שמוכר בית בבתי ערי חומה אין לוח 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 לוח 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, לוח וגואל, וגואל לחצאין.

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.
(979) 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 - א

הא, הברייתא השניה, ששנינו בה המוכר בית בבתי ערי חומה אינו לוח וגואל ואינו גואל לחצאין, נאמרה על ידי **רבנן**. (980)

ואילו **הא**, הברייתא הראשונה, נאמרה על ידי **רבי שמעון** הדורש את טעם המקרא, ולדבריו גם המוכר בית בבתי ערי חומה לוח וגואל וגואל לחצאין. (981) (982)

והגמרא מוכיחה מכמה ברייתות, שאכן חכמים חולקים על רבי שמעון בדבר:

תני חדא, שנינו בברייתא אחת: המוכר בית בעיר חומה, (983) **לוח וגואל, וגואל לחצאין**.

ותניא אידך, ברייתא אחרת: המוכר בית בבתי ערי חומה, **אין לוח וגואל, ואין גואל לחצאין**.

וקשה: הרי הברייתות סותרות זו את זו!

ומשנינן: **לא קשיא**.

הא, הברייתא השניה [שאין לוח וגואל ואין גואל לחצאין], היא **כרבנן**.

והא, הברייתא הראשונה [שלוח 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**] (984)

שנינו בברייתא לעיל [סוף כ ב]: "מוכר בית בבתי ערי חומה יוכיח, שיפה כחו ליגאל מיד, ואין לוח וגואל, ואינו גואל לחצאין"

- לפיכך אף מקדיש שדה אחוזה, שיפה כחו ליגאל מיד, היה ראוי לומר שאין לוח וגואל ואינו גואל לחצאין.

ומביאה הגמרא קושיא על דברי הברייתא :

אמר ליה רב אחא בריה דרבא קושיא לרב אשי : הרי איכא למיפרד, יש לפרוד את ההוכחה ממוכר בית בבתי ערי חומה :

מה למוכר בית בבתי ערי חומה, שאינו לוח 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, (985) ולכן ראוי לומר, שכיוצא בזה יפה כחו גם לענין זה שלוח 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 לוח 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 לוח 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 לוח וגואל ואינו גואל לחצאין.

ואם כן גם מקדיש שדה אחוזה, למרות שיפה כחו ליגאל עד היובל, הורע כחו לענין שאין לוח וגואל ואינו גואל לחצאין.

ואולם, אי אפשר ללמוד ממוכר שדה אחוזה לבדו למקדיש שדה אחוזה, משום שיש לפרוד זאת ולומר : **מה למוכר שדה אחוזה,** שאינו לוח 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 שלוח וגואל וגואל לחצאין!

אלא, **מוכר בית בבתי ערי חומה יוכיח,** כי על אף שגואל מיד, בכל זאת אינו לוח וגואל ואינו גואל לחצאין.

וחזר הדין, יש לחזור ולפרוד : מה למוכר בית, שכן אינו יכול לגאול כלל לאחר שנה, ולחזור ולהוכיח ממוכר שדה אחוזה, ולפרוד כדלעיל, וכן לעולם.

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 לוח וגואל ואינו גואל לחצאין.

אלא בצד השוה שבשניהם התחדש הדין שאינו לוח וגואל ואינו גואל לחצאין.

והצד השוה שבהן הוא בכך שנגאלין, שנאמר בשניהם דין גאולה, ונאמר באותה גאולה שאין המוכר לוח וגואל, ואינו גואל לחצאין.

לפיכך, אף אני אביא מקדיש שדה אחוזה, שנגאל, שגם בו נאמר דין גאולה, ולכן, אף הוא אין לוח 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 לוח 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 לוח וגואל ואינו גואל לחצאין.

אבל מקדיש שדה, שגואל בשנה השניה, ראוי לומר שלוח וגואל וגואל לחצאין! אבל, תאמר במקדיש שדה, שיפה כחו לענין שיכול ליגאל בשנה שניה, שראוי לומר שנייפה את כחו אף לענין שלוח וגואל וגואל לחצאין!

אמר ליה רבינא תירוץ: אין לומר שהצד השוה שבהן שאינו לוח 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 לוח וגואל ואין גואל לחצאין. (986)

ואם כן, כיוצא בזה יש לומר אף במקדיש - למרות שיפה כחו לענין ליגאל בשנה שניה, בכל זאת ראוי לומר שהורע כחו שאינו לוח וגואל ואינו גואל לחצאין. (987)

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**, (987*) 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. (988)

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 וכי **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". (989)

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". (990)

והפסוק הזה מיותר, ולא התבאר בו, מה הוא בא ללמדנו.

ושנינו על כך בברייתא: הכתוב **"בכל** ארץ אחוזתכם **גאולה תתנו"**, בא **לרבות בתים ועבד עברי** (992) 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 בעירות שאינן מוקפות חומה מימות יהושע. ורק הם נגאלים על ידי קרובים.

אבל בתי ערי חומה אינם נגאלים על ידי קרובים. (993)

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 **הוא** ["בכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו"], בא **לקובעו** בתורת **חובה**, (994) לומר שהקרובים של המוכר חייבים לגאול את בתי החצרים מידי הקונה. (995)

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** כדברידך, **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! (996)

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** כדברך, **אלא** הוא **רשות!**

תשובתך: **תלמוד לומר**, לכן נאמר [שם פסוק כד]: **"בכל** ארץ אחוזתכם **גאולה** **תתנו"**.

הכתוב הזה **קבעו חובה**, לחייב את הקרוב לגאול את שדה קרובו. (997) (998) **אמרי** **ליה רבנו**, הקשו התלמידים קושיא **לרב אשי**.

ואמרי לה, ויש אומרים **שרבינא** הקשה את הקושיא דלהלן **לרב 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** (999) 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 (1000) 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 נלמד שהכתוב בא לקבעו חובה! (1001) (1002) ורב אשי עונה: **קשיא!** אכן זו קושיא. (1003)

איתיביה אביי, אביי הקשה לרב ששת, שהברייתא דלהלן סותרת את דבריו: (1004)

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 **נגאולות כסדר הזה**.

והיינו, כסדר שהוזכר בענין עבד עברי הנמכר לגוי.

ומניחה הגמרא כעת, שכוונת הברייתא היא, שכל הגאולות יגאלו על ידי הקרובים המוזכרים כאן. (1005)

ומאחר שנאמר שלש פעמים "יגאלנו", ושנים מהם מיותרים, (1006) 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.

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]. (1007) (1008) ודנה הגמרא עתה: **היכא איתמר דרב נחמן בר יצחק?** בענין מה נאמרו דברי רב נחמן בר יצחק האלה [שאמר, שהפסוק מתייחס "לקרוב קרוב קודם"]?

ומשנין: **אהא**, דבריו נאמרו על הסוגיא הזאת: **דאיבעיא להו**, הסתפקו בני הישיבה:

עבד עברי הנמכר לישראל - האם הוא **נגאל לקרובים** [על ידי קרוביו], (1009) **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"**. (1010)

אלמא, לא מפרק.

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, (1011) שרבי אמר שם, הנמכר לגוי אינו יוצא בשש, ורבנן חולקים וסוברים שיוצא בשש. (1012) 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". (1013) ורבי דרש שהכתוב בא למעט, "יגאלנו לזה, ולא לאחר".

כלומר, בא הכתוב למעט את הנמכר לישראל שאינו נגאל בקרובים. (1014)

ויש להסתפק לדעת רבנן:

האם לדעתם **ילפינו**, 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. (1015)

תא שמע, בוא שמע ראייה מברייתא שעבד עברי הנמכר לישראל נגאל בקרובים:

שנינו בברייתא: אמרה תורה "**בכל** -

גאולה תתנו". בא הכתוב הזה **לרבות גאולת בתים ועבד עברי**. (1016)

והאמורא שהביא את הברייתא הזאת הבין שהמקרא בא ללמד שבתים ועבד עברי, על אף שלא נאמר בהם גאולת קרובים, אף הם נגאלים לקרובים. (1017)

ונשאלת השאלה: באיזה "בתים ועבד עברי" מדובר?

מאי לאו, האם לא מדובר ב**בתי ערי חומה**, ו**בעבד עברי הנמכר לישראל**, שלא נאמרה בהם בפירוש גאולת קרובים, והפסוק "**בכל גאולה תתנו**" בא לרבותם! (1018)

ומכאן ראייה שעבד עברי הנמכר לישראל נגאל בקרובים. (1019)

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 - ב

ומתציין: **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. (1020)

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. (1021) **תא שמע**, בוא ושמע ראייה אחרת, שחכמים סוברים שעבד עברי הנמכר לישראל, נגאל בקרובים -

שהרי שנינו בברייתא: (1021*)

מה תלמוד לומר, מדוע נאמר בענין עבד עברי הנמכר לגוי [שם מח מט]: **יגאלנו יגאלנו יגאלנו**, **ג' פעמים**? (1022)

והלא די היה שהכתוב יאמר "יגאלנו" פעם אחת!

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. (1023)

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. (1024) 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. (1025)

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.**

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. (1026)

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** (1027) **והסירא** (1028) [שהם כלי עץ],
והמחט והמקדח והמכתב, (1029) [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**. (1030)

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**. (1031)

דבר אחר, דרשה נוספת יש לדרוש מן הפסוק "ולקחת את המרצע" : (1032)

"**המרצע**" נאמר בתוספת ה' הידיעה - **להביא** את **המרצע הגדול**. (1033) (1034)

אמר רבי אלעזר : **יודן בריבי**, גדול דורו, **היה דורש** כך : (1035)

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, (1036) ומי שיש לו חור בסחוס בגודל כזה,
הרי הוא בעל מום, (1037) ונפסל מן עבודות הכהונה. (1038) (1039)

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 מוס"**.

ואם תאמר שבמילתא הם רוצעים - היאך עבד עברי כהן יעשה על ידי הרציעה **בעל מוס**? הרי מי שיש לו חור במילתא, אינו נעשה על ידי זה בעל מוס!

הא יש לך ללמוד מכאן שאין העבד **נרצע אלא בגובה של אזן** - בסחוס. ולפיכך עבד כהן אינו נרצע לפי שהוא נעשה בכך בעל מוס. (1040)

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 וכללי" - 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.

הלכך, כאשר הכתוב מוסיף עוד כלל נוסף, לא הוסיף אלא את מה שדומה ממש לפרט. (1041) אופן שני : "ריבוי מיעוט וריבוי". הכתוב מרבה הכל, (1042) חוץ מדבר אחד. ומסרו הכתוב לחכמים להחליט איזה דבר ראוי למעט מן הפרט. (1043)

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. (1044)

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. (1045) (1046)

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, ולא דוקא מרצע.

ואחר כך נאמרה הגבלה - "במרצע".

ואחר כך נאמר שוב "ונתת באזנו ובדלת", ובמילה "ונתת" נכלל כל דבר, ולא דוקא מרצע.

טעמו של רבי :

דרבי דריש בכל התורה (1047) "**כללי ופרטי**". את הלימוד מכללים ופרטים, ולא מריבויים ומיעוטים.

ולכן, כך הוא דורש כאן : "**ולקחת**" - כלל. "**מרצע**" - פרט.

וכשחזר הכתוב ואמר "ונתת" (1048) **באזנו ובדלת**" - חזר הכתוב **וכלל**.

וכל מקום שנאמר "**כלל ופרט וכלל**" - **אי אתה דן** [לומד] מן הכלל האחרון (1049) **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 (1050) **ריבוי ומיעוטי**.

ולפיכך : "**ולקחת**" - **ריבה** הכל.

"**מרצע**" - **מיעט** הכתוב, שלא תרבה אלא דברים שהם כעין מרצע. (1051) "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 רב בברייתא: "המרצע" - להביא מרצע הגדול.

והוינן בה: **מאי משמע?** איך התנא למד מה' הידיעה להביא מרצע הגדול?

ומשנינן: כמו 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 בעניננו, יש לדרוש: **"המרצע"** היינו **מיוחד שבמרצעין**, שהוא מרצע הגדול. (1052) שנינו בהמשך הברייתא: **אמר רבי אלעזר: יודן בריבי היה דורש:**

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! (1053)

אמר רבה בר רב שילא תירוץ: אמר קרא בענין עבד עברי היוצא ביובל [ויקרא כה]: **"ושב אל משפחתו"**. (1054)

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? (1055)

האם בידו למסור לו או לא?

וצדדי הספק הם :

מצד אחד, שפחה כנענית אסורה על כל ישראל, (1056) 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. (1057)

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 איטליתו!** כאשר ישתם לפני שמואל, במשחק ששמו "איסקומדרי", (1058) 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 מוס"**.

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. (1060)

ואם תאמר כדברי שמואל **שאינ 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. (1061)

ואגב שעסקנו באיסור שהתורה חידשה שהותר לעבד, והסתפקנו האם האיסור הותר גם לעבד עברי כהן, דנה הגמרא כיוצא בזה בענין "יפת תואר".

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. (1062) ודבר זה חידוש הוא, (1063) כפי שיבואר להלן, (1064) 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, (1065) 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 **הכהנים** 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.

כי פליגי, וכל אשר נחלקו זה דוקא **בביאה שניה**, מכאן ואילך, שהתורה התירה ביאה שניה לישראל, (1066) ואולם אין בזה משום יצר הרע גדול כל כך, (1067) 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". (1068) וזונה אסורה על הכהנים. (1069) ומביאה הגמרא דעה שניה בהסבר מחלוקת רב ושמואל:

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 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". (1070)

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: (1071)

[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, ואחר כך נתן בה את עיניו, הרי זו אסורה עליו. (1072)

[ב] הכתוב **אשת** - מרבה - **ואפילו אשת איש**, שגם היא מותרת בשעת השביה מדין "יפת תואר". (1073) [ג] **"יפת תואר"** - משמע, מתוך שיצרו מתגרה ממנה מחמת יופיה התירה הכתוב. (1073*) ומכאן **שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע**, ובקושי התירה הכתוב, וטעם ההיתר: מפני שאם לא תהיה מותרת לו, הוא יבעלנה באיסור. (1074)

דף כב - א

ועל דרך משל:

כך אמר הכתוב: **מוטב שיאכלו ישראל בשר**  **תמותות**, בהמות חולות הקרובות למות, ויאכלון כאשר הן **שחוטות**, ואף על פי ש"תמותות" מאוסות לאכילה, וכפי שאמרו במסכת חולין [לז ב], (1075) בכל זאת עדיף שיאכלון כשהן שחוטות, **ואל יאכלו בשר תמותות** לאחר שימותו, ויהיו **"נבילות"** גמורות.

וכיוצא בזה: מוטב שישאו יפת תואר בהיתר, מאשר ישאו 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**.

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. (1076)

[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 (1077)]

[ח] **"והבאתה אל תוך ביתך"** - **מלמד הכתוב שלא ילחצנה לבוא עליה במלחמה**, אלא צריך שיביאה תחילה לביתו, ורק אחר כך מותר לו לבוא עליה. (1078)

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:

[א] **"אם אמר יאמר"** - כפילות הלשון מלמדת שאין העבד נרצע **עד שיאמר** פעם אחת שאינו רוצה לצאת לחפשי, **וישנה** - ויחזור ויאמר זאת פעם שניה. (1079)

והברייתא מבארת אימתי צריך שהעבד יאמר את שתי האמירות הללו:

אם העבד **אמר פעמיים בתחילת שש** שנות עבדותו (1080) 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?!] (1081)

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!

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 השווה פרוטה אחת (1082) 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 שווה פרוטה, משום שנאמר "העבד".

כי אם התחיל הזמן של הפרוטה האחרונה, שכבר אין מוטלת עליו עבודת של פרוטה שלימה, איננו קרוי אז "עבד" [אם כי הוא צריך להשלים את העבודה עד לסיום הפרוטה], ואינו יכול לומר זאת, ולהרצע. (1083)

ו"בסוף שש" שאמרה הברייתא שאינו נרצע, היינו **בסוף פרוטה אחרונה**.

כלומר: לאחר שהעבד כבר נכנס לתוך הזמן שנשארה בו עבודה פחות משווה פרוטה, שבסוף שש שנות עבודתו. (1084) הגמרא מביאה ברייתא נוספת ובה דינים בענין דין רציעה: **תנו רבנן:** א. אם יש **לו** לעבד **אשה** שפחה כנענית שנתן לו אדונו, ונולדו לו ממנה **בנים**, (1085) 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 ביתך**".

מכאן שצריך שיהיה לאדון "בית", שיש לו אשה ובנים. (1086) 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. (1087) (1088) 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.

ד. אם **רבו אוהבו, והוא אינו אוהב את רבו**, הוא **אינו נרצע**, משום **שנאמר** [שם]: "**כי אהבך**". (1089)

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. (1090)

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 שווים באותו מצב, ואם האחד חולה והשני בריא אין שניהם שווים, 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. (1092)

והגמרא מביאה ברייתא אחרת, הדורשת מן המקרא "**כי טוב לו עמך**", (1093) 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.
(1094)

מכאן אמרו חכמים: כל הקונה עבד עברי (1095) - הרי הוא כקונה אדון לעצמו, שהרי הוא צריך לפרנס אותו ביד רחבה. (1096)

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 בניו 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**. (1097)

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 ללמדס 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 אשמועינן, 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, **דדרכיהו 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:

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]. (1098)

והטעם לכך שהוזכרה המזוזה בספר שמות, יתבאר מתוך דברי הברייתא דלהלן. (1099)

הברייתא שלפנינו דורשת משני הפסוקים האלה כיצד נעשית הרציעה :

רבנן :

תנו

דף כב - ב

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". (1100)

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. (1101)

הא כיצד? - נותן את אזנו בדלת, ודוקר והולך באזנו, עד שמגיע אצל הדלת.
(1111)

ומבאר עתה הברייתא, מדוע אמר הכתוב בספר שמות שהרציעה נעשית בדלת או במזוזה, ואילו בספר דברים לא הוזכרה אלא דלת. (1112)

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 הפתח ומוטלת על הארץ. (1113) 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 און מכל אברים שבגוף?

כך אמר הקדוש ברוך הוא: **און 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. (1114)

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]:

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. (1115)

מתניתין:

המשנה שלפנינו עוסקת בקניני עבד כנעני: (1116) א. **עבד כנעני נקנה (1117) בכסף, (1118) ובשטר, (1119) ובחזקה** [וקנין חזקה יתבאר בגמרא].

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. (1120)

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. (1121) **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 הכנעניים **לשדה אחוזה**:

מה, כמו **ששדה אחוזה נקנה בכסף, בשטר ובחזקה** (1122) - **אף עבד כנעני נקנה בכסף, בשטר ובחזקה**.

שמה תאמר, **אי** אולי נלמד דבר נוסף משדה אחוזה:

מה, כמו **ששדה אחוזה חוזרת לבעלים ביובל** -

אף עבד כנעני חוזר לבעלים ביובל.

לכן, **תלמוד לומר** בהמשך אותו פסוק: **"לעולם בהם תעבודו"**. (1123)

לימד הכתוב שאין עבד כנעני יוצא ביובל. (1124)

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**. (1125)

והגמרא מבארת מדוע התנא שנה את משנתנו לא הזכיר את קנין חליפין:

ותנא דידן, רק מילתא דליתא במטלטלין קתני. אבל **מילתא דאיתא במטלטלין לא קתני**.

התנא שנה את משנתנו שנה רק קניינים שנאמרו בעבד ולא במטלטלין, אבל קניינים ששייכים אף במטלטלין, לא שנה אותם במשנתנו. (1126)

ב. **אמר שמואל: עבד כנעני נקנה במשיכה**. (1127)

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?

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 ושטר וחזקה, הנוהגים בקרקעות. (1128)

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. (1129) [משנה להלן כה ב].

והתניא בענין זה: **כיצד** בהמה גסה נקנית **במסירה**? אם הקונה **אחזה בטלפה**, ברגלה, (1130) **או בשערה** [כגון בשיער שבראש הסוס], או **באוכף שעליה**, או

בשליף, במשאוי שעליה, או בפרומביא ברסן (1131) שבפיה, וכן בזוג [בפעמון] שבצוארה -

קנאה אפילו אם הבהמה לא זזה ממקומה. (1132)

ובתנאי שאחזית הקונה נעשתה בצווי המוכר. (1133)

וכיצד בהמה דקה (1134) נקנית **במשיכה?**

הקונה **קורא לה והיא באה, או שהקונה הכישה במקל ורצתה** [ורצה] **לפניו** (1135) - **כיון שעקרה יד** (1136) **ורגל, מיד קנאה.** זו דעת תנא קמא.

רבי אסי, (1137) ואמרי לה, יש אומרים זאת בשם **רבי אחא, אומר:** אין הבהמה נקנית משעקרה יד ורגל **עד שתהלך לפניו** בשיעור **מלא קומתה, (1138)** 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.

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 (1139) -

כל אלו הם מיני שימוש שהעבד משמש את רבו, (1140) ומשעשה כן לאדון הרי זו חזקה, ו**קנאו** האדון לעבד **אמר רבי שמעון: לא תהא חזקה גדולה מהגבהה, שהגבהה קונה בכל מקום!**

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. (1141)

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.** (*1141)

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 **שתהא חזקה גדולה מהגבהה!** שהרי **הגבהה קונה בכל מקום,** (1142) ולפיכך כחה גדול, ובודאי שהיא קונה אף בעבד כנעני, ושלא כדעת תנא קמא. (1143)

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? (1144)

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, (1145) 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 אית להו לתרווייהו?** 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.

משום שבענין ביאה, **"משכבי אשה" כתיב** [ויקרא כ יג], בלשון רבים, ובמשכבי אשה נכללים הן משכב כדרכה והן משכב שלא כדרכה. (1146)

והקישוה 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. (1147)

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 לשילוי 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 - א

זה האדון פירש למיתה, וזה מר זוטרא פירש לחיים במקום האדון, וזכה בעבד מיד לפני שהעבד זכה בעצמו. (1148)

[ב] **ואיכא דאמרי** [ויש אומרים]: אותו עבד **קטן הוה**, ואף על פי כן מר זוטרא הוצרך להזדרז ולעסוק בקנייתו בחיי האדון.

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. (1149)

שנינו במשנה: **וקונה את עצמו בכסף** על ידי אחרים, ובשטר על ידי עצמו, דברי רבי מאיר.

ומדייקין: מלשון רבי מאיר משמע, שבכסף - 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 בפדייה הנעשית **שלא מדעתו** של העבד, קשה -

כי הגמרא הניחה עתה, כי כדי שאחרים יוכלו לפדות את העבד, צריך שהם יהיו שלוחים שלו. (1150) 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. (1151)

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. (1152)

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? (1153) ומכח הקושיה הזאת, מעמידה הגמרא את דברי רבי מאיר בפדייה שנעשתה מדעת העבד -

אלא פשיטא, שמדובר בפדייה הנעשית **מדעתו** של העבד, וכפי הצד הראשון.

שמה 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, שאין קנין לעבד בלא רבו בשום אופן. ואפילו אם אנשים אחרים הקנו לו את הכסף על מנת שאין לאדון רשות בו, אין העבד זוכה בו. (1154) 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 באומר "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 -

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. (1155)

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! (1156) 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!**

היות ואותו אחר יכול לקנות את העבד לעצמו מאדונו, בעל כרחו של העבד, לפיכך הוא אף **מקני ליה בעל כורחיה**. בידו גם להקנות את העבד לעצמו, שייצא לחרות, בעל כרחו של העבד. (1157) (1158)

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"?

ומתריצין: 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 קניית עבד, ואילו כאן ניתן הכסף לשם שחרור העבד!

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 כקניין 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. (1159) ולכן אין הוא צריך לקבל את הכסף מדעתו של העבד, שהרי אין הוא שלוחו. (1160)

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.

ותמהינן: **בכסף על ידי עצמו, אין [כך], 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 (1161) בשם חכמים שהם סוברים כי **זכות הוא לעבד שיצא מתחת יד רבו לחרות**. (1162)

ותנינא [וכמו כן שנינו]: (1163) **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? (1164)

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.

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. (1165)

[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**. (1166) 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? (1167)

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. (1168) ויש חידוש בכך שהעבד יוצא בשטר על ידי אחרים יותר מאשר על ידי עצמו, ולכן שנינו שהעבד יוצא על ידי אחרים.

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? (1169)

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**. (1170)

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. (1171)

ומביאה הגמרא מקור לדברי רבי שמעון בן אלעזר: **דתניא** (1172) 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 בעניננו 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. (1173) 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, ובשניהם העבד יוצא על ידי אחרים, ולא על ידי עצמו. (1174)

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. (1175)

[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. (1176)

על ידי עצמו - בכסף, העבד משתחרר משום שיש קנין לעבד בלא רבו. ובשטר, משום שגיטו וידו באים כאחד. (1178), (1177) 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**" (1179) מגט
אשה:

מה אשה אינה מתגרשת עד שיוציא את הגט מידו ויתנו לתוך ידה. (1180)

וידה היא **רשות שאינה שלו**, שהרי אין גוף האשה קנוי לבעלה.

אף עבד נמי, אינו משתחרר **עד שיוציא את גט** השחרור **לרשות שכבר לפני**
השחרור היא **אינה שלו**.

ולפיכך אין העבד משתחרר בקבלת עצמו, מפני שכל עוד העבד לא השתחרר, הרי ידו היא
ברשות האדון. (1181)

והגמרא ממשיכה לדון בדברי רבי שמעון בן אלעזר:

בעי [שאל] **רבה:**

דף כג - ב

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? (1183),
(1182).

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, (1184) 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.

[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 (1185)].

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. (1186) 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!?

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. (1187)

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! (1188)

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 **שעבד שייך בגיטין**.

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]. (1189)

והגמרא מביאה מקור מברייתא לכך שעבד יכול לקבל את גיטו של חברו מיד רבו של חברו:

דתניא: נראין הדברים, שהעבד מקבל את גיטו של חברו, של עבד אחר, מיד רבו של חברו.

אבל לא מיד רבו שלו!

שאם היו שניהם עבדים לאדון אחד, בכגון זה הגט לא יצא מיד האדון. (1190) 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:

והוינןבה: **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**. (1191)

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!** (1192) 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 (1193)].

ורבנן סברי: כיון דאמר ליה לבסוף **"על מנת** שאין לרבך רשות בו", אנו אומרים
שמלכתחילה בשעת הנתנה לא היה בדעת הנותן להקנותו לעבד אלא על מנת שאין לרבו
רשות בו. (1194)

ולפיכך **אהני ליה תנאיה**, הועיל לו תנאו, ואין האדון זוכה באותו ממון. ולכן בידו של
העבד לפדות בו את עצמו. (1195)

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, בלא שרבו יזכה ממנו. (1196) **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**. (1197)

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 לחרות**.

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. (1198)

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. (1199)

[ד] דין האשה הוא כדין העבד.

במקום שקנה רבו של העבד, קונה בעלה של האשה. ובמקום שהאדון אינו קונה, אף הבעל אינו קונה. (1200)

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 (1201) השייכים לו, מוסיף חומש על ערך הפדיון.

ואילו הפודה פירות מעשר שני של חברו על מעות של עצמו, אינו מוסיף חומש, אלא פודם כפי שוויים. (1202)

הברייתא שלפנינו דנה באשה שפודה פירות מעשר שני שהפריש בעלה:

דף כד - א

דתניא:  **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 המעשר 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", (1203), (1204) **והמעשר שני הוא דידיה, של הבעל.**

אם כן, בודאי האשה נחשבת כאדם אחר הבא לפדות מעשר שאינו שלו. ובענין מעשר נאמר "וכי יגאל איש ממעשרו", **ולא "אשה ממעשר בעלה"**. (1205) 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, (1206) 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. (1207), (1208).

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:

א. **אמר אביי: איפוך!** הפוך את דברי רבי מאיר וחכמים שבברייתא בענין מעשר, (1209) 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. (1210) ונחלקו רבי מאיר וחכמים מה דין המעשר הזה:

ירושה שנופלת לאשה לאחר נישואיה, דינה כדין נכסי מלוג, (1211) 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 (1212) ואינו משלם חומש, מפני שאין המעשר שלו.

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. (1213)

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. (1214), (1215) ולא דוקא שן ועין, אלא הוא הדין בכל **ראשי האברים**, שאם הפילום **אינם חוזרים** לקדמותם. (1216), (1217).

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, (1218) 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 ניהו**, אמור שיהיו **שן ועין כ"שני כתובים הבאים כאחד**". (1218*)

ויש לנו כלל, **שכל 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.

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 - ב

שן דחלב (1219) 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, שהיא 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**. (1220)

"שן" ו"עין" - פרט.

וכל מקום שנאמר כלל ופרט, **אין בכלל אלא מה שבפרט**. (1221) ולפיכך, רק **שן ועין** שנאמרו בפרט, **אין** [כך].

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**. (1222)

ובכל מקום שנאמר **כלל ופרט וכלל - אי אתה דן** [לומד ממנו] **אלא** לדבר שהוא **כעין הפרט**. (1223)

מה כמו **שהפרט המפורש** 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 **שהפרט המפורש** בכתוב הוא **מומין שבגלוי**, ועל ידי המומין הללו העבד **בטל ממלאכתו**, שאינו יכול לראות בעינו, ולא ללעוס בשינו, **ואינו חוזר** האבר. (1224)

אף כל הדברים הנלמדים מהכלל, הם **מומין שבגלוי**, **ואינו חוזר**, **ובטל ממלאכתו!** (1225) ואם תרצה לומר שאכן באמת כך דורשים את ה"כלל ופרט וכלל", אזי יקשה על דבריך:

אלמה [למה] **תניא** בברייתא כך: **תלש בזקנו** של עבדו, **ודילדל בו עצם** (1226) - **העבד יוצא בהם לחירות**.

והעצם הזאת, אינה משמשת לעבד לשום מלאכה [ואין הוא בטל ממלאכה על ידי דילדולה], (1227) 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 לחרות.

וכל פסוק שנדרש בדרך של "ריבוי, מיעוט וריבוי", הוא מרבה הכל, חוץ מדבר אחד שהתמעט מן ה"מיעוט". (1228)

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. (1229)

ואם כן, **אפילו** אם **הכהו על ידו וצמתה**, יבשה, (1230) **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 לחרות!?** 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?** (1231)

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. (1232)

והגמרא מביאה עתה ברייתא, (1233) הדנה ביציאת עבד כנעני בראשי אברים : כיצד נעשית יציאה זו? **תנו רבנן: בכולם**, בכל ראשי האברים, (1234) **עבד יוצא בהם לחירות**, מן עבודתו בלבד.

ואולם, הוא **צריך גט שחרור** כדי להתירו בבת חורין. (1235)

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 בהוצאת **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. (1236) 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 (1237) 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**".

כלומר, מאחר שלא נאמר בתורה בפירוש אלא יציאה בשן ועין בלבד, ולא בשאר אברים, לכן בשאר אברים צריך גט שחרור. (1238) 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" (1239)] - **מה** כמו שהשילוח המוזכר **באשה** הוא **בשטר** גט, **אף** ה"שילוח" המוזכר **בעבד נמי** נעשה **בשטר**, בגט שחרור. (1240)

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? (1241)

ומבארין את טעמו של רבי מאיר:

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. (1242) ועתה הגמרא מביאה כמה ברייתות הדנות בענין יציאה בשן ועין וראשי אברים:

תנו רבנן:

הכהו האדון על עינו, וסמאה. או שהכהו **על אזנו, וחרשה** - **העבד יוצא בהן לחירות**. (1243)

אבל, אם לא הכהו על עינו ואזנו ממש, אלא רק הכה **כנגד עינו**, בקיר, והעבד נבהל מחמת הקול, ומחמת הבהלה הסתמא **ואינו רואה**.

או שהכה **כנגד אזנו**, בקיר, והעבד התחרש **ואינו שומע** -

אין העבד 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** ברייתא: **תרנגול שהושיט את ראשו לאויר** [לחלל] **כלי זכוכית, ותקע בו, השמיע בו קול, (1244) 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. (1245)

[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** (1246) 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. (1247)

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 **דשאני 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, (1248) 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 **שתקע באזנו**, בלא שנגע בו, **וחרשו**.

ולכן הוא **פטור**.

אבל, אם **אחזהו, ותקע באזנו, וחרשו - חייב!** (1249), (1250).

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** [התנדדה], אזי -

אם העבד **יכול להשתמש בהן** כמו שהן **עכשיו** [בראייתו החלשה ובשינו המתנדנדת] - **אין העבד יוצא בהן לחירות.**

ואם לאו - **העבד יוצא בהן לחירות** (1251), (1252).

תניא אידך, שנינו ברייתא אחרת מעין הברייתא דלעיל:

הרי שהיתה עינו של העבד **כהויה** [חלשה], **וסמאה** האדון לגמרי. (1253) 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. (1254)

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 השנייה].

וצריכי, יש צורך להשמיענו את שתי הברייתות, ולא די להשמיענו ברייתא אחת, ונלמד ממנה את הדין הכתוב בברייתא האחרת! (1255), (1256).

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. (1257)

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 לחרות.

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.

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"**, (1258) יש ללמוד מזה, שאין העבד יוצא לחירות **עד שהאדון 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? (1259)

ומתרצינן : **מיבעי להו**, לדעת רבנן צריכים את המילה "ושחתה", כדי להשמיענו את הדין הזה -

כדתניא: רבי אליעזר אומר : **הרי שהאדון הושיט את ידו למעי שפחתו** המעוברת כדי ליילדה, **וסימא** את עין **העובר**, **שהיה במעיה** - **פטור** האדון מלשחרר את העובר, וכשיוולד הרי הוא שייך לאדון. (1260)

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". (1261) ומאחר 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, (1262), 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. (1263)

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**.

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**. (1264)

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! (1264*)

ויש ללמוד מהברייתא הזאת, שאף על פי שהעין היתה סמויה מלכתחילה, בכל זאת אם חטטה לגמרי, עשה מום. (1265), (1266) ומביאה הגמרא דין נוסף בענין יציאת שן ועין:

דף כה - א

אמר רב חייא בר אשי: אמר רב: היתה לו  **לעבד יתרת, אצבע יתירה, וחתכה** האדון - **העבד יוצא בהן לחירות**.

אמר רב הונא: והדין הזה, הוא דוקא בכגון שהאצבע 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. (1267) 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. (1268)

[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. (1269)

[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. (1270) בסוגיא שלפנינו יתבאר מה נחשב "גלוי" בכל הדינים הללו:

סבי דנזוניה לא אתו לפירקיה דרב חסדא, זקני העיר נזוניה לא באו לשמוע את שיעורו של רב חסדא.

אמר ליה רב חסדא לרב המנונא: זיל צנעינהו, לך וצוה עליהם להצטנע ולהסתגר בביתם, כדין אנשים מנוודים. (1271)

אזל, הלך רב המנונא, **ואמר להו: מאי טעמא לא אתו רבנן לפירקא?** מדוע לא באתם לשמוע את שיעורו של רב חסדא? (1272) **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 (1273)].

בעו מיניה שאלו אותו : **עבד שסרסו רבו בבצים** (1274) - 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 נזוניה : **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 נזוניה.

אמר ליה רב חסדא : **מתניתא בעו מינד** - מה ששאלוך זקני נזוניה, ברייתא מפורשת היא! (1275)

דתנו, 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. (1276) 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. (1277)

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. (1278)

ואלו הם עשרים וארבעה ראשי האברים שבאדם: **אצבעות ידים ורגלים, וראשי האזניים**. כלומר: השפה המקפת את האזניים. **וראש החוטם, וראש הגויה** [הגיד], (1279) **וראשי דדים שבאשה**.

אבל ראשי דדים שבאיש אינם בולטים כל כך, ואין זה נחשב שיפוע. (1280) **רבי יהודה אומר: אף ראשי הדדים שבאיש** אינם מטמאין משום מחיה.

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. (1281)

רבי אומר: מלבד עשרים וארבעה האברים הללו, **אף הסירוס מוציא את העבד לחירות.** (1282)

בן עזאי אומר: אף הלשון בכלל האברים שהעבד יוצא בהם לחירות. מפני שדרכה להיראות כשהאדם מדבר, ולפיכך מום שבלשון הוא בכלל "מומין שבגלוי". (1283)

עד כאן דברי הברייתא.

רב חסדא מבאר מהו הסירוס המוזכר בברייתא:

אמר רב בברייתא: רבי אומר, אף הסירוס.

ויש שני מיני סירוס: [א] סירוס הנעשה בגיד. [ב] סירוס הנעשה בביצים.

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 "גוייה"**, 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 נזוניה [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? (1284)

ומתרצינן: יש חידוש בדבר. **כי מהו דתימא, זימנא דחלים** (1285) שפתיא, 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 ראייה 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:

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**.

שמה 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 : **התנא** ששנה את הברייתא, **שמעה לדברי**, 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.

ומבארין 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 (1286) 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 חברו או בכל דבר שהוא גלוי כידי, ו"לא שטף במים". כלומר: והזב עדיין לא שטף [טבל] את כל גופו במים, אזי, "וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב". (1287)

ומאחר שזהו המקור לכך שמגע שרץ מטמא רק במקומות הגלויים, לפיכך **האי נמי**, הלשון אף היא, **בר נגיעה כידי 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, (1288), ודרשו ממנה חכמים, שהכתוב מגלה כאן שאין צריך שירחץ את גופו במים אלא כעין בשרו:

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. (1289)

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, (1291) 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.

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!

ומתריצין: 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!**

ומתריצין: 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! (1292)

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. (1293)

והגמרא מביאה דוגמא לדבר, שמצאנו כיוצא בזה במקום אחר, שלמרות שאין צורך בקיום הדבר עצמו, צריך שיהיה ראוי לקיום:

לעין 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 שבמנחה נאמר בתורה "מנחה בלולה בשמן", ואי אפשר לבלול היטב יותר מששים עשרונים כאחד. (1294)

ומקשינן בגמרא שם: ומה איכפת לי שאי אפשר לבלול יותר מששים עשרונים כאחד? והלא שנינו שהמביא קרבן מנחה ולא בלל את הסולת והשמן כשר! (1295)

ואמר על כך רבי זירא:

כל קרבן מנחה הראוי לבילה [לבלילה], **אין הבילה 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. (1296)

עד כאן הגמרא דנה בהסבר מחלוקת רבי וחכמים בענין הזאה על הלשון.

והמחלוקת הזאת מובאת כאן תוך כדי דיון בשאלה ששאלו זקני נזוניה: עבד שסרסו רבו מהו דינו? - האם כמומין שבגלוי הוא, או לא?

ועתה הגמרא חוזרת ומתייחסת לשאלת זקני נזוניה:

ואמרינן: השאלה ששאלו זקני נזוניה 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.

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 נזוניה 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 (1) הבהמה או שעה, וכדומה. (2), (3) ב. "משיכה" - הלוקח מושך את הבהמה בסימטה, (4) ועוקר אותה ממקומה הראשון. (5) ג. "הגבהה" - הלוקח מגביה את הבהמה שלשה טפחים מן הארץ. (6), (*6) אומרת המשנה:

בהמה גסה נקנית במסירה. (7) וכל שכן בהגבהה, שהיא הקנין החשוב מכולם. (8) אבל במשיכה אינה נקנית, מפני שאין דרכה בכך להוליכה לפניו. (9), (10) **והדקה נקנית בהגבהה** ולא במשיכה (11) (12) - אלו **דברי רבי מאיר ורבי אליעזר.** (13)

וחכמים אומרים: בהמה דקה נקנית גם במשיכה, (14) וכל שכן שנקנית בהגבהה. (15)

גמרא:

דרש רב בקימחוניא: בהמה גסה נקנית במשיכה. בניגוד לדברי משנתנו, ששינונו בה בהמה גסה נקנית במסירה. (16) (17) והגמרא מביאה ששמואל תמה על דברי רב:

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?! (18) 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.**

(19) **ורבי שמעון אומר: זו וזו בהגבהה,** ולא במשיכה ולא במסירה. (20)

ורב סובר שהלכה כדברי חכמים כפי שהוזכרו בברייתא. (21)

מתקיף לה רב יוסף לדברי הברייתא: (22)

אלא מעתה, אם אכן רבי שמעון אמר שבהמה גסה נקנית בהגבהה, (23) 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. (24)

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. (25)

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. (26) ויש אומרים שאף ברשות המוכר כליו של הקונה קונים לו, (27) והרי זה כאילו המוכר נתן את הדבר לרשות הלוקח. (28) והניחה הגמרא שרבי זירא [שאמר הרוצה לקנות פיל מביא ארבעה כלים ונותנם תחת רגליו] דיבר בפיל שעומד ברשות המוכר. (29) ולפיכך הגמרא תמהה: האם **שמעת מינה,** האם נוכל ללמוד מדברי רבי זירא ש**כליו של לוקח** העומדים **ברשות מוכר קנה** בהם **הלוקח,** ותהיה מכאן ראייה 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. (30)

דף כו - א

אי נמי, אופן נוסף לקניית פיל הוא, לקנותו בהגבהה (31) 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. (32)

מתניתין:

המשנה שלפנינו עוסקת בקניני קרקעות ומטלטלין.

קרקעות נקראות במשנה "נכסים שיש להם אחריות", מפני שאדם המלוה חלברו מעות סומך על אחריותו, 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". (33)

א. **נכסים שיש להם אחריות** [קרקעות] **נקנין בכסף**, שנותן הלוקח למוכר את דמי הקרקע או אפילו מקצתם. (34)

וכן **בשטר**, שהמוכר כותב לקונה "שדי מכורה לך".

וכן **בחזקה**, שהקונה מחזיק בקרקע, כגון שנעל את שער השדה, (35) או שגדר אותה, (36) או שפרץ פירצה כל שהיא בגדרה (36*) - כל אחת מהדרכים הללו נחשבת "חזקה". וקונה את הקרקע. (37) ב. **נכסים שאין להם אחריות** [מטלטלין] **אין נקנין** באף אחד מהקנינים האמורים לעיל, **אלא במשיכה**. (38) 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. (39)

ג. בדרך אגב המשנה מביאה כאן דין נוסף כיוצא בזה:

שינוי במסכת שבועות [מב ב]: אין נשבעין על הקרקעות. כלומר: אין מחייבים את האסד להשבע לחברו על קרקע שתובעו. (39*) ובמה דברים אמורים? כשתובע קרקעות בלבד. אבל אדם שתובע מחברו קרקעות ומטלטלין וחייבוהו שבועה על המטלטלין, אזי -

זוקקין גוררים (40) הנכסים שאין להם אחריות [המטלטלין], **את הנכסים שיש להם אחריות** [הקרקות], **להשבע** אף **עליהן** [על הקרקעות]. (41)

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"**. (42)

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?

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. (43)

אבל, במקום שכותבין את השטר, לא קנה הלוקח בכסף לבדו. שמאחר שרגילים לכתוב שטר לא גמר הלוקח בדעתו לקנות עד שיקבל שטר לידי, (44) ועיקר דעתו היא לקנות בשטר. (45), (46) **ואי פריש - פריש**. אם הלוקח התנה בשעת נתינת כסף ואמר: **"אם ארצה יקנה לי כספי ואם ארצה יקנה לי שטרי"**, תנאו מועיל. (47), (48) 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 הדרינתו**. אם אתם המוכרים תרצו לחזור בכס לפני נתינת השטר, לא תוכלו לחזור בכס, מפני שאני יאמר לכם שרצוני לקנות בכסף, ונמצא שהקרקע כבר נקנתה לי.

"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 ראה 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"**. (49) ומאחר שהכתוב קרא לשטר "ספר המקנה", הרי מוכח מכאן שאף השטר בפני עצמו יכול לפעול את קנין השדה. (50)

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** עבודה **דמים**. (51) מפני שהמוכר אינו גומר בדעתו להקנות את השדה עד שיקבל את הדמים. (52), (53)

מתיב רב המנוא סתירה לדברי שמואל מברייתא: דתניא: **"בשטר"** שאמרו במשנתנו, **כיצד הוא?**

כתב לו לחברו **על הנייר או על החרס**, (54) **אף על פי שאין בהם שוה פרוטה**, (55) **"שדי מכורה לך"**, **"שדי נתונה לך"**, הרי זו **מכורה ונתונה**, כפי שיתבאר מיד.

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**. (56) 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", ובמתנה **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.

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. (57), (58) 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 (59), (60) **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!** (61)

שנינו במשנה: **ונכסים שאין להם אחריות אין נקנין אלא במשיכה**.

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"**. (62) ודרשו חכמים מהמילה "מיד" (63) שהכתוב בא לומר שמדובר **בדבר 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. (64)

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!

ומתריצין: **תנא, תקנתא דרבנן קתני**. התנא שנה במשנתנו את קנין המטלטלין כפי שתקנוהו חכמים, שחכמים ביטלו את קנין כסף ואמרו שמטלטלין אינם נקנים אלא במשיכה. (65)

שנינו במשנה: **נכסים שאין להם אחריות** [מטלטלין] נקנין עם נכסים שיש להם אחריות [קרקעות] בכסף בשטר ובחזקה [בקנין אגב]. (66)

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. (67), (68) **איבעיא להו**, הסתפקו בני הישיבה: האם **בעינן צבורים**, האם יש צורך שהמטלטלין הנקנים אגב השדה יהיו מונחים בה, **או לא** צריך שיהיו מונחים בה? (69) **תא שמע**, בוא ושמע ראייה ממשנה שאין צריך שיהיו צבורים:

שנינו במשנה (70): **רבי עקיבא אומר: קרקע, אפילו כל שהוא, נאמרו בה הדינים דלהלן:**

דף כו - ב

חייבת בפאה (71) ובביכורים, (72) וראויה  **לכתוב עליה [על ידה] פרוסבול, (73)** ולקנות עמה נכסים שאין להם אחריות.

ומבואר במשנה שקרקע אפילו כל שהוא קונים עמה מטלטלין בקנין אגב.

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**: (74)
אפשר לקנות מטלטלין אגב קרקע כל שהוא בצבורים בתוכה, **כגון שנעץ בה מחט**.

אמר ליה רב יוסף: קסבתן, צערתי בדבריך! **איכפל תנא לאשמועינן מחט**,
וכי התנא טרח והאריך במשנתו בשביל למדנו את קנייני המחטים?! (74*) 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 ראייה אחרת, מברייתא, שאין צריך שהמטלטלין יהיו צבורים בקרקע שהם
נקנים על ידה:

לדעת חכמים (75) "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:

אמר רבי אלעזר: מעשה במדוני אחד (76) **שהיה בירושלים, שהיו לו**
מטלטלין הרבה וביקש ליתנם במתנה. **ואמרו לו חכמים שאין לו תקנה**
להקנותם **עד שיקנם על גבי** [אגב] **קרקע**, (77) ולא היה לו קרקע.

מה עשה? - **הלך ולקח בית סלע**, קרקע ובה סלע אחד המכסה את כולה, (78) והיה
זה **סמוך לירושלים**. **ואמר כך**:

"החלק הצפוני שבסלע זה יהיה לפלוני, (78*) ועמו מאה צאן ומאה חביות. ודרומו יהיה לפלוני אחר, ועמו מאה צאן ומאה חביות", (79) 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. (80)

עד כאן דברי הברייתא השייכים לעניננו.

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! (81)

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.

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**, (82) 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, (83) **סמוך לירושלים. ואמר: מקום טפח על טפח מקרקע זו, קנוי לפלוני**, (84) **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!?

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!** (85)

אלא, בהכרח מדובר כאן בדמים, ומטבע אינו נקנה בחליפין. (86)

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**! (87) 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, (88) 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 ליתיה למקבל מתנה**, מקבל המתנה איננו כאן, והוא אינו יכול לתת את כליו לנותן המתנה כדי לקנות אותה לעצמו בקנין חליפין. (89)

ומקשינן: (90) 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! (*90) ומדוע אמרו חכמים שאין לו תקנה אלא להקנותם אגב קרקע?

ומתריצין: **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. (91)

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!

ומתריצין: **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 ראייה ממשנה שצריך שהמטלטלין יהיו צבורים בה: שנינו במשנה במסכת מעשר שני: (92) **מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה**, ונוכר רבן

גמליאל שיש לו פירות שאינם מעושרים בביתו, ושכח ולא נתן רשות לאחרים לתרום בטרם יציאתו מביתו, (93) ואסור לחבר להשהות פירות שאינם מעושרים בביתו, (94) שמא יאכלו בני ביתו מהם בעודם טבל. לפיכך, מיהר רבן גמליאל לעשרם בעודו בספינה, (95) עשה: וכך

דף כז - א

אמר להן רבן גמליאל לזקנים: עישור [עשירית מהפירות] **שאני עתיד למוז** [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". (96), (97) המשיך רבן גמליאל ואמר: **ועישור אחר, שאני עתיד למוז** לשם מעשר עני, (98) **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? (99)

ודחינן: לעולם אפשר לומר שאין צריך שהמטלטלין יהיו צבורים בה, ובכל זאת רבן גמליאל בחר להשכיר את מקומו, **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 ראייה 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 (100) **"זכו בשדה זו לפלוני וכתבו שטר"**, כך התכוין לומר: החזיקו בשדה, וזכו בה בקנין חזקה לצורך פלוני, וכתבו לו שטר עליה לראיה בעלמא. (101) לפיכך, אם לאחר שהחזיקובשדה רצה לחזור בו,

חוזר בשטר, בידו לחזור בו מכתבת השטר, אם אמר 'אין רצוני שתהיה לו ראייה בידו'. (102)

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. (103)

[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. (104)

לפיכך, אם לאחר שהחזיקו בשדה בא לחזור בו, **חוזר בין בשטר ובין בשדה**. שהרי מאחר שחוזר מן השטר ממילא לא התקיים תנאו בהקנת 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 בהקנת שטר, שדיניהם חלוקים זה מזה: (105)

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, (106) **כאותה ששנינו** (107) **"כותבים שטר למוכר, אף על פי שאין הלוקח עמו"**, ואינו יכול למסור לו את השטר באותה שעה. (108)

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. **ושמע 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, (109) 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. (110)

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'? (111) **תא שמע** בוא ושמע ראייה 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!**" (112)

ודחינן: **ולטעמיד**, לפי הבנתך, שהמשניות והברייתות הביאו את לשון המקנה ממש, יש להקשות: "**קני**", **מי קתני**? וכי שנינו שהמקנה אמר לאחר: 'קנה' טפח על טפח עבור פלוני? ובודאי אין ספק שצריך לומר לו שיקנה את הקרקע [ועמו מאה צאן]! (112*)

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" (113).

ואם כן, **הכא נמי**, גם במה ששינו "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**. (114) [ב] ובמה שהסתפקנו עתה האם צריך לשון "אגב", נפסק ש"**אגב**" ו"**קני**" (115) **בעינן**. (116) ומביאה הגמרא בעיה נוספת בענין קנין אגב: **איבעיא להו**, הסתפקו בני הישיבה: אדם שבא להקנות לחבירו **שדה במכר, ומטלטלין במתנה, מהו** הדין בזה? האם אפשר להקנות את המטלטלין במתנה אגב הקרקע הנקנית במכר, או שאין המטלטלין נקנים אגב הקרקע אלא אם קניינם שוה? (117)

תא שמע, בוא ושמע ראייה ממשנה שאפשר להקנות מטלטלין במתנה אגב קרקע הנקנית במכר:

שינו 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, (118) **מהו** הדין בזה? האם צריך שהמטלטלין והשדה יקנו דוקא לאותו אדם, או לא? (119)

תא שמע ראייה 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.

[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 **דשאני רבי עקיבא**, רבי עקיבא שונה מאדם אחר, **דהואיל וגבאי** צדקה היה לפיכך **כיד עניים הוה**, ידו כיד עניים, (120) 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. (121)

אמר רבא : לא שנו במשנתנו שמטלטלין נקנים אגב הקרקע כשהחזיק בקרקע, (122) **אלא כשנתן הלוקח את דמי כולן** (123) 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. (124)

תניא כוותיה דרבא, מתוך מה ששנו בברייתא 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 שהלוקח החזיק באחת מהם, קנאם כולם. (125) 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. (126)

דף כז - ב

וממשיכה הברייתא ואומרת: מה שאמרנו בחזקה, שאם החזיק בשדה אחת קנה גם שדה אחרת, ואפילו שדה שאינה סמוכה לה, **במה דברים אמורים?**

דוקא כשנתן לו את דמי כולן. (127) 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, (128) ולפיכך אי אפשר לקנותם אגב קרקע אלא אם כן נתן למוכר את דמי כולם, וכדברי רבא לעיל. (129)

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", (130) מי לא קני!?

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. (131)

ודחינן: **אמרו ליה**: (132) **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. (133) 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. (134)

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. (135)

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". (136)

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:

הבעל מביא עבורה מנחת סוטה, והכהן משקה אותה במי המרים, (137) 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". (138) והאשה עונה "אמן, אמן".

ואז, אם האשה אכן זינתה, בטנה מתנפחת וירכה נופלת, ותמות. (139) 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. (140) ומביאה הגמרא את הפסוק בענין סוטה, לאחר שהכהן משביע אותה בשבועת האלה [במדבר ה כב]: "**ואמרה האשה: אמן, אמן**". (141)

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: (142)

א. "**אמן**" אחד **על השבועה**, על מה שהשביעה הכהן שלא סתה, (143) ו**אמן** שני **על האלה**, הקללה שקיללה הכהן, שאם סתה יתן ה' את ירכה נופלת ואת בטנה צבה.

ב. **אמן** אחד: **אם** נטמאתי **מאיש זה** שיש עדים שנסתרת עמו. (144) ו**אמן** שני: **אם** נטמאתי **מאיש אחר**.

ג. **אמן** אחד: **שלא סטיתי ארוסה**. ו**אמן** שני: **שלא סטיתי נשואה**.

וכן, אם האשה היתה יבמה שנשאת ליבם אומרת: **אמן** שלא סטיתי בעודי **שומרת יבם**, (145) ו**אמן** שלא סטיתי **כנוסה** [לאחר שהתייבמתי ליבם]. (146), (147) עד כאן דברי המשנה במסכת סוטה.

ומוכיח עולא מכך שנשבעת "אמן שלא סטייתי ארוסה ונשואה", שכאן התחדש דין גלגול שבועה: (148)

כי **האי**, אמן זה, על השבועה שמשביעה הכהן שלא שטייתי בהיותי "**ארוסה**", **היכי דמי?** איך מדובר במה ששנינו שהאשה נשבעת (149) שלא סתתה 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, (150) כך נאמר דין שבועת סוטה גם בארוסה. (151)

ולפי זה נצטרך לומר, שהבעל קינא לאשה בהיותה ארוסה, והיא אף נסתרה בעודה ארוסה [כשם ששבועת סוטה בנשואה היא רק באופן שהיה בה קינוי וסתירה]. (152)

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. (153) 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**. (154)

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא?** מדוע הן לא שותות? היות "ואת כי שטית טומאה **תחת אישך**" **אמר רחמנא**. (155) 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 סתתה בהיותה ארוסה בכגון **דקני** [שקינא] **לה** ונסתרה **כשהיא ארוסה**, (155*) **וקא משקי לה** לאחר מכן, **כשהיא נשואה**. (156)

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? (157)

והלא "**וניקה האיש מעון**" **אמר רחמנא**, (158) ומלמד הכתוב הזה שרק **בזמן שהאיש מנוקה מעון** (159) אזי **המים בודקים את אשתו**. (160) אבל, אם לאחר

שנסתרה ונאסרה עליו מדין סוטה בא עליה בעלה באיסור, (161) שאז **אין האיש מנוקה מעון**, בכגון זה **אין המים בודקים את אשתו**. (162)

ולכן, אי אפשר להעמיד את השבועה שלא סתתה בעודה ארוסה באופן שקינא לאשתו ונסתרה בעודה ארוסה ובא להשקותה כשהיא נשואה, כי הרי בודאי בא עליה משנשאה, (163) ובכך עבר איסור, ולא יבדקוה המים היות והבעל אינו מנוקה מעון! (164) ומכח הקושיא הזאת מסיק עולא:

אלא, בהכרח, שלא התחדש דין שבועת סוטה בארוסה כלל. ובמה שנשבעת אמן שלא סטיית 'ארוסה' ונשואה מדובר בשבועה הבאה **על ידי גלגול**, בבעל שקינא לאשתו כשהיא נשואה, (165) ונסתרה, ולא בא עליה לאחר הסתירה. (166) 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. (167) ובכל זאת בידו להשביעה על כך, על ידי גילגול.

והוינן בה: אמנם **אשכחן**, מצאנו שהתחדש דין גלגול שבועה **בסוטה** דהיא דין של **"איסורא"**. אבל **בממונא, מנלן?** מנין לנו שדין גלגול שבועה התחדש אף בדיני ממונות? (168) והלא אין למדים את דיני ממונות מדיני איסורים! (169)

ומשנינן: **תנא דבי רבי ישמעאל** [שנה תנא מבית מדרשו של רבי ישמעאל]: הדבר נלמד בקל **וחומר**:

דף כח - א

ומה בשבועת **סוטה**, שהתורה הקלה עליה, בכך **שלא ניתנה להתבע בעד אחד**, שאם יש עד אחד המעיד עליה שנסתרה לאחר הקינוי אין בעלה יכול לתבעה להשבע, (170) 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, (171) וכי **אינו דין** שנחמיר בו גם לענין **שמגלגלין** בו גלגול שבועה?!

ומכאן שגם בממון התחדש דין גלגול שבועה. (172)

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 (173) 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". (174)

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. (175) 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:

"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 (176) 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. (177)

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? (178)

ומשינין: 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": (179)

מה, כמו שבשבועה האמורה בפנים עשה בה הכתוב **ספק כודאי**, שמגלגלין בה שבועה על טענת ספק כאילו היא ודאי (180), אף שבועה האמורה בחוץ, עשה בה הכתוב **ספק כודאי**. וכשם שמגלגלין שבועה בממון על טענת ודאי, כך מגלגלין על טענת ספק. (181)

עד כאן ביארה הגמרא את מקור דין גלגול שבועה.

ועתה הגמרא מבארת עד כמה גדול כוחה של גלגול שבועה:

שינונו 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?

ומשינין: **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 (182), ואין נשבעין על עבדים כנענים. (183) 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 (184)].

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 (185) בעונש שהוא מידה כנגד מידה, שהואיל וזילזל בכבוד בן ישראל, אף אחרים יזלזלו בכבודו. (186)

[ב] הקורא לחברו **'ממזר'** - **סופג את הארבעים.** לוקה ארבעים מכות מדרבנן, והוא עונש פחות חמור מנידוי. (187)

[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. (188)

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? (189) ומתרצינן: **אלא, אמר רבא:** יש לפרש את דברי רב יהודה אמר רב דלעיל (190) 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 (191)].

ומדברי רבא מוכח, שהתובע את חברו ואומר שהוא עבדו העברי, אין נשבעין 'עיקר שבועה' על טענה זו, (192) 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, (193) 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:

הרי בודאי עבד עברי אינו קנוי לאדונו כשורו וחמורו, 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 אית 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 (195) [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. (196)

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.

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". (197)

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. (198) 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. (199)

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.

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 חליפין].

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. (200)

המשנה הוצרכה להשמיענו שקנין חליפין נוהג גם במטבע, (201) מפני שאם הקונה נתן את המטבע בתורת קנין כסף הוא לא קנה את המקח עד שימשוך. (202) 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. (203) (204) ומבאר התנא: **"כיצד"?**

[ובפשטות, שאלת "כיצד" מתייחסת לרישא, וכך שואל התנא: כיצד מטבע נעשה חליפין? 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 (205) נחלקו אמוראים אם מטבע יכול לפעול קנין חליפין: יש אומרים שמטבע יכול לפעול קנין חליפין, ויש אומרים שאינו יכול. (206)

ונפסק להלכה, שמטבע אינו יכול לפעול חליפין. (207) והגמרא מקשה על כך מדברי משנתנו:

והוינן בה: **חליפין, מאי ניהו?** קנין החליפין שהוזכר בתחילת המשנה, במה נעשה? הרי **במטבע** הוא נעשה! (208)

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]. (209)

דף כח - ב

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 באונסי החליפין.

והתנא בא להשמיענו כי על אף שנאמר "נעלו", שהיא חשובה ככלי, בכל זאת אין אומרים שחליפין נעשים דוקא בכלים, אלא אפילו מטלטלין אחרים, שאינם כלים, יכולים לפעול קנין חליפין. (210)

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, (211) 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. (212)

[ב] **פירות נמי עבדי** [עושים] **חליפין**. (213)

כלומר, על אף שבענין חליפין נאמר "נעלו", דהיינו כלי, בכל זאת אפילו דבר שאינו כלי גם הוא עושה חליפין. (214) [והכתוב נקט "נעלו" לדוגמא בלבד].

"כיצד? החליף בשר שור בפרה, או בשר חמור בשור - כיון שזכה זה בבשר השור, נתחייב חברו באונסי החליפין".

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. (215)

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.

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. (216) ולפיכך אי אפשר לפעול בהם קנין חליפין לדעת רב נחמן. וכל שכן בשר שור או חמור, שאינם ראוי לשום מלאכה, בודאי שאינם 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, (217) בכל זאת, **יש דמים שהן** [יוצאין מן הכלל, והם קונים] כאילו 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 זו, ומשך את השור והתחייב לשלם תמורתו מאה זו.

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 זו, או חמשים.

חזר שמעון ואמר לראובן: המעות שאתה חייב לי, דהיינו, דמי השור, נתונים לך עבור הפרה.

ובאותה שעה, נקנתה הפרה לשמעון בקנין כסף. (218) למרות שבדרך כלל קנין כסף אינו מועיל במטלטלין.

והוינן בה: **מאי טעמא?** מדוע הפרה נקנית בקנין "כסף"? והלא קנין כסף אינו מועיל במטלטלין!

ומשינן: 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, (219) ולפני שהקונה יספיק למשוך את החיטים ולהכניסים 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. (220)

ולפיכך אמרו חכמים שמעות אינן קונות את המטלטלין לגמרי, (221) אלא יכול כל אחד מהם לחזור בו עד המשיכה. ולפיכך המוכר יטרח ויציל את החטים מן הדליקה. (222) עד כאן דברי רבי יוחנן. (223) 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. (224) 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 לחלק בזה בין מילתא דשכיח למילתא דלא שכיח. (225) 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. (226)

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! (227)

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"?

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. (228)

ואילו **בהדיוט** שנתן מעות בעד בהמה, **לא קנה עד שימשוך**. (229)

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. (230), (231)

דף כט - א

ואילו **בהדיוט**, אדם שאמר "שור זה נתון לפלוני [הדיוט]", **לא קנה** 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, (232) כך רשות הגבוה קונה אפילו באמירה בלבד, בלא שום קנין נוסף. (233)

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 ועמד במאתים**. נותן להקדש **מאתים**.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא?**

משום שאין הקדש קונה או מוכר אלא בקנין כסף ולא במשיכה. שנאמר בהקדש **"ונתן הכסף וקם לו"**. (234) 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 מאתיים, ולא הספיק לפדותו עד שהוזל ועמד במנה**, גם כן **נותן להקדש מאתיים**, כפי שהיה שוה בשעת המשיכה.

ומבאר הגמרא: **מאי טעמא?** מדוע הוא משלם מאתיים? 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 מאתיים 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. (235) עד כאן הברייתא דיברה באדם שמשך חפץ מן ההקדש לפני ששילם את דמיו. ועתה הברייתא דנה באדם ששילם להקדש בעד חפץ לפני שמשכו:

א. **פדאו** מן ההקדש [על ידי שנתן לגזבר את דמיו] בעודו שוה **מאתים, ולא הספיק למושכו** מרשות הקדש **עד שהוזל ועמד במנה, נותן מאתיים**.

ומבאר הגמרא: **מאי טעמא?**

משום שהקדש קונה בכסף, שנאמר: **"ונתן הכסף וקם לו"**. ובשעת נתינת הכסף החפץ היה שוה מאתיים. ועליו לשלם את שויו בשעת הקנין.

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! (236)

ומתצינן: 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" (237)?! 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. (228)

מתניתין:

משנתנו מבארת באיזה מן המצוות נשים חייבות ובאיזה מהן נשים פטורות. (229) 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.**

ג. **וכל מצות 'עשה' (230) 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 מהמצוות דלהלן, שלמרות שהן מצות 'לא תעשה', בכל זאת נשים פטורות מהן:

א. **"בל תקיף"** - המצוה שלא להקיף את פאת הראש (231).

ב. ו"בל תשחית" - המצוה שלא להשחית את פאת הזקן (232).

ג. ו"בל תטמא למתים" - המצוה שנאמרה בכהנים שלא יטמאו בטומאת המת. (233)

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, מניין לי שגם היא חייבת במורא אביה ואמה?

תשובתך, מאחר שהכתוב מדבר ל"איש", היה ראוי לומר "איש אביו ואמו תיראו" [בלשון יחיד]. למה נאמר "תיראו" [בלשון רבים]?

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: (234)

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 ממלד 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 ממלד 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. (235)

עד כאן דברי הברייתא. (236)

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. (237)

שנינו בברייתא: **האב חייב בבנו למולו, והתבאר במשנתנו שרק האב חייב בכך ולא האם.**

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. (238)

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". (239)

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? (240)

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, צוה
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 צוה 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?

יש ללמוד זאת מהברייתא דלהלן: **תנא דבי רבי ישמעאל, שנה תנא שלמד בבית**
מדרשו של רבי ישמעאל: כל מקום שנאמר בתורה לשון "צו", (241) 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 צוה ה' והלאה**
לדורותיכם". מכאן שכל מקום שנאמר לשון ציווי היינו מאותו היום והלאה לדורות.

ומאחר שבענין מילה נאמר "צוה" 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 ב]: **"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 (242). [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 (243) מצווה לפדות את אחרים, וכל שאינו מצווה לפדות את עצמו, אינו מצווה לפדות את אחרים**. ואשה אינה מצווה לפדות את עצמה, (244) 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**. (245)

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, (246) 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 - ב

אך, רבי ירמיה ביאר את דברי רבי יהודה בדרך אחרת: **אמר רבי ירמיה: הכל מודין, שכל היכא**  **דליכא**, בכל מקרה שאין לאדם נכסים אלא

בשיעור **חמש סלעים** בלבד, אזי בודאי **הוא קודם לבנו**.

מאי טעמא? - משום **שמצוה דגופיה עדיפא**, המצוה שבגופו עדיפה.

וכי פליגי, כל אשר נחלקו, הוא **היכא דאיכא**, בכגון שהיו לו קרקעות בשווי עשרה סלעים, ומכר (247) קרקע בשווי חמש סלעים לפני שנולד בנו, ונמצא שיש עכשיו לפניו **חמש משועבדים**, (248) ועוד היו בידו **חמש בני חורין**, נכסים השוים חמש סלעים שהיו בידו [ולא מכרם לאחרים].

ונחלקו חכמים (249) 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. (250), (251)

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, (252) הרי הוא חשוב כמלוה הכתובה בשטר, ונגבה מנכסים משועבדים.

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. (253)

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 בידו 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 כדן! שהרי הנכסים שבידם משועבדים רק לפדיון עצמו והיה בידו לפדות את עצמו מהנכסים שבידו בלא לגרום שיגבו את פדיונו מהם! (254)

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. (255)

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 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 לשתייהן. (256) איזו מהן קודמת?

תנא קמא אומר: **פודה עכשיו את בנו, ואחר כך**, כשיזדמן לו ממון, (257) **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 יוכל לקיימה אחר כך. (258) **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"**. (259) ומסדר הפסוק משמע שקודם כל אדם צריך לפדות את בנו ורק אחר כך לעלות לרגל. (260)

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, (261) מנין **שחייב לפדות את כולן**, למרות שהם אינם בכורים לגביו?

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" (262), דהיינו בן היוצא ראשון מרחם אמו, ומכאן שהכל תלוי באם ולא באב!

ומתריצין: **מהו דתימא**, שמא היית אומר, **נילף** נלמד את הגדרת "בכור" בענין פדיון הבן, בגזירה שוה של **"בכור" "בכור" מנחלה**.

בענין פדיון הבן הוזכר 'בכור', (263) וגם בענין ירושת הבכור נאמר 'בכור': (264)

מה להלן, בענין נחלה, נאמר שהבכור הוא **"ראשית אונו"** של האב, (265) שלענין נחלה הכל תלוי באב ולא באם, כיוצא בזה **אף בכור שהוזכר כאן**, בפדיון הבן, היינו **ראשית אונו** של האב. (266)

קא משמע לן, בא הכתוב והשמיענו 'כל' בכור בניך תפדה, ללמד שפדיון הבן תלוי באם. (267)

שנינו בברייתא: האב חייב בבנו **ללמדו תורה**.

ומבאר 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 מבאר הגמרא מנין למדה משנתנו שהאשה אינה מצווה ללמד את בנה תורה:

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]. (268) ומאחר ששני הדברים נלמדים ממילה אחת, יש להשוותם זה לזה, ולפיכך, **כל שמצווה ללמוד בעצמו** [ולמדתס'] **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?** מנלן הא גופא שאין האשה מצווה ללמוד תורה בעצמה?

ומשנין: **דכתיב** בפסוק הזה "ולמדתס", ואפשר לקרוא זאת בשני אופנים: א. **'ולמדתס'**. ב. **'ולמדתס'**. ויש להשוותם זה לזה לענין דבר נוסף: **כל שאחרים** [האב] (269) **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**. (270)

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, (270*) איזה מהם קודם?

הוא קודם לבנו.

רבי יהודה אומר: אם בנו זריז וממולח, ותלמודו מתקיים בידו, אזי **בנו קודמו**. (271)

ומביאה הגמרא מעשה ברב אחא בר יעקב, שסבר שהלכה כרבי יהודה: (272)

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, (273) וכוחו של אותו מזיק היה גדול עד כדי כך, **דכי הוּו עיילי בתריין, אפילו ביממא הוּו מיתזקי**, כאשר היו נכנסים שני תלמידים אפילו ביום היו ניזוקים ממנו.

וכאשר בא רב אחא, **אמר להו אביי לתלמידיו: לא ליתב 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 שיעשה נס ויהרוג את המזיק. (274)

ובאמת כך היה. **על**, נכנס רב אחא לבית המדרש, **בת ולן בהווא 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.

אמר להו רב אחא לתלמידי אביי למחר: אי לא איתרחיש ניסא, סכינתין! לולא שהתרחש לי נס, סיכנתם אותי. (275) הגמרא מביאה ברייתא נוספת, שנאמרה בסמוך לברייתא שהבאנו לעיל [״הוא ללמוד ובנו ללמוד״]. (276)

תנו רבנן: אדם שמוטלות עליו שתי מצוות: **ללמוד תורה, ולישא אשה**, קודם כל **ילמוד תורה, ואחר כך ישא אשה**. (277)

ואם אי אפשר לו בלא אשה מפני שיצרו מתגבר עליו, (278) אזי, קודם כל **ישא אשה, ואחר כך ילמוד תורה**.

אמר רב יהודה: אמר שמואל: הלכה: נושא אדם אשה כדי שלא יבואו ללבו הרהורי עבירה, (279) **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 (280) 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 יהיו מוטלים עליהם ויבטלום מתלמודם, לפיכך עדיף להם ללמוד תורה לפני שישאו אשה. (281) ועתה הגמרא מבארת באיזה גיל אסור לאדם להתעכב מלישא אשה: (282)

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. (283)

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 - א

ואי נסיבנא מארביסר, **הוה אמינא לשטן: גירא בעיניך!** אילו הייתי מתחתן בגיל ארבע עשרה, (*283) הייתי יכול להתגררות בשטן ולומר לו "חץ בעיניך", (284) ולא הייתי ירא שמא יחטיאני. (285), (286)

והגמרא חוזרת ועוסקת במה ששנינו בברייתא שאדם חייב ללמד את בנו תורה: (*286)

אמר ליה רבא לרבי נתן בר אמי: אדידך על צוארי 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 ושתיים שנים.

וחד אמר: מתמני סרי [משמונה עשרה] **ועד עשרים וארבעה**.

עד היכן, עד כמה גדול החיוב שחייב אדם ללמד את בנו תורה?

אמר רב יהודה אמר שמואל: עד כגון זבולון בן דן, (287) **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.

ואמר על כך רבא: מקרא שהוזכר כאן **זו תורה** בלבד, ולא נביאים או כתובים. (288)

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**. (289), (290) 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 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**. (291)

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, מניין?** מניין 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"? (292)

הכתוב הזה בא למעט, **"בניכם" ולא בנותיכם**. ללמדנו שאין אדם מצווה ללמד את בתו תורה. (293)

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 (294) תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני. (295) **שנאמר: "והודעתם לבניך ולבני בניך", וסמיך ליה ומיד בסמוך נאמר "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בח ורב"**.

וסמיכות הכתובים באה ללמדנו שמעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני.

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** והוליד 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, (296) 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"? (297)

אל תקרי "ושננתם" אלא "ושלשתם". כלומר: לעולם ישלש אדם שנותיו. בשליש מהם יעסוק בתורה, שלישי במשנה, ושליש בתלמוד. (297*)

ומיד תמהינן: כיצד אדם יכול לדעת כמה זמן הוא שלישי 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. (298)

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 (299)] היא חציין של אותיות של ספר תורה, כלומר: כשנספור את האותיות שבספר תורה, נמצא שהאות ו' דגחון עומדת בחצי מספרן. (300)

המילים "דרש דרש" [ויקרא י טז] הן בחציין של התיבות שבספר תורה.

הפסוק "והתגלח" [ויקרא יג לג] הוא בחציים של פסוקים. וכן, נאמר [תהלים פ יד]: "כרסמנה חזיר מיע ר".

האות עי"ן ד"יער" היא בחציין של האותיות (301) 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 (302): 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 (303)] עד שהביאו ספר תורה ומנאום!?

אמר ליה רב יוסף: אינהו, בדורות שלפננו היו בקיאי ב'חסירות' ו'יתירות', (304) לפיכך היה בידם למנות את האותיות שבספר תורה, אבל אנן, לא בקיאינן. ולפיכך איננו יכולים למנות את מנין האותיות שבספר תורה בדיוק.

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 (305) מחלקים את הפסוק שלפנינו לשלשה פסוקים:

"ויאמר ה' אל משה, הנה אנכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך. וגם בדך 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. (306)

יתר עליו ספר תהילים בשמונה פסוקים. (307)

חסר ממנו ספר דברי הימים בשמונה פסוקים.

תנו רבנן: המילה **"ושנתם"** (308) באה ללמד, **שיהו דברי תורה מחודדים בפיו**. (309) כלומר: חזור עליהם ושנן אותם, ובדוק בעומקם, עד **שאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו תשובה לאחר הגמגום, אלא אמור לו תשובה מיד**.

דף ל - ב

שנאמר (310) [משלי ז ד]: **"אמור לחכמה אחותי אתי וגו'**. כלומר: החכמה היא כינוי לתורה, והכתוב אומר שתהיה בקי בתורה כשם שהנדך בקי בכך שאחותך אסורה עליך באיסור עריות. (311)

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. (312)

ואומר [תהילים קכז ד]: **"כחצים ביד גבור כן בני הנעורים"**, תלמידיו של אדם הקרויים בניו, שנונים בדברי תורה כחצים שביד הגבור. שנלחם בהם עם אויביו. (313)

ואומר [תהילים קכ ד]: **"חצי גיבור שנונים"** ומכאן שחיצים שהוזכרו בכתוב מרמזים על שנינות וחידוד. (314) וכיוצא בזה הכתוב **אומר** [שם מה ו]: **"חציך שנונים עמים תחתיך יפלו"**, וגם מכאן אנו למדים שחצים מרמזים על שנינות וחידוד. (315)

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. (316)

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** (317) **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 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 (318) 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**". (319) 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, (320) 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 בד, 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**". (321) וכיון שהגמרא דיברה על תשוקתו של יצר הרע, הגמרא מביאה כמה מאמרים בענין זה:

תנו רבנן: קשה יצר הרע, עד כדי כך שאפילו יוצרו קראו "רע". שנאמר
[בראשית ח כא]: **"כי יצר לב האדם רע' מנעוריו"**. (321*)

אמר רב יצחק: יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום [מנסה כל יום מחדש
להחטיאו (322)]. **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 (323) **ומבקש**
להמיתו. שנאמר [תהילים לו 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 אחריד לבית המדרש ללמוד תורה. ואז, אם אבן הוא, נימוח. ואם**
ברזל הוא, מתפוצץ. נמס מאש התורה וניצוצות ניתזים ממנו. (324)

והתנא מביא מקור לדבריו:

"אם ברזל הוא מתפוצץ", **שנאמר** [ירמיה כג כט]: **"הלא כה דברי כאש נאום ה',**
וכפטיש יפוצץ סלע". ומאחר שדברי תורה (325) נמשלו כאן לאש, הרי אש ממיס את
הברזל עד שניתזים ממנו ניצוצות. (326) **"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. (327)

עד כאן הגמרא הרחיבה את הדיבור במה ששינו שהאב חייב בבנו ללמדו תורה, ועתה
הגמרא מבארת את המשך הברייתא:

שנינו בברייתא: האב חייב בבנו להשיאו אשה.

והוינן בה: **מנלן**, מנין למדנו זאת?

ומשינין: **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. (327*)

אלא, אבל קשה: כיצד הכתוב מצוה את האדם לתת את בתו לאיש, וכי **בתו בידו היא?!?** והלא אין דרך אשה לחזר אחר האיש! (328) (329)

ומתרצינן: **הכי קאמר**, כך התכוין הכתוב לומר: **ניתן לה מידי, ולבשייה** (330) **ונכסייה, כי היכי דקפצו עלה אינשי**. מצוה על האב לתת לבתו ממון, וכסות ללבוש ולהתכסות בה כדי שאנשים יחזרו אחריה. (331)

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 לפרש שהכתוב מדבר על התורה, שנמשלת כאן לאשה. (332)

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**. (333)

ואם נאמר ש'אשה' שהוזכרה כאן **תורה היא**, יש ללמוד מהכתוב, **כשם שחייב אדם בבנו ללמדו תורה, כך חייב ללמדו אומנות**. (334) 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". (335)

עוד שנינו בברייתא: **רבי יהודה אומר: כל שאינו מלמדו אומנות מלמדו ליסטות**.

ותמהינן: (336) **"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
תנא קמא? (337)

ומתרצינן: **איכא בינייהו דאגמריה עיסקא**, יש נפקא מינה ביניהם באדם שלימד
את בנו להתעסק בסחורה:

לדעת תנא קמא, החיוב ללמד אומנות נלמד מ"ראה יחיים' 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. (337*)

עד כאן הגמרא פירשה את דברי הברייתא שעוסקת במצות שהאב חייב לעשות לבנו.
וברייתא 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 (338), אך הגמרא דוחה זאת:

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! (339)

ומשנין: **אמר רב יהודה: הכי קאמר**, כך התכוין התנא לומר: **כל מצות האב המוטלת על הבן לעשות לאביו**, דהיינו כיבוד האב (340) ומוראו, (341) **אחד אנשים ואחד נשים חייבין**.

תנינא להא, דתנו רבנן, לאור מה שביאר רב יהודה במשנתנו. יש סיוע ממשנתנו לדברי הברייתא דלהלן. (342)

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 תיראו" [בלשון יחיד], ולמה נאמר "תיראו" בלשון רבים? אלא, **כשהוא אומר 'תיראו'** [בלשון רבים] **הרי כאן שנים**, כלומר: איש ואשה. ומכאן שאף האשה מצווה לירא 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. (343), (344) והגמרא מרחיבה בענין מצות כיבוד אב ואם ומוראם:

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 **שהשואה הכתוב את כבוד אב ואם לכבוד המקום**. (345)

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 **שהשואה 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"**. השואה 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 שששתן שותפין בו ביצירתו. (346)

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. (347)

דף לא - א

תניא: רבי אומר: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שבן מכבד את אמו יותר מאשר את אביו, מפני שאמו  **משדלתו בדברים, מפתה אותו בלשון רכה. לפיכך הקדים הקב"ה את כיבוד אב לכיבוד אם** שנאמר "כבד את אביך", ואחר כך נאמר "ואת אמך".

וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהבן מתיירא מאביו יותר מאמו, מפני שאביו מלמדו תורה. (348) **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: כל העובר עבירה בסתר, הרי הוא כאילו דוחק את רגלי השכינה. (349)

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. (350)

רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי, לא היה הולך ארבע אמות בגילוי ראש. (351) 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?**

אמר ליה: הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך, מפני שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך. שהרי אשה חייבת בכבוד בעלה. (352)

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, (353) 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 לתרנגולים שיבואו לשתות.

ורבי יהושע ענה לו כך מפני ששאל את שאלתו כאילו היא נוגעת הלכה למעשה. ומכל מקום התכוין לומר שכבוד אביו ואמו שוה, (353*) ולפיכך איזה מהם שירצה יקדים. (354) 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?

"מאמר פיך" לא נאמר כאן, אלא "אמרי פיך" בלשון רבים, (355) ולכן יש לדרוש את הכתוב כך:

בשעה שאמר הקב"ה במעמד הר סיני: (356) "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. (357)

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. (358)

בעו מיניה [שאלו] מרב עולא: עד היכן מצות כיבוד אב ואם? (359)

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.
(360)

ואגב שהביאה הגמרא את מאמר רבי חנינא "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה", מביאה הגמרא מעשה ברב יוסף שהיה סומא [עירור], ונחלקו רבי יהודה וחכמים (361) אם סומא חייב בקיום המצוות או פטור מהן [כדלהלן], ורב יוסף הסתפק כמי 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. (362) ולפיכך, **הוה אמינא** הייתי רגיל לומר:

מאן דהוה אמר לי, מי שיבוא ויאמר לי הלכה כרבי יהודה שסומא פטור מן המצוות, (363) אזי בזכותו **עבידנא יומא טבא לרבנן**, אעשה סעודה לתלמידים. **דהא לא מיפקידנא, והא עבידנא.** שהרי אני אינני מצווה במצוות ובכל זאת הנני מקיימם. (364) 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 (365)], **של זהב, שהיה רקום בחוטי**

זהב, והיה יושב בין גדולי רומי, ובאתה אמו, וקרעתו ממנו, וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו, ולא הכלימה. (366)

והגמרא מביאה עתה מאמרים נוספים בענין מצות כיבוד אב ואם ומוראם :

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. (367) ומאידך, **יש אדם שמטחינו בריחים,** מעביד את אביו בעבודה קשה כטחינה בריחיים,

דף לא - ב

ומעשהו **מביאו לחיי עולם הבא,** מפני שמכבדו בדברים טובים וניחומים. כעין המעשה דלהלן:

מעשה באדם שציווהו 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 תחתיד לעבודת המלך, שאי אפשר לדעת מה יבוא בסופה, אם בזיון, עדיף לך לטחון בריחיים, ואם מלקות, ודאי עדיף לך לטחון בריחיים. (368)

ומביאה הגמרא מאמר נוסף:

אמר רבי אבהו: כגון אבימי ברי [בני] קיים מצות כיבוד כהוגן.

ומבארת הגמרא: כיצד?

חמשה בני סמכי, בניים שסמוכים על שולחנו, (369) **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.

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. (370)

אמר שאל ליה רב יעקב בר אבוה לאביי: כגון אנא, אני שאהוב לאבי, ויקר לאמי, דעד דאתינא מבי רב, שלפני שאני חוזר מהשיבה, 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, (371) דכל אימת דהוה בעיא למיסק לפוריא, גחין, וסליק לה. בכל פעם שהיתה רוצה לעלות על מטתה, היה רבי טרפון מתכופף, והיתה עולה על גבו. וכל אימת דהוה 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 מהכיבוד שחייבה התורה. שהרי, כלום זרקה ארנקי בפניך לים ולא הכלמתה על כך?! והלא בכלל מצות כיבוד נכלל גם זה! (372)

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". (373)

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!

ומתריצין: **ההיא אם, מרבינתיה הואי**. לא היתה זו אמו, אלא אומנתו שגידלתו היתה.

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. (374)

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, (375) **הדר אתא**, אחר כך חזר לפני רבי יוחנן.

ורבי יוחנן היה סבור שדעתו של רב אסי לחזור למולדתו בבל, (376) ולא לצאת לכבוד אמו התכוין. (377)

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 לקוברת בארץ ישראל.

אמר: אי ידעי, לא נפקי! אילו הייתי יודע שהיא מתה, לא הייתי יוצא לחוץ לארץ לקראתה. (378)

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?** (379)

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 בתוך **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 **התורגמן אינו משנה לא את שם אביו ולא את שם רבו**.

ומיד הגמרא תמהה: "שם אביו" שהוזכר בענין המתורגמן, **אבוא דמאן**, אביו של מי הוא?

אילימא, אם נפרש כפשטות הלשון, שהברייתא מדברת על **אבוא 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.

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 מורי". ואילו **אמוריה**, מתורגמנו **אמר: הכי כך אמר רב אשי**.

תנו רבנן :

איזהו מורא שהוזכר בתורה, (379*) **ואיזהו כיבוד** שהוזכר בתורה? (380)

מורא - היינו, שהבן **לא עומד במקומו**, במקום המיוחד לאביו לעמוד ולהתייעץ שם עם זקני העיר. (381)

ולא יושב במקומו המיועד לו להסב בו בביתו. (382), (383)

ולא סותר את דבריו. (384)

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. (388) 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. (389)

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, (390) מפני שפירות המעשר שייכים לעניים, ואינם שלו כלל. (391)

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 ראייה למאן דאמר שחייב כיבוד אב אינו אלא מממון האב.

ודחינן את הראייה: 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.

ומקשינן: **אי הכי**, אם אכן מדובר כאן בהעדפה, תיקשי **היינו דקתני עלה**, על מה ששנינו בהמשך אותה ברייתא: (392)

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! (393)

ומתרצינן : למרות שמדובר כאן להעדפה, **אפילו הכי זילא ביה מילתא**, מגונה הדבר שכן אינו נותן את מזונות ההעדפה לאביו מממונו אלא מממון עניים. (394) **תא** בוא **שמע** ראייה 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 להכלימו, שהרי אינו מצווה לכבדו מממונו (395).

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. (396)

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 אאיסור "לפני עור לא תתן מכשול"**, (397) 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. (398)

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, (399) לפיכך אי אתה רשאי להמיתם בשריפה.

אמר ליה רב יהודה בריה : (400) מאחר שאתה שונה "הנשרפים בנסקלים", משמע שעמדו לפנינו כמה נסקלים, ואחד מן הנשרפים פרש והתערב בהם. נמצא שהרוב הם נסקלים. (401)

אך, **לא תיתנייה הכי**, אל תשנה כך! שהרי יש להקשות על דבריך :

מאי איריא, מדוע הוצרך רבי שמעון לומר שהשריפה חמורה? והלא אפילו אם נאמר ששריפה וסקילה שוות בחומרתן, (402) **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 ידונו 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 ניהו!**

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 **שריפה חמורה** ולפיכך ידונו בסקילה כדי להקל עליהם, **לא** הקלת עליהם, אלא אדרבה! אתה מחמיר עליהם, שהרי **סקילה חמורה** משריפה! (403)

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 ומצער! (404)

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. 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. (405)

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". (406)

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, (407) 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. (408)

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 לכבודו.

אך, **הרב שמחל על כבודו, אין כבודו מחול, ותלמידו חייב לכבודו.** (409)

ורב יוסף אמר: אפילו הרב שמחל על כבודו, כבודו מחול. שנאמר [שמות יג כא]: **"ויי' הולך לפניו יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך. ולילה בעמוד אש להאיר להם"**. ומאחר 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, (410) שהרי הם שייכים לו.

דף לב - ב

ואילו **הכא**, בענין מחילת רבו, וכי **תורה דיליה היא!!** וכי התורה שלמד שייכת לו?! והלא הכבוד שצריך לכבודו 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". (411)

ומאחר שהתורה שלמד נחשבת תורתו, בידו למחול על כבודו.

ומקשה הגמרא: **איני!** איך אפשר לומר כן?

והא רבא משקי בי הלולא דבריה, רבא היה משקה לאורחים בחתונת בנו, **ודל ליה כסא**, והגביה את הכוס (412) **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 מחול, אם כן, מדוע הקפיד על רב מרי ורב פנחס? והלא היה משקה אותם, ומכאן שמחל על כבודו, (413) וכבודו מחול!

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? (414)

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. (415)

מיתבי, סתירה מברייטא:

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?!

אמר ליה: מצינו גדול ממנו ששמש אחרים. שהרי אברהם אבינו גדול הדור היה, (416) 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! (417)

ושמא תאמרו: כמלאכי השרת הם נדמו לו ולפיכך אין זה פחיתות כבוד עבורו.

אין הדבר כן, שהרי לא נדמו לו אלא לערביים. (418) ואף על פי כן היה אברהם עומד ומשמש.

ואם כן, וכי אנו לא יהא רבן גמליאל ברבי [הנשיא] עומד ומשקה עליהן?!

אמר להם (419) רבי צדוק: עד מתי אתם מניחים כבודו של מקום [הקב"ה] ואתם עוסקים בכבוד הבריות? (420)

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? (421)

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.

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. (421*)

שנאמר [דברים יז טו]: **"שום תשים עליך מלך"**. הכתוב כפל את לשונו ["שום תשים"] כדי להזהיר את ישראל ששימו 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. (422), (423)

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. (424) **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. (425) וכשם ש"זקני ישראל" המוזכרים כאן הם חכמי ישראל, כך "והדרת פני זקן" היינו פני חכם. (426) **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. (427), (428)

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. (429)

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. (430)

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".**

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.
(431) ואפילו מפני זקן אשמאי. (432)

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?

ומתריצין: איכא בינייהו יש הבדל ביניהם ביניק וחכים, בצעיר חכם. (433) 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.

והגמרא מבארת את דעת רבי יוסי הגלילי:

ומקשינן: מאי טעמא דרבי יוסי הגלילי? מדוע רבי יוסי הגלילי מוציא את המקרא מידי פשוטו לגמרי?

ומתריצין: 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. (434)

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. (435)

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?

ומתרצינן: תנא קמא יטען: **אי סלקא דעתך**, אם יעלה בדעתך לומר **כדקאמר רבי יוסי הגלילי**, **אם כן** קשה:

דף לג - א

נכתוב רחמנא  "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]. (436)

והגמרא מבארת את המשך הברייתא:

אמר מר בביריתא: **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, (437) 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**.

מכאן אמרו חכמים: אין בעלי אומניות העוסקים במלאכת אחרים (438) רשאים לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקין במלאכתם. (439) 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? (440), (441)

ומתרצינן: **אמר רבי יוחנן: דוקא מפניהם** של מביאי ביכורים, בעלי אומניות היו **עומדים** לכבדם, כדי שיהיו רגילים לבוא, (442) 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 (443), **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, ולא דוקא במביאי הביכורים. (444)

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

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. (445), (446)

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 חמשות מספר תהילים, את מדרש אגדותיו (447) **ולא עמד מפני!** (448)

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 שלישי** [שני חלקים של שלישי הספר] **שניתי לו בתורת כהנים** (449) **ולא עמד מפני**.

ואמר לו רבי: שמא בהן, באותן ברייתות ששנית לו, היה **יושב ומהרהר**, (450) 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. (451)

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 ברבי 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.

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. (452)

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?** (453) **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. (454), (455)

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.**

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. (456) שנינו בברייתא: **רבי שמעון בן אלעזר אומר: מנין לזקן שלא יטריח? תלמוד לומר: "זקן ויראת"**.

אמר אביי: נקטינן קבלה יש בדינו, דאי מקיף, חיי. שאם החכם מאריך על עצמו את הדרך, ומקיף את הציבור כדי שלא להטריחם לעמוד, בזכות זאת הוא מאריך ימים.

אביי היה מקיף את הצבור. וכן רבי זירא היה מקיף. (458)

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. (459)

ואפילו איסי בן יהודה לא הצריך לקום מפני זקן אשמאי אלא כשהוא מישראל, אבל זקן גוי אינו נכלל במצות "מפני שיבה תקום". (460)

ובכל זאת, **רבי יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי, היה עומד מפני זקני הגויים, מפני שאמר: כמה הרפתקי עדו עליהו דהני. כמה מאורעות עברו עליהם, וראו הרבה ניסים ומופתים. (461)**

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. (462)

אביי יהיב ידא לסבי, אביי היה מושיט ידו לזקני הגויים (463) כשעברו לפניו, כדי שישענו עליו. (464)

רבא משדר שלוחיה, היה שולח שלוחים לפשוט להם יד, אבל הוא בעצמו לא עשה כד.

וכן, **רב נחמן משדר גוזאי, היה שולח את משרתיו להושיט להם יד, (465) אבל לא עשה כד 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 - ב

אמר רבי אייבו: אמר רבי ינאי: 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. (466) הלכך, מי שעמד בפני רבו בשחרית אינו רשאי לעמוד מפניו אלא בערבית בלבד. (467), (468)

מיתיבי סתירה לדברי רבי אייבו מהברייתא דלעיל:

שנינו בברייתא: רבי שמעון בן אלעזר אומר: מנין לזקן שלא יטריח? תלמוד לומר "זקן ויראת".

ואי אמרת שאין עומדים מפני הרב אלא בשחרית 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 בשחריתו 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 (469) "כי לקח טוב נתתי לכם תורתני". (470) 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. (471)

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?

ומתרצינן: **רבי אלעזר** גזירה שוה "**פני פני**" **גמר**, למד. נאמר כאן: "אשר איננו ירא מלפני האלהים". ונאמר בענין קימה: "מפני שיבה תקום, ויראת". לפיכך, מורא האמור כאן הוא מורא של קימה. (472)

איבעיא להו, הסתפקו בני השיבה: **בנו והוא רבו**, בן שהוא רבו של אביו, **מהו דינו** לענין **לעמוד מפני אביו?**

תא [בוא] **שמע** ראייה שצריך לקום לאביו:

דאמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא, חריף! **קום מקמי אבוך**, קום מפני אבך! ורב יהודה היה רבו של אביו, רב יחזקאל. (473)

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, (474) 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. (475)

ובכל זאת, אני מוחל על כבודי, **וקום את מקמיה, ולא תיחוש ליקרא דידי**, עמוד אתה מפניו, ואל תחוש לכבודי שלי.

לסיכום : הגמרא לא פותרת את השאלה בן שהוא רבו של אביו, האם הבן צריך לקום מפני האב או לא. (476)

איבעיא להו, שאלה נוספת הסתפקו, בן 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 בן שהוא רבו של אביו, האם האב חייב לקום מפני בנו. (477) 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. (478)

או לא כמהלך הוא, אלא כיושב. שהרי למרות שהבהמה הולכת, הוא עצמו יושב.

אמר אביי : תא [בוא] **שמע** ראייה שרכוב כמהלך הוא :

נאמר בענין מצורע [ויקרא יג מו] : "טמא הוא, מחוץ למחנה 'מושבוי'".

ובתורת כהנים [שם] דרשו מהמילה 'מושבוי' שמקום מושבו של המצורע טמא, (479) וכל אדם שעומד שם נטמא.

ומכאן אמרו חכמים : (480) אם היה ה**טמא** [המצורע] **יושב תחת האילן, וטהור עומד** שם, אזי הטהור נעשה **טמא**. מפני שכל המקום שתחת האילן נחשב מקום "מושבוי" של המצורע.

אבל, אם היה ה**טמא** [המצורע] (481) **עומד תחת האילן, וטהור יושב** שם, (482) הרי זה נשאר **טהור**. כי מאחר שאין המצורע יושב שם אין זה נקרא "מושבוי".

ואם יושב הטמא, נעשה ה**טהור לטמא**. מפני שהמקום נקרא "מושבוי" של המצורע. (483)

וכן, כשם שאדם אשר יש בו נגע צרעת מושבו מטמא, כך **באבן המנוגעת**, (484) אם אדם נושאה תחת האילן וטהור יושב שם, לא נטמא הטהור עד שנושא האבן יושב. ואם יושב נושא האבן, אזי הטהור נטמא אפילו אם הוא עומד. (485)

עד כאן דברי הברייתא.

ואמר על כך **רב נחמן בר כהן** : מאחר ששנינו בברייתא "וכן באבן המנוגעת" [אם היה האדם הנושאה עומד, (486) 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.

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** (487) **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. (488)

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.

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. (489) וכיון שהחכם **עבר** והתרחק **ד' אמות** נוספות שמצידו השני של האדם, **יושב**. (490)

ב. הרואה את **אב בית דין עובר, עומד מלפניו מלא עיניו** משעה שרואהו ואפילו ממרחק, **ואינו יושב עד שישב הנשיא במקומו**. (491), (492)

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: (493) **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.

וכן **ציצית**, שאינה נוהגת אלא ביום. (494)

דף לד - א

וכן **תפילין**, שאין מצוה להניחן אלא בימות החול. ולא בשבתות וימים טובים. (495)

וכיוצא בזה, יש עוד מצוות עשה הנוהגות בזמן מסוים, ואינן נוהגות תמיד, (496) ונשים פטורות מהן.

ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא? כגון: מזוזה, מעקה, השבת אבידה, ושילוח הקן. וכן כל כיוצא בזה, שאר מצוות שאין הזמן גרמן, נשים פטורות מהן. (497)

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! (498)

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! (499)

אמר רבי יוחנן: אין למדין הלכה מן הכללות [הכללים] המוזכרים במשניות בכל מקום שהוזכר כלל. (500) 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, (501) 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. (502)

ולפיכך תיקנו חכמים (503) "עירוב חצירות", שכל בני החצר מכינים לעצמם פת באחד הבתים. ועל ידי כך כולם נחשבים מעורבים וכאילו כל הבתים והחצר שייכים לכולם כאחד, (504) מפני שהמקום שמצויים בו מזונותיו של האדם חשוב מקום דירתו, (505) 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". (506)

ושנינו בענין זה [שם]:

בכל מאכל או משקה **מערבין** ערובי חצרות, (507) **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 ופטירות**, 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 ופטירות.

ועתה הגמרא חוזרת לדון בדברי משנתנו:

והוינן בה: **ומצות עשה שהזמן גרמא, נשים פטורות, מנלן?** מנין לנו שאכן נשים פטורות מהן?

ומשינין: **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":

מה, כמו שמצינו במצות **תפילין**, שהיא מצוה שהזמן גרמא, (508) **נשים פטורות** ממנה.

אף כל מצות עשה הדומה לתפילין, דהיינו, מצוה עשה **שהזמן גרמא, נשים פטורות** ממנה. (509)

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 ירך".

מה, כמו לענין מצות **תלמוד תורה**, מצינו **נשים פטורות** הימנה, שנאמר [שם יא טו]: "ולמדתם אותם את בניכם", מלמד הכתוב "בניכם", ולא את בנותיכם, (510) **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 ירך, 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 איתקש**. לא נכתבה בסמוך לה, אלא מצות תלמוד תורה מפסיקה ביניהם. (511)

ולפיכך, עדיף ללמוד את תפילין מתלמוד תורה שנאמרה בסמוך אליה בשתי הפרשות.

ומקשינן: ומאחר שלמדנו את תפילין מתלמוד תורה מפני שנשמכו זו לזו, **נקיש** גם את **מזוזה לתלמוד תורה**, שהרי מזוזה נסמכה לתלמוד תורה בפרשה שניה שבקריאת שמע! ומדוע שנינו בברייתא לעיל שנשים חייבות במזוזה? ומתצינן: **לא סלקא דעתך**, אל תעלה בדעתך לפטור את הנשים ממצות מזוזה.

היות וכתוב [דברים יא כ - כא]: וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך, **למען ירבו ימיכם**. ומלמד הכתוב ששכר מצות מזוזה הוא ריבוי ימים.

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 שנשמך 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"**. (512) 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: (513) 'האזרח', להוציא את הנשים. כלומר: דוקא החשוב שבאזרחים חייב בסוכה. דהיינו גבר, אבל אשה פטורה. (514)

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?

ומתצינן 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**", (515) לפיכך ישיבת סוכה צריכה להיות כדרך שאדם דר בדירתו. **מה דירה דרים בה איש ואשתו יחד, אף סוכה חייבים בה איש ואשתו.**

לפיכך נאמר "האזרח" להוציא את הנשים.

ב. **ורבא** **אמר** תירוץ אחר :

דף לד - ב

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 ראייה 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 ראייה למעט את הנשים, כיון שבמצוות ראייה **איצטריך** לימוד מיוחד.

כי בלא הלימוד המיוחד למעט את הנשים, **סלקא דעתך אמינא** [היינו סוברים לומר], **נילף** [נלמד] את דין מצוות ראייה 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 במצוות ראייה 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 ואתה 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 (1).

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 באלמנה עניה ה**שרויה אצלו**, שיש חיוב לבעל הבית לשמח אותה משלו במאכל ומשתה ובגדים בשלש רגלים (2).

ומקשינן: **ונילף** [ונלמד] לכל מצוות עשה שהזמן גרמא ממצוות "**הקהל**" 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 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 ומצוות אכילת מצה שהנשים חייבות במצוות 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 מצוות תפילין ומצוות ראיה נמי, הם שני כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדים!

ומתרצינן: הטעם שהתורה פירשה גם במצוות תפילין וגם במצוות 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 במצוות תפילין, ולא כתב במצוות ראיה שהנשים פטורות, הוה אמינא נילף [נלמד] בגזירה שוה "ראיה" "ראיה" מהקהל שהנשים חייבות, לכן התורה פירשה במצוות ראיה שהנשים פטורות.

ואי כתב רחמנא רק במצוות ראיה, ולא כתב במצוות תפילין שהנשים פטורות, הוה אמינא אקיש תפילין למזוזה לחייב את הנשים במצוות תפילין (3), שהרי אחרי פרשת תפילין נאמר: "וכתבתם על מזוזות", והיינו אומרים: כמו שבמצוות מזוזה נשים חייבות, אף בתפילין נשים חייבות.

לכן צריכא התורה לפרש גם במצוות ראיה וגם במצוות תפילין שהנשים פטורות.

ומקשינן: אי הכי, אם מצוות תפילין ומצוות ראיה אינן נחשבות כשני כתובים הבאים כאחד, משום שבשתיהן יש סיבה שהיה צריך לכתוב לפרש בהם שהנשים פטורות, אם כן, מצוות אכילת מצה ומצוות 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.

והוינן בה: **למאי צריכי**, [לשם מה הוצרכו] לפרש גם במצוות הקהל וגם במצוות 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 במצוות **הקהל**, **ולא כתב** לגבי מצוות אכילת **מצה** שהנשים חייבות, יש סברא לומר שלא לומדים את מצוות אכילת מצה ממצוות הקהל בבנין אב, כי **הוה אמינא**, **נילף** [היינו סוברים ללמוד] את מצוות אכילת מצה בגזירה שוה **"חמשה עשר - חמשה עשר" מחג הסוכות**, כמו ששם נשים פטורות, לפי שכתוב **"האזרח"** להוציא את הנשים, אף במצוות אכילת מצה נשים פטורות, ומשום כך צריך לפרש במצוות אכילת מצה שהנשים חייבות.

אלא מדוע היה צריך הכתוב לפרש גם במצוות 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** במצוות הקהל, לפי שכתוב בה **"והטף"** [דברים לא יב], **נשים**, **לא כל שכן** שחייבות (4).

הילכך מסיקה הגמרא: כיון שנתפרש גם במצוות הקהל שהנשים חייבות, **הוה להו ב' כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדים**.

ומקשינן: מה שתירצנו כי אין למדים ממצוות אכילת מצה וממצוות הקהל שהנשים חייבות במצוות 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 הבאים כאחד **מלמדין** (5), **מאי איכא למימר** [מה אפשר לומר], מדוע אין למדים משם לכל מצוות עשה שהזמן גרמא, שהנשים חייבות?

ותו [ועוד] קשה, **מצוות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות, מנלן** [מנין לנו] (6)?

ומתרצת הגמרא תחילה את הקושיה השניה, מנין שנשים חייבות במצוות 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 מצוות 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.

ומתריצין: **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 - א

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 הבאים כאחד שאין מלמדים?

ומתריצין: 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** (1)!

ומתריצין: 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 דרכו לכבש - א?ין** [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 במצוות **פריה ורביה ולא כתב** במצוות **מורא** שהאשה חייבת. **הוה אמינא** [היינו אומרים] כי רק **איש, דסיפק בידו לעשות** ולכבד את אביו, שאין אימת אחרים עליו - **א?ין** [כן] חייב במצוות מורא, אבל **אשה, דאין סיפק בידה לעשות** לאחר שנישאת, שהיא ברשות בעלה - **לא** חייבת במצוות 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 במצוות פריה ורביה וגם במצוות 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**.

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: קושייתו של המקשן לכל הסוגיא היא כך: במצוות עשה שהזמן גרמא מצאנו בתורה שתי מצוות שהנשים חייבות בהן: מצות אכילת מצה ומצות הקהל [אביי הוציא את מצות שמחה מכלל המצוות שהנשים חייבות בהן], וכיון שאין צריכותא על כך שנשנה במצוות הקהל שהנשים חייבות, נעשים על ידי זה ב' כתובים הבאים כאחד. ולפטור את הנשים ממצוות עשה שהזמן גרמא מצאנו שלש מצות: סוכה, תפילין ומצות ראייה, 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 מהמצוות שהנשים פטורות בהן כיון שאין הם באים כאחד. והקושיא נשאר למאן דאמר שני כתובים הבאים כאחד מלמדים, שנלמד ממצות אכילת מצה וממצות הקהל לחייב את הנשים במצוות 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 בכלם 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 נשאר, 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 ירך 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 (2).

ומדמצות עשה שהזמן גרמא הוצרכה התורה לכתוב היקש **נשים 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** (3).

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] (4)?

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 (5).**

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, א?ין** [כן] נאמר בו דיני ממון. אבל **אשה, שאינה מתעסקת במשא ומתן, לא** נאמרו בה דיני הממון.

ואי אשמעינן 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.

דף לה - ב

אבל לגבי הדין שבעליו של השור ההורג חייב **כופר - אימא** היינו אומרים כי רק בהורג **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 ש**חס רחמנא עלה** [על האשה], **אבל** לגבי **הנך תרתי** [שני אלו] - עונשים ודיני ממון, **אימא** [היינו אומרים] כי **לא** שוה האשה לאיש, לכן **צריכא** להשמיענו ששויים גם לגבי עונשים וגם לגבי דיני ממון וגם לענין שההורגן מתחייב במיתה.

שנינו במשנה: **חוץ מבבל 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?

ומבארין: **דכתיב** [ויקרא יט כז]: **"לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנד"**, ודורשים: **כל שישנו בהשחתה, ישנו בהקפה**. והני נשי [ואלו הנשים], **הואיל ולא איתנהו** [אינם] נכללים באיסור **השחתה** של הזקן - **ליתנהו** [אינם] כלולים באיסור **הקפה** של הראש.

ומנלן דלא איתנהו [ומנין אנו יודעים שאינם] נכללים בלאו של **השחתה**?

איבעית אימא: סברא, דהא לא אית להו [שהרי אין להם] **זקן**.

ואיבעית אימא: קרא (6), דאמר קרא: **"לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנד"**.

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 (7).

לכן אנו דורשים: **דאם כן** שגם הנשים חייבות, **ניכתוב רחמנא** [שהתורה תכתוב] בלשון רבים כמו קודם לכן, **"פאת זקנכם"**.

מאי זקנד בלשון יחיד? לדרוש ולמעט: דווקא **זקנד** נאסר בהשחתה - **ולא זקן אשתד**, אפילו אם העלתה זקן והשחיתה (8).

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.

ומתריצין: **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 זקנד**" 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 (9).

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.

ומתריצין: **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 (10), 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 גילוהו במספריים יהיה חייב** בלאו זה?

תלמוד לומר: לגבי ישראל [ויקרא יט כז] "**לא תשחית** את פאת זקנד" 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], **ובריהטני** [במקצוע - כלי שבו מחליקים קורות וקרשים] **יהא חייב?**

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 **בתער** 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 שבזקנד", והיה נחשב כאילו כתוב "פאה" כיון שכתוב כבר בתחילת הפסוק פאה, שכתוב "לא תקפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנד", ומכך שהיה נכתב לגבי זקן "את שבזקנד" ולא "את זקנד" היינו

יודעים שהכוונה על הפאה, והיה נחשב כאילו כתוב "לא תשחית פאות שבזקנד" 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 זקנד" שנכתב** (11)?

שמע מינה, [מוכח מזה] שנתפרש "פאת" לגבי זקן, כי הגזירה שוה נכתבה כדי ללמד **תיתי**:

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" למעט בנות אהרן, לומדים בגזירה שוה למעט את הנשים מאיסור גילוח זקן (12).

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!

ססימני 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 נגעה, 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.

ומתריצין: **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.

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 (13)] **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.

ומתצינן **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?

ומתצינן: **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** (14).

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].

דף לו - א

ומתריצין: **קסבר איסי**: איסור **שריטה וגדידה** אחת היא, [שגם שריטה וגם גדידה משמעותם, בין ביד ובין בכלי] (1) 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.

ומתריצין: **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** בינתיים, כגון **"לה יטמא"** [ויקרא כא 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 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" לאיסור 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 כקרחה 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 פטורות**.

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** (2)?

ומתרצינן: **האי "בנים אתם" מיבעי** [נצרך] **לכדתניא:**

"בנים אתם לה' אלהיכם".

בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים - אתם קרוים בנים של ה'. אבל בזמן שאין אתם נוהגים מנהג בנים - אין אתם קרוים בנים של ה', שהכל תלוי בהתנהגותי, דברי רבי יהודה.

רבי מאיר אומר: בין כך ובין כך אתם קרוים 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 בס", 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?

ומבארין: הטעם שלא הסתפק להביא ראיה רק מהפסוק בירמיה "בנים סכלים המה", כי וכי תימא [ואם תאמר] סכלי [סכלים, טפשים] שאין בהם אלא שטות הוא דמקרי [שנקראים] בני, אבל כשהם רשעים כי לית בהו הימנותיהו [שאינן בהם אימון] לא מיקרו בני.

לזה תא שמע, ראיה מהפסוק בדברים ואומר: "בנים לא אמון בס".

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".

מתניתין:

בהמשך למשנה הקודמת, מונה כאן המשנה פרטים במעשה הקרבנות שנוהגים באנשים ולא בנשים.

הסמיכות - סמיכת ידים על ראש הקרבן קודם שחיתתו, 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 (3).

גמרא:

סמיכות: מנין לומדים שהאשה אינה סומכת את ידיה על ראש הקרבן **דכתיב** [ויקרא א ב - ד]: "**דבר אל בני ישראל וגוי' וסמך וגוי'**" וה"בני" מיותר לדרוש ולמעט, שרק **בני**

ישראל סומכים - ואין בנות ישראל סומכות (4) אפילו בקרבנות שהן עצמן מביאות. (5)

תנופות: מנין לומדים שהאשה אינה מניפה, שנאמר [ויקרא ז כט ל]: **"דבר אל בני ישראל וגו' והניף** (6) 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.

הקבלות: מנין לומדים שהאשה אינה מקבלת את הדם, **דכתיב** [ויקרא א ה]: **"והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם"**.

דף לו - ב

ואמר מר  **"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 להזאה **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"**?

ומתריך: **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 (7).

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" (8).

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 - א

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.

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. (1)

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. (2) הרי שאין הדבר תלוי בכך!

ומשינין: **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?

ומשינין: **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. (3)

"והמשפטים" - אלו הדינים המפורשים בתורה.

"אשר תשמרון" - זו משנה. לימוד החקים והמשפטים. (4)

"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. (5)

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?

ומבאר 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, (6) 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 הכנסת 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.

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, שבכל מקום שנאמר בו "מושב", אינו אלא לאחר ירושה וישיבה, דברי רבי ישמעאל.** (7)

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 ראייה 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. (8)

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.

דף לז - ב

ותקשי: והרי **בנסכים** **"ביאה" ו"מושב" כתיב בהו.** שנאמר בהם גם ביאת הארץ וגם "מושבתיכם", 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 "מושבתיכם" - שאין פירושו "בכל מקום", אלא רק לאחר ירושה וישיבה.

והוינן בה: **אי הכי, הא דאמר לו רבי עקיבא לרבי ישמעאל: הרי שבת, שנאמר בו "מושבתי" ואמר לו רבי ישמעאל בתשובה: שבת, קל וחומר היא. נימא ליה ישיב לו רבי ישמעאל: אנא, "ביאה" ו"מושב" קאמינא! ואילו בשבת נאמר רק "מושבתי", 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 "מושבתי".

ועוד, דקא אמרת, מה שאתה שואל, הרי שבת שנאמר בו "מושבתי" 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 כנסו לארץ ולאחר ירושה וישיבה, נתחייבו בנסכים.

ורבי עקיבא סבר: קירבו נסכים במדבר. (9) ולכן הוא אינו יכול לפרש שהכתוב בא לומר שבארץ ישראל לא יקריבו נסכים רק בבמה גדולה, שהרי כבר במדבר היו חייבין 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. (10) **אמר אביי: האי תנא דבי רבי ישמעאל**, האומר בסוגייתנו שרק במקום שכתוב גם "ביאה" וגם "מושב" הכוונה לאחר ירושה וישיבה, **מפיק**, הוא חולק ומוציא **מאיך 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**. (11)

ואיך, 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.

ואיך, התנא ההוא, שלומד ממלך, סובר שאין כאן את הכלל ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, משום ששני הכתובים **צריכי**, ואי אפשר ללמוד אחד מהשני. (12)

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. (13)

ומאחר שהתורה כתבה גם ביכורים, הוי ליה שני כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדן.

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, (14) 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 נאמרה בפרשת המועדות בפרשת אמור, (15) **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. (16)

קא משמע לן הכתוב "בכל מושבותיכם" שאין צריך קידוש בית דין לענין שבת, שהרי הבית דין אינם מצויים בכל מקום שנוהגת בו שבת. (17)

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, (18) 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 ביאדך" 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.

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 הכנסה 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 - א](#)

אלמא 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. (19)

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?

ומתצינן: הם לא אכלו מיד, לא משום שעדיין לא הקריבו את העומר, אלא משום **דלא 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. (20) **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".

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. (21)

הרי שהספיק להם המן עד ששה עשר בניסן, ולכן לא אכלו עד אז מהתבואה החדשה, ולא בגלל איסור "חדש". (22)

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 (23) 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'".** וכתוב **"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'".** וכתוב בהמשך, שאמר ה' ליהושע מיד עם תום השלשים יום: **"משה עבדי מת, ועתה קום עבור את הירדן".**

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. (24)

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:

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 (25).

ובכל זאת הוא נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ.

קל וחומר לכלאים, 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 בשתיים: הערלה חמורה מכלאים בשתיים מתוך שלשת החומרות שנמנו לעיל, שאמנם אין איסורה איסור עולם שהרי לאחר שלש שנים הותר איסור ערלה, (26) אך היא אסורה בהנאה, ואין היתר לאיסורה, שפירות ערלה אסורים לעולם, ואין שום היתר לאיסור הערלה. (27)

דף לח - ב

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: **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.

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"?** (28)

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", שבשתי שמיטות הכתוב מדבר - אחת שמיטת קרקע, ואחת שמיטת כספים.**

ולכן, **בזמן שאתה משמט קרקע, דהיינו, לאחר כניסתן לארץ, אתה משמט כספים** [ואפילו בחוץ לארץ]. **ובזמן 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? (29)

ומתרצינן: **סלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב 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**. (30)

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**. (31)

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. (32)

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 -

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 (33) -

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.

לפי שלא אסרו רבנן בחוץ לארץ אלא כאשר הישראל זורע או לוקט את הכלאים בעצמו. (34)

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 - א

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.

ומשנין: 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**. (35)

אמר ליה לוי לשמואל: אריוך! [כינוי לשמואל] (36) **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.

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. (37) **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 בידיים.

והכרז על פירותיהן של המקילין שטעונים גניזה מחשש ערלה. (38)

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. (39)

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.** (40)

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 מהלכה 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**. (41)

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 שחקתי לך כבר מאז ומעולם אותם תשמרו. דהיינו, שמובר הכתוב במצוות שכבר נצטוו נח ובניו, (42) ואלו הן:

"בהמתך לא תרביע כלאים, שדך לא תזרע כלאים". ובאיזה כלאים מדובר שאסורים לבני נח?

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? (43)

ומשנין: **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]. (44) אבל הרכבת האילן, אסורה אף בחוץ לארץ.

רב חנן ורב ענן הוו שקלי ואזלי באורחא, היו מהלכין בדרך [בחוץ לארץ]. **חזיוהו** ראו **לההוא גברא, דקא זרע זרעים** ממינים שונים **בהדי הדדי** ביחד.

אמר ליה אחד מהם לחבירו: **ניתי מר, נשמתייה.** 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 לההוא גברא דקא זרע חטי ושערי, זרעוני חטה ושעורה, **בי גופני,** בין עצי הגפנים.

אמר ליה אחד מהם לחבירו: **ניתי מר, נשמתייה,** על שעבר על איסור כלאי הכרם.

אמר ליה: לא צהריתו! הלכות כלאי הכרם אינן מאירות לך, שהרי:

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. (45)

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, שאיסורים חמור, דבארץ ישראל אסורים הם אפילו בהנאה, בחוץ לארץ נמי גזרו בהו רבנן.

אבל **כלאי זרעים, שאיסורים קל, דבארץ ישראל עצמה לא אסרי בהנאה, (46) בחוץ לארץ נמי לא גזרו בהו רבנן כלל. (47)**

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].

אמר ליה אביי: לא בגלל המנעות מאיסור כלאים עשה רב כן.

דף לט - ב

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 **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. (1)

וכל שאינו עושה מצוה אחת יתירה על זכויותיו, אלא זכויותיו הן רק כנגד חובותיו, (2) 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.** (3)

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 זכויותיו**, הרי הוא צדיק גמור. ולכן, **מטיבין 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 זכויותיו, מטיבין לו בעולם הזה.**

ורמינהו סתירה לכך מדברי הברייתא.

דתניא: **כל מי שזכויותיו מרובין מעונותיו, 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 שעונותיו מרובין מזכויותיו, 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 ביט**, 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 ימיד 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?! (4)

אלא, בהכרח שכך הוא ביאור הכתוב:

"למען ייטב לך", לעולם שכולו טוב, "ולמען יאריכון ימיד", 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:

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 עבודה אריכות ימים.

אך ממשיכה הגמרא ומקשה: **ודלמא, מהרהר בעבודת כוכבים הוה אותו אדם בשעת קיום המצוה, ולפיכך נהרג, וכתוב על מחשבת עבודה זרה "למען תפוש את בית ישראל בלבם"**, ומלמד הכתוב שחייבים עליה במחשבה גרידא!!

ומשנין: **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, האידך אפשר לומר שרבי יעקב ראה מעשה שנהרג אדם בקיימו מצות כיבוד אב? **והא אמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אין נזוקין!**

ומשנין: **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 מטיבין עמו. אבל אם **לא עשה** מעשה מצוה, אלא רק רצה לעשות מצוה, אך לא עשאה בפועל, **לא** מטיבין 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. (5)

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 **בהוא 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 - א

אמר להו: שני **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.

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. (1)

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. (2)

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 [כלין] דדינרי, המלא בזהובים.

רמי ליה, הקשה רבא לרב נחמן: תנן, שנינו בתחילת מסכת פאה: אלו דברים שאדם עושה אותן, ואוכל פירותיהן (3) בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא.
(4)

אלו הן: כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום שבין אדם לחבירו. ותלמוד תורה כנגד כולם. (5) 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 בחיידך בעולם הזה.

בגמילות חסדים כתיב [משלי כא], "רודף צדקה וחסד, ימצא חיים, צדקה וכבוד".

ודרשינן: חיים בעולם הבא, צדקה וכבוד בעולם הזה. (6)

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 ימך"**. ודרשין: 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.

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 יאכ לו"**.

ודברי הכתוב הזה צריכים, לכאורה, ביאור: **וכי יש צדיק "טוב", ויש צדיק ש"אינו טו ב"?**

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. (7)

וכיון שבשילוח הקן אין משום עשיית טובה לבריות, הרי אין שכר של אכילת פירות על קיום מצוה זו, ולכן לא שנאה התנא במשנה. (8)

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.

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 פירות.**

ועבירה שאין עושה פירות, אין לה פירות, ואינו נענש אלא כפי מעשהו.

מחשבה טובה, מצרפה הקב"ה למעשה. (9)

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.

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 (10), 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. (11)

רב יוסף אומר: זה העובר עבירה בסתר.

ומשנינן: **לא קשיא.**

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. (12)

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. (13)

דף מ - ב

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. (1)

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. (2)

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, וניהוי, מדוע שלא יהיו זכויותיו ועוונותיו 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 שכרו. (3)

מתניתין:

כל שישנו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ (4), 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. (5)

גמרא:

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 ממצות 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 ושלוש שנים.** (6)

ותמהה הגמרא: וכי ליובלות קדם התלמוד רק **מאה ושלוש שנה?** והרי לפי סדר השנים המבואר בברייתא, **מאה וארבע הויין!** [104=50 + 14 + 40] ומשנינן: **קסבר** התנא הזה כי **יובל, מתחילתו הוא משמט.** (7)

וכשם שהלימוד קודם למעשה, כך דינו של אדם על לימוד תורה **קודם** לדינו על המעשה. **וכדרב המנונא.**

דאמר רב המנונא: אין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה, שנאמר "פוטר מים, ראשית מדון".

והיינו, שהתורה נמשלה למים, ו"פוטר" משמעותו תחילה, ו"מדון" משמעותו דין.

וכשם שדינו של האדם על לימוד תורה הוא קודם לדינו על המעשה, 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 מזלזל בעצמו. (8)

אמר רב אידי בר אבין: הלכה כיש אומרים.

דף מא - א

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

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**, (1) **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**. (2)

ומביאה הגמרא מן האמוראים שהיו מקפידים על כך:

כי הא, וכאשר מצינו **דרב ספרא** - עצמו ולא על ידי בני ביתו - **מחריץ רישא** [חורץ ראשה של בהמה להסיר שערותיה] לכבוד שבת, כדי להכין את עצמו לקיום מצות סעודת שבת. (3)

וכן מצינו **ברבא דמלח שיבוטא** [מולח את הדג] (4) 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**, ו**רחמנא 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?! (5)** ועל כך **אמר רב יוסף**, שמשנתנו משמיעה לנו: **מצוה בה** - לסייע לבעל לקיים מצות "פרו ורבו" (6) - **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** :

ומפרשין: **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 -

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. (7)

כאן שבה הגמרא לעיקר הדין המפורש במשנתנו, שהאיש מקדש והאשה מתקדשת על ידי שליח, ומבארת: **שליחות בקידושין מנלן** [מנין הוא נלמד? (8)]

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. (9) וממה שאמרה תורה **"ושלח ושלחה"**, (10) כלומר: כפל לשון **"ושלחה"** האמור בפרשה, **מלמד: שאף השליח עושה שליח אחר.** (11)

מוסיפה הגמרא ומבארת:

אשכחן, אכן למדנו שליחות בגירושין, ושליחות בקידושין מנלן?

וכי תימא, שמא תאמר: אין צריך דרשה מיוחדת לקדושין, ומשום **דיליף** [נלמד דין זה] **מגירושין** במידת **"בנין אבי"** ["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!! ומפרשין: 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: (12)

האומר לשלוחו צא תרום מכריי, ולא פירש לו את מידת התרומה שיקח, שהרי קבעו חכמים שיעור לתרומה: (13) עין טובה אחד מארבעים, עין בינונית אחד מחמשים, ועין רעה אחד מששים, הרי זה השליח **תרום** כפי שהוא מכיר **בדעת בעל הבית** [בעל הכרי], אם עינו יפה או רעה. (14) **ואם** השליח **אינו יודע** מה היא **דעת בעל הבית**, הרי זה **תרום בבינונית** [כמידת עין בינונית], שהיא: **אחד מחמשים.**

דף מא - ב

ואם לא ידע השליח את דעתו של בעל הבית, ופִּיחַת 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 מששים, הרי **תרומתו** של השליח **תרומה**, מפני שיכול הוא לומר לבעל הכרי: "בכך אמדתיך". (1)

הרי למדנו, שבעל הכרי עושה שליח לתרום תרומה, וזו **מנלן** [מנין הוא נלמד]?

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. (2)

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** [ויילמדו 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. (3)

מוסיפה הגמרא לבאר, **והא דתנן** שעושה אדם שליח לשחיתת 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. (4)

הרי למדנו שיש שליחות לשחיתת קדשים, (5) וזו **מנלן**?

וכי תימא, שמא תאמר: **דיליף** דין שליחות לשחיתת 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.

ומפרשנין: 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.** (6) הרי למדנו שליחות בשחיטת קדשים.

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. (7)

ואכתי מקשינן: למה הוצרך הכתוב לכתוב דין שליחות הן בגירושין וקדושין, והן בתרומה, והן בשחיטת קדשים?! והרי אף על גב ד**חדא 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. (8)

אלא מפרשת הגמרא את הקושיא: **לא לכתוב רחמנא שליחות בתרומה, ותיתי מהנך** [מגירושין וקדשים], (9) 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 ללמוד מגירושין וקדשים.

ואם תאמר: **ואלא "אתם גם אתם" למה לי?!?** כיון שלא הוצרכה התורה ללמדנו שליחות בתרומה.

תשובתך: **מיבעי ליה** - ל"אתם גם אתם"

- ללמד **כדרבי ינאי! דאמר רבי ינאי**: לכך אמרה התורה: **"גם אתם"**, כדי ללמד: **מה אתם בני ברית** [ישראל], (10) **אף שלוחכם בני ברית**, למעט שליח גוי.

ותמהינן: **הא** - שאין גוי נעשה שליח לתרומה - **למה לי קרא** ללמדו, והרי מסברא הוא ללמד, **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?!

ומשינן: 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** - (11)

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.

ורבי שמעון פוטר - (12) 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!?

ומשנין: **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 תרומת ה'" אמר רחמנא, **ולא התורם את שאינו שלו**, וכל אלו הרי תורמים מכרי שאינו שלהם - (13)

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 - א

רבי יונתן אומר: **מנין שכל ישראל כולן יוצאים** **בפסח אחד** בלבד, ואף על פי שאין בו כזית לכל אחד ואחד - (1) משום שנאמר: "ושחטו אותו כל קהל עדת בני ישראל בין הערבים", וכי כל הקהל כולם שוחטין, והלא אינו שוחט אלא אחד, (2) **אלא מכאן שכל ישראל יוצאין בפסח אחד**. ואם כן תיקשי: **שליח בקדשים מנא ליה?** (3) 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 בגוייהו** [שותף הוא עם השולחים באותו פסח], ועל כן נעשה הוא שליח עבור כולם, אבל שליח שאינו שותף, מנין שהוא נעשה שליח לשחיטת קדשים? (4)

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. (5) מקשה הגמרא: **ודילמא התם נמי** לכן נעשה הוא שליח, משום **דאית ליה שותפות בגוייהו**, שהוא לוקח עבורו ועבור שולחיו בשותפות?!

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. (6) ואכתי תיקשי שליחות בקדשים מנלן!! שאם ממקרא זה עצמו, הרי יש לו שותפות בגויה, ואינו מיותר ללמוד ממנו ב"אם אינו ענין".

ומשנין: "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 בגויה.

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!!

ומשנין: **סבר לה** - רבי יונתן - **כמאן דאמר** [רבי יהודה]: **אין שוחטין את הפסח על היחיד**. (7)

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!! (8)

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**, (9) 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. (10)

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 :**

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 שזכרו בה, והיא שבה לדיני שליחות בעמוד ב, ודנה שם בדין שליח לדבר עבירה.

אמר רב נחמן אמר שמואל :

יתומים שבאו (11) **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 אית ליה לרב נחמן** [וכי אטו סובר הוא] : **מה כח בית דין יפה !!?**

והתנן: שום [גביית נכסי לוח למלוה נקראת "שומא"] (12) **הדיינים**, שכאשר העריכו את הנכסים שהגבו למלוה, **פיחתו** מערכם **שתות** [או יותר] והפסיד הלוח, **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!!"

ומשנין: **לא קשיא**

דף מב - ב

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. (1)

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, וישבו 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 (2) 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 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. (3)

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. (4)

ומיהו, **במקרקעי לא אמרן** שאין להן אונאה, **אלא דפלוג בעילויה** [חלקו לפי שומא וערך של הקרקעות], ונטל זה חלק גדול ברעה כנגד מה שנטל חברו 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.

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 הפיקח **חייב** והמשלח פטור. (5)

ואמאי כששילח ביד פיקח חייב השליח ולא משלחו, **נימא: "שלוחו של אדם כמותו"**, ויתחייב המשלח ולא השליח!! (6)

ומשינן: **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** המשלח **דברי מי שומעים!!**? (7) 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 שלוהו של בעל הבית למעילה זו.

אבל אם **עשה** השליח את **שליחותו**, כי אז **בעל הבית מעל**.

הרי למדנו, **דכי עשה שליחותו דבעל הבית, בעל הבית מיהא מעל, ואמאי!!** **נימא: "אין שליח לדבר עבירה!!"** (8)

ומשינן: **שאני מעילה, דילפא** בגזירה שוה **"חטא חטא"** מתרומה, (9) **מה תרומה משוי שליח, אף מעילה משוי שליח**. (10)

ומקשינן: **ונילף מינה** [ממעילה], שבכל התורה יש שליח אף לדבר עבירה?!

ומשינין: **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 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 דאמרון** "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 (11) 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, **מניין** 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.

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 - א

נילף מיניה [ממעילה] לכל התורה, שיש שליח לדבר עבירה!!

ומשנינן : אף לבית שמאי אין לנו ללמוד ממעילה, **משום דהוי** הכתוב המרבה שליחות לדבר עבירה **במעילה**, והכתוב המרבה שליחות לדבר עבירה **בטביחה 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 **במעילה** שיש שליח לדבר עבירה, היינו **הא דאמרן** "חטא חטא" מתרומה.

אבל הכתוב המלמד שליחות לדבר עבירה **בטביחה ומכירה, מאי היא?**

כי **אמר קרא** : "כי יגנוב איש שור או שה **וטבח או מכרו**, חמשה בקר ישלם תחת השור, וארבע צאן תחת השה", הרי שהקישו 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, [יחמשה בקר ישלם תחת השור, וארבע צאן תחת השה"], והאחד הרי מיותר הוא, (1) **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.

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 **בשחטי 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 שחטי חוץ** שאין שליח לדבר עבירה, אבל **בכל התורה** - כגון בשולח את הבעירה - **מנלן** שאין שליח לדבר עבירה.

ומשנינן: **דיליף** שליחות לדבר עבירה בכל התורה **משחטי חוץ**.

ומקשינן: **אדיליף משחטי חוץ** שאין שליח לדבר עבירה, **נילף מהנדך** [ממעילה, שליחות יד וטביחה ומכירה] שיש שליח לדבר עבירה, לדעת הסובר: שני כתובים הבאים כאחד מלמדין.

ומשנינן: הרי **הדר כתב רחמנא** [חזר הכתוב ואמר] בשחטי חוץ: "**ונכרת האיש ההוא**", ומשמע למעט אותו מכרת כששחט על ידי שלוחו, והרי לשחטי חוץ עצמן אין צריך פסוק נוסף, שהרי כבר נאמר: "דם יחשב לאיש ההוא", אלא:

אם אינו - המיעוט השני בשחוטאי חוץ - **ענין לגופו** דהיינו לשחוטאי 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: (2)

הני תרי "ההוא, ההוא" מאי דריש בהו [מה באים הם ללמדנו, שהרי כבר ידענו שאין שליח לדבר עבירה, ואין צורך במיעוט מיוחד בשחוטאי 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 וישבו, אז הוא חייב כרת, **ולא** כשהוא **אנוס**, וכן **הוא ולא** כשהוא **שוגג** על ידי עצמו, וכן **הוא ולא מוטעה** על ידי אחרים. (3)

שבה הגמרא ומפרשת את דעת החולק:

ואידך הסובר שני כתובים הבאים כאחד מלמדין, והוצרך "ההוא ההוא" ללמד שאין שליחות לדבר עבירה בשחוטאי 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 ה"א שבשני הכתובים!?

ומפרשינן: תנא זה "הוא ההוא" **לא דריש**.

ומאחר שנתבאר שאין שליח לדבר עבירה, אם כן תיקשי: **והא דתני** בבבלייתא: **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.

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 שבשחוט חוץ, ומן הסברא הרי יש לנו לומר : דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים!!

ומשנין : **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. (4)

ואיבעית אימא לפרש את דעתו של שמאי הזקן : עד כאן לא קאמר שמאי הזקן שהמשלח חייב, אלא ברציחה בלבד, ומשום **דשאני 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.

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. (5)

אמר רבא :

אם תמצוי לומר בטעמו של שמאי הזקן, שהוא משום **דסבר שמאי : שני כתובים הבאים כאחד מלמדן, 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**. (6)

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 הלוח - 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 הוה קידושי** [וכי אטו אין חלים הקידושין], משום שלא אמרו להם היו לנו עדים שיתקיימו הקדושין על ידכם!! (7)

אלא בזה הוא שנחלקו :

רב אמר: שליח נעשה עד, משום דאלומי קא מאלימנא למילתא [מחזקים אנו את העדות] כשהיא נעשית על ידי השליח עצמו. (8)

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. (9) **מיתבי** 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. (10)

ומבאר הגמרא, שלא רק מדברי בית הלל יש סתירה לדברי רב, אלא אפילו מדברי בית שמאי, שהרי: (11)

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 שמאי - **לא** יכולים שניהם להיות עדים, כי אותו שקידש אינו נעשה עד, ותיקשי לרב הסובר: שליח נעשה עד.

ומשנין: **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", **השליח 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!!

ומשנין: **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 עדינו, כי "שליח נעשה עד", **וכן הדין בגירושין** אם שלח גט לאשתו על ידי שנים -

דף מג - ב

וכן הוא הדין **בדיני ממונות**, שאם שלח הלוח חוב למלוה שלו על ידי שנים, הן הן שלוחיו והן הן עדינו.

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 (1) את חבירו בעדים, צריך לפורעו בעדים, כלומר: צריך הוא להביא עדים על הפרעון, ואינו נאמן לומר "פרעתי", ונמצא, שאם הלוחו המלוה ללוה בעדים, וגם מסר הלוח לשלוחיו את הכסף בעדים, הרי שזקוק הלוח 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 **דהני "נוגעים בעדות" נינהו,** יש להם נגיעה וענין בדבר להעיד על הפרעון (2) לפטור את הלוח 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** הלוח: "**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 הלוח לומר "פרעתי" שלא בעדים?!

ומשנין: **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 הלוח: "אנא פרעתיך" הכי נמי, אילו היה הנידון באופן שהלוח טוען למלוה: "אני עצמי פרעתיך", אכן היה נאמן; אבל **הכא הרי במאי עסקינן** באופן **דאמר ליה הלוח למלוה: "פרעתיך על ידי שליח"** שהרי ביד שליח שלחם, **ואמטו להכי** [ומשום כך] **צריך** הוא **לעדים** שאכן מסר השליח את המעות למלוה. (3)

והיות וסובר רבא: המלוה את חבירו בעדים אין צריך לפורעו בעדים, הרי נמצא **שעדים נמי** אינם "נוגעים בעדותן", משום **דמגו דיכלי למימר אהדרינהו ללוה** [מתוך שיכולים הם לומר: "החזרנו את המעות ללוה"], (4) משום כך **יכולין הם לומר** [להעיד]: "**פרעניה למלוה**".

ומוסיפה הגמרא, **דהשתא דתקון רבנן שבועת היסת,** לכל מי שכופר בטענתו של חבירו, ונמצא, שאם לא יעידו שפרעו למלוה, כשיתבעם הלוח ויאמרו "החזרנו את המעות", ישביעם הלוח 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 לישיב לשקר, ונוח להם יותר להפסיד בשקר את המלוה, מאשר לישיב לשקר ללוה. (5)

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 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 - (6) ומאידך: **משתבע מלוה** ללוה **דלא שקיל ליה** [שלא נפרע את המעות], **ופרע ליה לוח למלוה** את ההלוואה, שהרי אין לו עדות שפרע, ובטענה לבד אינו נאמן, כיון שאף הוא אינו אומר שפרע, אלא ששלח שליח לפרוע, ואין לו עדות על כך אלא מעדים ה"נוגעים בעדותן". (7)

שנינו במשנה: **האיש מקדש את בתו** כשהיא נערה בו ובשלוחו:

תנן התם שנינו במשנה בגיטין סד ב:

נערה (8) **המאורסה** (9), **היא ואביה** [או היא או אביה] **מקבלין** עבודה **את גיטה** מיד בעלה.

והטעם שאביה מקבל את גיטה, הוא משום שהקשה התורה גירושין לקדושין במאמר הכתוב: "ויצאה [מביתו והלכה] והיתה [לאיש אחר]", והרי את בתו מקדש האב כמבואר במשנתנו. (10)

אמר רבי יהודה: אין שתי ידים זכות 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. (11)

אמר ריש לקיש:

כמחלוקת - שנחלקו תנא קמא ורבי יהודה - **לגירושין, כך מחלוקת לקידושין;** (12) 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, (13) לפיכך **בין היא ובין אביה** מקבלים את גיטה, כי אביה ניחא לו שתקבל את גיטה.

אבל **קידושין דמפקעת עצמה מרשות אביה** (14) 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**: (15)

דף מד - א

קטנה שנוקקה ליבום **מן האירוסין**, שאירסה אדם ומת, **אין עושין בה מאמר אלא מדעת אביה**, ואילו הנערה שנוקקה 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], (1) לפיכך **אביה** מקדשה ולא היא.

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 ששינונו: "והנערה בין מדעת עצמה ובין מדעת אביה"!!

ומשינין: **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; (2) **דתניא**:

העושה מאמר ביבמתו שלא מדעתה:

רבי אומר: קנה.

וחכמים אומרים: לא קנה.

ואגב שהובאה מחלוקת רבי וחכמים, מפרשת הגמרא את טעמים:

מאי טעמא דרבי? משום דגמר (3) 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.**

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.

ומבאר 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**. (4) ותמהינן: **אי רבי יהודה היא, אם כן איך שונה התנא: "מה שאין כן בקדושין"**, והרי **"מה שאין כן בגירושין"** מיבעי ליה לומר, כדי ללמדנו שאפילו בגירושין שנעשים בעל כרחו, בכל זאת אביה ולא היא!! (5)

ומשנינן: **אין הכי נמי**, שיכול היה התנא לומר: **"מה שאין כן בגירושין"**, אלא **אידי 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**.

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!! (6)

ומשנין: **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 [שאיך באחת מהן שוה פרוטה, אפילו אם יש בשתייהן 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 בשתייהן 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 (7) 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.

ואם כן תיקשי לריש לקיש: האיך נפרש את הרישא [היא משנתנו] כרבי יהודה, והרי את הסיפא אנו בהכרח מפרשים כרבי שמעון!! (8)

וכי תימא לתרץ: (9) **כולה** - הן הרישא והן הסיפא - **רבי יהודה היא**, ומיהו **בפירטי** [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**. (10)
רבי יהודה אומר : אם אמר : "שבועה : לא לך, לא (11) 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 גירוש
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]?

אמר ליה רבי זירא לרבי אסי :

אף אנא לא עייל [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]. (12)

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. (13)

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 - ב

- לדעת חכמים שאף נערה מקבלת את גיטה - **נערה (1) מהו שתעשה שליח לקבל**
גיטה מיד בעלה, האם יכולה נערה בחיי אביה למנות שליח לקבלת הגט?

וצדדי הספק הם:

האם הבת שמקבלת את גיטה בחיי אביה לפי חכמים, (2) **כיד אביה דמיא** [האם הנערה
לידו של אביה היא דומה], (3) **או** שמא הבת **כחצר אביה דמיא?** (4) 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].

תמחה 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 (5) - 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]:

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!!

ומשנין: **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??

ומשנין: **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:

קטנה (6) שנתקדשה שלא לדעת אביה, (7) 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. (8)

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. (9)

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.

ומפרשנין : **וטעמא מאי** צריכה היא גט וצריכה מיאון?

אמר פירש רב אחא בריה דרב איקא :

צריכה גט, שמא נתרצה האב בקידושין כששמע, (10) וחלו הקידושין למפרע. (11) **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 הוסיף רב נחמן : הא דאמרינן בקטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, שהיא צריכה גט, **והוא ששדכו** [שנשדכו] המקדש עם הקטנה על ידי האב, כי אז אכן יש לומר שמא נתרצה האב כששמע, וחלו הקידושין למפרע. (12)

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!!

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 בשידכו, 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.
(13)

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, ופטרות 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 איילוניות** 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 אינה צריכה!! (14)

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 ["מעוה 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 בקרובותו.

משום רבי אליעזר אמרו: מוכרה האב לבתו אפילו **לקרובים**, ואף שאין היא ראויה

דף מה - א

ושוין - תנא קמא ורבי אליעזר - **שמוכרה** האב לבתו הקטנה (1) 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** (2), ואיך שנינו: ושוין שמוכרה!! (3)

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 -

ותיקשי לעולא הסובר אפילו מיאון אינה צריכה!! (4) **אמר תירץ רב עמרם, אמר רבי יצחק: הכא** בברייתא זו **באלמנה שנתאלמנה מקידושי יעוד** (5) עסקינן -

ושוב אין להקשות: הרי אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות, ומשום דברייתא זו **אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה** היא, **דאמר: מעוה 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.

וצריכה גם מיאון, שמא לא נתרצה האב לא 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. (6) 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 - (7) 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 ברתוך לברי!" [מעשה בשנים שהיו יושבים ושותים יין בבבל תחת אילני צפצפה שהוא מין של ערבה, (8) ונטל האחד מהם שהיה לו בן גדול, כוס של יין, ונתן לחבירו שהיתה לו בת קטנה או נערה, ואמר לו: "מקודשת תהא בתך לבניי"!]!

אמר רבינא:

אין קידושין אלו כלום, שהרי אין האב זכאי לקדש את בנו! ואם משום "שמא נתרצה הבן", הרי שאפילו למאן דאמר [שמואל בסוגיא לעיל]: חיישינן "שמא נתרצה האב",

דף מה - ב

מודה הוא ש"שמא נתרצה הבן" לא אמרינן, ומשום שהאב לבתו מתרצה בשידוך כל שהוא, וכדאמרינן: (1) "טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו", (2) אבל האיש אינו מתרצה בכל שידוך. (3) 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 אכן כן, נעשה לו האב שליח מאליו, כי זכין לאדם שלא בפניו!! (4)

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.

מעשה **בההוא 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. (5)

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 **בההוא 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 כדבריך **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.

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 הישראלים, 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, (6) **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 (7) **אוכלת בתרומה למפרע.** (8) ומספרת הגמרא: **הוה**

עובדא, וחש לה רב להא דרב אסי, [מעשה היה כגון זה, ולא התיר לה רב לאכול בתרומה, משום שחשש לשיטתו של רב אסי]. (9)

אמר רב שמואל בר רב יצחק: ומודה רב - הסובר לגבי תרומה, שתולים אנו בריצוי האב - שאין 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]. (10)

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 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 ראוייה 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**, (11) שהרי: **השתא, ומה התם** - כשנתקדשה לדעת אביה - **דקידושי דאורייתא** הם, וראוייה 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 - א

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. (1)

איתמר: קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, ותלויה היא בריצויו של האב, לכשישמע:

אמר רב: עד שלא נתרצה האב בקידושיה, **בין היא ובין אביה יכולין לעכב**, כלומר: אף היא יכולה לחזור בה קודם שנתרצה האב. (2)

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.

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. (3)

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 כשפיתה **לשום אישות, קידושין למה לי?! אלא בהכרח שפיתה** שלא לשום אישות ועדיין פנויה היא.

אמר ליה אבוי 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. (4)

מתניתין:

הנותן לאשה שתי תמרות, **ואומר לאשה: "התקדשי לי בתמרה זו, התקדשי לי בזו"**, הרי אלו שני מעשי קדושין, (5) כל אחד בתמרה אחת, ולפיכך:

אם יש באחת מהן לבדה שוה פרוטה, הרי היא **מקודשת**, **ואם לאו** - אפילו שבשתייהן כאחת יש שוה פרוטה - **אינה מקודשת**, (6) 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. (7)

גמרא:

מאן תנא [מי הוא התנא של משנתנו], המצריך לפירוט הקידושין, כפילות לשון "התקדשי התקדשי", (8) 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 בשתייהן 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 בידך, 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:

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 **ארישא** 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, (9) ואותה תמרה ראשונה 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 משה
פרוטה (10)

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**, (11) ולכך צריך שיהא באחרונה
שוה פרוטה.

ב. **ושמע מינה: המקדש במלוה ופרוטה, דעתה** (12) של האשה **אפרוטה**
להתקדש בה לבד, ומקודשת היא; שהרי הסיפא עוסקת במי שעשה מעשה קידושין אחד
בשלושת התמרות, ומכל מקום, אף ששתים מהן מלוה היא, מקודשת היא בתמרה
השלישית כשיש בה שוה פרוטה.

דף מו - ב

ג. **ושמע מינה: מעות בעלמא חוזרים**, כלומר: כל קידושין שאינם קידושין, (1) 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,
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 : (2)

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.

ומבאר 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. (3)

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]. (4)

מתיב רבינא לשמואל, ממה ששינו במשנה בחלה ב ה :

עיסה מתחייבת בחלה בשעת גלגול העיסה, (5) 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!?

ומשינין : 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. (6)

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 **שאינ מפרישין חלה** כשהיא **קמח**.

ואולם **אינו יודע** טעמו של דבר היטב, (7) **דסבר** : [טעמייהו] [טעמא] **מאי**, מה הוא הטעם שאין מפרישין חלה קמח - **משום טירחא דכהן** שיצטרך ללוש את הקמח, ואם כן סבור הכהן בלבו : **טירחא דכהן** הא **אחילתיה** [מוחל אני על טרחתני], וחל על הקמח שם חלה.

ומקשינן : לדברך שאתה אומר : הישראל אכן נתנה לכהן לשם מתנה, אלא שמשום חשש זה ציווהו 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** (8) 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 שתרום שם תרומה, ועדיין טבול הוא לתרומה -

הרי פירות אלו **תרומה** ואין הכהן צריך להחזירם, (9) **ולא תיאכל** תרומה זו שהיא טבל מן התורה, **עד שיוציא עליה תרומה ומעשר ממקום אחר**. (10)

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!!

ומשנין: 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 **דבתרי מני צאית** [בשני כלים, יציית], כלומר: כשיוורו 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: כשיוורו 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 (11) **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, **דקסבר 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].

ומקשינן אף לפירוש זה: **והאמרת: אדם יודע שאין מפרישין חלה קמח**, ולמה יטעה בעל הבית!!

ומשנין: **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**. (12)

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!!

ומשנין: **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. (13)

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!! ומשנין: **שאי 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:

מנין לתורם אפילו **מן הרעה על היפה**, **שתרומתו תרומה**, (14) **שנאמר:** "ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלב" [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?! (15)**

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":

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!! (4)

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!?**

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 ארישא 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, **דהכלי 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 שמשמע ממנה, שכל כזית היא מחשבה בפני עצמה, וכפי שיתבאר בדברי רבי ; אבל אם אמר לשון שמשמעו מחשבה אחת לאכילה חוץ למקומו וחוץ לזמנו, כי אז אין זה אלא "עירוב מחשבות", ואין זה פיגול אפילו לרבי יהודה.

ומשנין : **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.

وهוא 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. (5)

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. (6)

נימא כתנאי, האם נאמר שדינו של רב במחלוקת התנאים הבאה היא שנויה: דתנאי:
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. (7) 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. (8)

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. (9)

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". (10)

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** :

התקדשי לי במנה, ונתן לה דינר אחד בלבד, הרי זו מקודשת, והבעל ישלים
לאחר זמן, (11) **לימא כתנאי אמרה לשמעתייה** [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] **שזה פרוטה**, הרי זו
מקודשת באותה פרוטה ; (12) **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] **שזה פרוטה**, הרי זו **מקודשת**. (13)

רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר :

דף מז - ב

אף **מלוה** **הרי היא כפקדון**, שאין היא מקודשת אלא אם יש עדיין בעין שזה 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 שזה פרוטה**, הרי היא מקודשת,
ומר - רבי מאיר - **סבר** : **אם נשתייר הימנה שזה פרוטה, אין, ואי לא נשתייר**
הימנה שזה פרוטה, לא -

אבל דכולי עלמא - בין תנא קמא ובין רבי מאיר - סוברים: **המקדש במלוה**
כשהמעות עדיין בעין, הרי היא **מקודשת**; ותיקשי לרב!! (1)

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 ההלוואה 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. (2)

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.

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? (3)

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, (4) ואילו כבר היה מתחיל הלווה להוציא מן המעות, הרי שלכולי עלמא לא היתה מתקדשת בהם, כי בשימוש זה קנאתם; (5) ואולם, הברייתא הרי עוסקת באופן שעדיין לא התחיל להוציא מן המעות כלל, אלא שמקצתם נגנבו או שאבדו, (6) ובזה הוא שנחלקו; ויסוד מחלוקתם הוא:

בדין מלוה שלא התחיל להוציא ממנה כלום, אם היא עדיין **ברשות בעלים לחזרה** [שיוכל המלוה לחזור בו מן ההלוואה], **והוא הדין** אם היא ברשותו **לאונסין** [שאם יאנסו המעות, אין הלוה חייב לשלם את ההלוואה], הוא **דקמיפלגי**: (7)

דמר תנא קמא **סבר: מלוה** מיד כשקיבלה הלוה, ואף על פי שלא הוציא מן המעות כלום, כבר **ברשות ליה קיימא** ואין הבעלים יכולים לחזור בהם, **והוא הדין לאונסים** שאין המלוה אחראי להם, אלא הלוה יפרע את ההלוואה; 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 ההלוואה; והיות ושלם 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 ליה** הם **קיימי**, וחייב הוא לפרוע -

ומאי טעמא, משום **דלא גרעא** הלוואה **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 **דאיכא 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 - (8)

לימא כתנאי אמרה לשמעתייה [האם נאמר שדבריו במחלוקת התנאים שבברייתא היא שנויה]!?

ומשנינן : **לא** תלוי דינו של רב הונא העוסק בשאלה, במחלוקת התנאים העוסקת במלוה :

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**. (9)

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 זידה** [שהיתה היא חייבת לו מעות בשטר],
ואם כן **במקדש במלוה** - שאינה בעין (10) - **קמיפלגי**, ונמצאו דברי רב תלויים
במחלוקת תנאים!

ודחינן: **לעולם** זו ששנינו בברייתא "התקדשי לי בשטר חוב", היינו **בשטר חוב**
דאחרים - (11)

ודקשיא לך: היינו מלוה ביד אחרים שנחלקו בו בברייתא, לא תיקשי, ומשום **דהכא**
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, (12) כלומר: חוב שיש לאדם על חברו 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:

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 - א

המוכר שטר חוב לחבירו, וחזר המלוה ומחלו לחוב, הרי זה מחול; (1) **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.

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** (2) 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. (3)

מר חכמים סבר: כי קאמר רב, הני מילי בפקדון, אבל במלוה לא, ונמצא שאין
אפשרות להקנות מלוה על פה כלל, ולכן אינה מקודשת. (4)

ומר רבי מאיר סבר: לא שנא מלוה ולא שנא פקדון ניתן להקנות במעמד שלשתן,
ולכן אם קידשה במעמד הלוה, הרי היא מקודשת.

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 שנוכרה לעיל מבואר שלדעת רבי
מאיר הרי היא מקודשת בשטר חוב דאחרים!! (5)

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 בנר שוה פרוטה אינה מקודשת מדין "קדושי כסף", היות ואין דעת האשה להתקדש בשווי הנר.

ורבי אלעזר לטעמיה, דאמר: עדי מסירה כרתי, ואף שאין עדים חתומים בו, והוא הדין לשטר קדושין; ולכן לשיטתו היא מקודשת בשטר זה, ואפילו כשאין בנר 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 מקום חלוקים הם על רבי מאיר בדין "קדושי כסף", שהוא סובר: אף אם השטר שוה פרוטה אינה מקודשת, ומשום שאין דעת האשה על הנר; והם סוברים, שדעתה על הנר (6) ומתקדשת בו. (7) **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:

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**. (8)

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. (9)

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 כרחיה, 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:

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] (10) **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]?! (11)

אלא לאו בממון אחר - שיינתן לה לשם קידושין - הוא שאמרו חכמים שאם לא הגיע לידה אינה מקודשת, ומשום שהם סוברים שבשכר 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:

האחד: "ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף": דהיינו, כל פרוטה ופרוטה כשנגמרה, נתחייב המעביד לפועל בדמי שכירות עשיית המלאכה. (12)

השני: "אינה לשכירות אלא לבסוף": אין המעביד מתחייב לפועל אלא כשהוא מחזיר את העבודה הגמורה למעביד, (13) 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 (14) -

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 - ב

מר רבי מאיר **סבר:** **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"**.

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 **דקמיפלגי**, 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, (1) 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"**. (2)

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" מלוח היא, ולפיכך אינה מקודשת.

בין רבי נתן לרבי יהודה הנשיא - שנחלקו בהוספת נופך משלו אם היא מקודשת - **איכא בינייהו: מלוח ופרוטה** שניתנו על קידושין, אם דעתה של האשה גם על המלוח.

מר - רבי נתן - **סבר: מלוח ופרוטה [דעתיה] [דעתה] אמלוח**, ואף זו שנתקדשה בשכירות שהיא מלוח, 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 -

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. (3)

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 [בבין], שדרך ליתן לשתותו על מנת להחזיר את הכוס.

הא ששנינו: "בו ובמה שבתוכו", בכגון שהיה מלא בציהרא [ציר דגים], (4) 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.

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 המעוניין בדינר כסף, ויש המעוניין בדינר זהב]!! (5)

אמר רב שימי בר אשי: אשכחתי לאביי דיתב 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. (6)

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", 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 משחו אחר!!

אלא אמר יישוב **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 בבלייתא [צרור בסמרטוט], וכשפתחוהו נודע שלא היה הדינר כפי שדובר. (7)

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.

רבן שמעון בן גמליאל שהוא סובר **"מראה מקום הוא לו"**, הוא מהא **דתנן** במסכת בבא

דף מט - א

תיקנו חכמים שיגרשו הכהנים בגט מיוחד שיש טורח בעשייתו, והוא נקרא "גט מקושר"; (1) 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: עדין חותמים מתוכו בסוף טופס השטר, וגט **מקושר: עדין מאחוריו** על הכפלים בין קשר לקשר.

גט [או שטר חוב] **פשוט**, **שכתבו עדין מאחוריו**, וגט **מקושר**, **שכתבו עדין מתוכו**, הרי **שניהם פסולים**, כיון שלא נעשו כתיקון חכמים.

רבי חנינא בן גמליאל אומר :

מקושר שכתבו עדין 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, (2) 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.

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!! (3)

ואמר רב אשי : ודאי מחלוקת אחרת יש כאן בין תנאי קמאי לרבן שמעון בן גמליאל, בענין שליחות, (4) 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 לוי" ; וממשיכה הגמרא לפרש היכן מצינו שאף רבי אלעזר סובר כן.

רבי אלעזר שהוא סובר "מראה מקום הוא לוי", 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, **דברי הכל** - ואפילו לרבי שמעון - **אינה מקודשת**. (5)

מאי טעמא?

משום דלא ניחא לה שיהא הוא חשוב, כי הוא מתגאה 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 יוחסין**, 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 יוחסין, 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 (6) שפסול מדרבנן לבוא בקהל, (7) 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 - לדברידך 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.

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], (8) **כיון שקרא שלשה פסוקים בבית הכנסת הרי זו מקודשת**;

רבי יהודה אומר: עד שיקרא (9) ויתרגם אותם.

ותמהינן: וכי אטו **יתרגם** אפילו **מדעתיה** [תרגום משלו]?! (10)

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! (11)

והמוסיף עליו, שבא לומר: הואיל וניתן רשות להוסיף, אוסיף גם אני בכל מקום שארצה, **הרי זה מחרף ומגדף**, מבזה את המקום שמשנה את דבריו. (12)

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 שקרא **אנא** [אני קראה]", (13) אינה מקודשת **עד דקרי אורייתא נביאי וכתובי בדיוקא**, צריך שיהא יודע לקרות את כל התורה נביאים וכתובים בדקדוק יפה. (14)

האומר לאשה: "התקדשי לי **על מנת שאני שונה** [יודע לשנות]", (15) נחלקו בזה אמוראים:

חזקיה אמר: עד שיהא יודע לשנות **הלכות**, היינו הלכות למשה מסיני.

ורבי יוחנן אמר: תורה.

מיתבי מהא דתניא:

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 - ב

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 שתנא 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]. (1)

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] (2) **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".

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, (3) שמא הרהר תשובה בדעתו (4).

האומר לאשה: "התקדשי לי על מנת שאני רשע", אפילו אם הוא ידוע לנו כצדיק גמור, הרי זו מקודשת מספק, (5) שמא הרהר דבר עבודת כוכבים בדעתו (6).

עשרה קבים חכמה [תורה ודרך ארץ] (7) 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] עינים [עיניהם] בכל הארץ [לגזול ולעשוק]. [ואראה עוד] והנה ככר עופרת נשאת [מעל הארץ לאויר], ו [אראה עוד] זאת: אשה אחת יושבת בתוך האיפה. 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 שתיים 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** (8) **וגסות הרוח** (9) **שנישאו** ביד שתי הנשים, (10) **וירדו לבבל** [ארץ שנער]; הרי שיש גסות הרוח בבבל.

ומשנין: **אין**, אכן הגסות **להכא נחית** [לכאן, לבבל ירדה], **ואשתרבובי הוא דאשתרבובי להתם** [ונשתרבה 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, (11) 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?!

ומשנין: **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.

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, (12) 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** (13) שגזר עליהם דוד שלא יבואו בקהל ה', **ונמצא** **ממזר** שהוא פסול מדאורייתא לבוא בקהל ה', והטעה לגנאי; (14) 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 ושבבים; 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**.

או שקידשה **על מנת שיש לו בת**, או שיש לו **שפחה מגודלת**, (15) **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] (16) **אף על פי שאמרה: "בלבי היה להתקדש לו אף על פי שהדבר כן כמו שהוא עכשיו, שאין תנאו אמת" - אינה מקודשת.** (17)

וכן היא שהטעתו אינה מקודשת.

גמרא:

מעשה בהוא **גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל** [מכר את נכסיו, משום שבדעתו היה לעלות לארץ ישראל], ולבסוף נאנס ולא עלה לארץ, ומיהו

בעידנא דזבין, לא אמר ללוקח ולא מידי [בשעת המכירה לא אמר ולא כלום]. (18)
אמר רבא: הוי "דברים שבלב" (19) ודברים, שבלב אינם דברים.

ומפרשין: מנא ליה לרבא הא מילתא, ש"דברים שבלב אינם דברים"?

אילימא, שמא תאמר שהוא נלמד מהא [דתנן] [דתניא]:

דף נ - א

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; (1) יכול אפילו בעל כרחו, (2) 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]?! (3)

אלא לאו בהכרח שהוא משום דאמרינן: דברים שבלב - שאינו רוצה - אינן דברים. (4)

ומקשינן עלה: ודילמא לעולם אימא לך "דברים שבלב הוו דברים", ושאי 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, (5) כופין אותו עד שיאמר: "רוצה אני". (6)

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 לוויה"**, או שאמר: "כסבור הייתי שהיא לוויה, ונמצאת כהנת"; או שאמר: "כסבור הייתי שהיא עשירה, והרי היא 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.

ואם תמצי לומר ש"דברים שבלב הוו דברים", תיקשי: **אמאי?! הא קאמר: "כסבור הייתי"**, (7) **אלא בהכרח משום דאמרינן: "דברים שבלב אינן דברים"**. (8)

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. (9)

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". (10)

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", (11) **או** שאמר לשלוחו: "הבא לי מעות מן הדלוסקמא", (12) **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"**. (13)

ומקשינן עלה: **ודלמא לעולם אימא לך "דברים שבלב הוו דברים"**, ו**שאני 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. (14)

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". (15)

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 שלחתי למעול", דהא **תניא: נזכר בעל הבית שהם של הקדש ולא נזכר שליח שליח מעל** ולא, בעל הבית. (16)

מעשה בהווא 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 עלה], ואין המכר בטל. (17)

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.
(18)

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:

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 שבהאי 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 (19) ולא התנה: "על מנת שאין עליה נדרים", **ונמצאו עליה נדרים, תצא** ממנו בגט, (20) אך **שלא בכתובה**, ומשום שהוא אומר: "אי אפשר 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.

כל המומין הפוסלין בכהנים מלעבוד במקדש, (21) **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 - ב

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. (1)

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: **אידי דקא נפיק ממונא מיניה - טעי**, [היות וממנו יצא שוה פרוטה, טועה הוא לומר שיכול לקדש בו אף שתי נשים] -

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, (2) ואין אומרים ששלח סבלונות לשם קידושין.

איתמר:

רב הונא אמר: מי ששידך (3) באשה ועדיין לא אירסה, ושלח סבלונות בעדים (4) למשודכתו, **חוששין לחומרא לסבלונות** ששלח, שלשם קידושין שלחם, (5) ואם תתקדש לאחר, צריכה היא גט מן הראשון כדי להתירה לשני, כי שמא מקודשת היא לו.

וכן אמר רבה: חוששין לסבלונות. (6)

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!! (7)

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. (8)

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, **הוּו 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 **דנחית 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 **והוּו קידושין - קא משמע לן**, שאפילו בכי האי גוונא אין חוששין לקידושין.

שואלת הגמרא: **מאי הוי עלה** ד"חוששין לסבלונות" להלכה ולמעשה? (9)

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 **דמסבלי והדר מקדשי** [במקומות שדרך לשלוח סבלונות קודם הקידושין], **לא חיישינן**.

ותמהינן: באתרא **דמקדשי והדר מסבלי** דחיישינן שלשם קידושין שלח, הרי **פשיטא** היא, ומה הוצרך רב פפא להשמיענו זאת?! (10)

ומשינינן: **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** (11) **למיעוטא**, כלומר: היה לנו לומר שודאי לא נתכוין לקידושין, ולכך שלח סבלונות משום שהוא מהמיעוט השולחים סבלונות קודם הקידושין - (12)

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 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. (13)

ובאתרא **דכתבי 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:

ומפרשין: **מנהני מילי?** (14)

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". (15)

אמר תמה ליה רבא:

אי הכי כדבריד, היינו דכתיב בסוף אותה פרשה של עריות: "ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם" - תיקשי:

והרי אי קידושין לא תפסי בה, כרת מי מחייב אם בא עליה, 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. (16)

גופא אמר רבה: כל שאינו בזה אחר זה,, אפילו בבת אחת אינו:

איתיביה אביי לרבה מהא דתניא:

דף נא - א

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 **המעשרות 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 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 יישוב **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. (1)

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.

תנו 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 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"!!

ומשינין: **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. (2)

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 ריקין 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.

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. (3)

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".

ומשנין: 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". (4)

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 רבא 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 **לרבא: 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?! (5)

ומשנין: 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". (6)

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: (7) **אביי אמר: הוּו קידושין.**

רבא אמר: לא הוּו קידושין. (8)

אמר רבא: בר אהינא [שם חכם] **אסברא לי** את טעם הדבר, באופן שיכול אני להביא לו ראיה מן המקרא: (9)

"דכתיב: [דברים כד]: **"כי יקח איש אשה** [בכסף] **ובעלה**", הרי שהתנתה התורה את הקידושין שנעשו בכסף בהיתר בעילה, וללמד: **קידושין המסורין לביאה הוּו קידושין, קידושין שאין מסורין לביאה, לא הוּו קידושין.**

ומקשינן לרבא מהא דתנן במשנתנו:

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 הוּו קידושין!?**

אמר לך רבא: ולטעמיך שאתה סובר: הוּו קידושין, **אימא לך סיפא** דמשנתנו שיש להוכיח ממנה כשיטתי, ש"קדושין שאין מסורין לביאה הוּו קדושין":

דקתני סיפא: **מעשה בחמש נשים ובהן שתי אחיות, וליקט אחד כלכלה של תאנים, ושלחן 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", (10) 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

שבמעיי 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, (11) מן הדין היה שאף הנכריות לא יהיו מקודשות.

דף נא - ב

אלא לאו בהכרח דאמר להו: "אחת מכס תהיה מקודשת לי", (1) 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. (2)

ונמצא שמן הסיפא של משנתנו, אדרבה מוכח ש"קידושין 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 מכס 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 - (3) ומעשה נמי בחמש נשים, ובהם שתי אחיות, וליקט אחד כלכלה של תאנים, ואמר: "הרי כולכם [הנכריות] ואחת משתי אחיות (4) מקודשות לי בכלכלה זו", ואמרו חכמים: אין אחיות מקודשות. (5)

תא שמע ממשנה לקמן סד ב ד"קידושין שאין מסורין לביאה הוה 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 -

ואמאי?!? והרי "קידושין שאין מסורין לביאה ניהו", שהרי כל אחת מבנותיו הקטנות ספק אחות אשתו היא, כי אין ידוע איזו מבנותיו הקטנות נתקדשה לו, ותיבתא 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 ולמדנו ש"קידושין שאין מסורין לביאה הוה קידושין", אך לפי מה שביארנו, תיקשי: פשיטא!?

ומשנינן: הכא במשנה זו במאי עסקינן: דשויתיה הבוגרת לאביה שליח לקבל לה קידושין ממי שירצה לקדשה. (6)

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.

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", (7) **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 האשה 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**.

ותיקשי לרבא: אמאי אסורות הן!! והרי כיון שכמה מבנותיו בכלל הספק, נמצא ש"קידושין שאין מסורין לביאה ניהו", ולדעת רבא אין אף אחת מהן מקודשת.

ומשנין: 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. (8)

ומסקינן: אכן **שמע מינה** כאשר פירשנו.

ותמהינן עלה: **אי הכי** - שהוכרו ולבסוף נתערבו - **מאי למימרא** [מה חידוש יש בדינו של רבי מאיר]!?

ומשנין: רבי מאיר **לאפוקי מדרבי יוסי דאמר**, כלומר: שנחלק עליו במשנה שם ואמר: "כולן מותרות חוץ מן הגדולה שבגדולות" הוא בא, וטעמו הוא משום **דלא 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"]. (9)

קא משמע לן רבי מאיר דפעמים **מחית איניש נפשיה לספיקא**. (10) **תא שמע** ממשנה ביבמות כג ב ד"קידושין שאין מסורין לביאה הוּו 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.

ומשנין: **הכא במאי עסקינן: כשהוכרו ולבסוף נתערבו**.

דיקא נמי: דקתני: "איני יודע", **ולא קתני "אינו ידוע"**. (11)

ותמהינן עלה: **אי הכי** - שהוכרו ולבסוף נתערבו - **מאי למימרא**!?

ומשנין: **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, וחלץ אחד מהם ליבמה [או שייבם], הרי אחותה אסורה על החולץ
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 הווי 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 ניהו", 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 - א

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 ביבמו 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 הוּו 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.

ולרבה 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"ס, 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, ושלחן 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. (1) ב. **ושמע מינה: קידשה בגזל אינה מקודשת**, (2) **ואפילו בגזל דידה** [גזל שגזל מן המתקדשת] אינה מקודשת, ואין אומרים: הואיל וקיבלה ממנו לשם קידושין - מחלה. (3) ומפרשינן: **ממאי**, כיצד נלמד

דין זה ממשנתנו? **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. (4) ג. **ושמע מינה** ממה שנתקדשו שלש הנכריות על ידי קבלת אחת מהן: **אשה נעשית שליח לחבירתה, ואפילו במקום שנעשית לה צרה**. (5) 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?! (6)

ומשינן: **משום דמספקא ליה** לרב בפירוש משנתנו:

אי כהפירוש שפירש אביי [לעיל נא ב] במשנתנו, ולפי פירושו נמצא, שיש להוכיח ממשנתנו: **"קידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין"**, שהרי לדבריו מבואר במשנתנו שהמקדש אחת משתי האחיות, הרי היא מקודשת.

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. (7)

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 נתיאשו 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, ומה היה רבי יוחנן מתמה על רב!! (8) ומשנינן: לא היה תמה רבי יוחנן על הדין, אלא **הכי קאמר ליה** רבי יוחנן לרבי זירא: **מי אמר רב כוותי** [האמנם אמר רב כמוני]! (9)

מיתבי 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!! (10)

ומשנינן: **התם** - ששנינו: "קידשה בגזל"

- במאי עסקינן: **בגזל דידה**, ולכן היא מקודשת, וכדמפרש ואזיל. (11) 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**, (12) **וקדשה בו**, מקודשת; ולעולם אין הברייתא עוסקת בגזל דאחרים, והיא אינה מתקדשת בו.

דף נב - ב

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]!! (1)

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. (2)

הא - משנתנו ודברי רב - **בדלא שדיך**, אלא שנתן בידה את הגזל וקידש אותה בו, דבאופן זה אינה מקודשת.

מעשה בהיה **איתתא**, דהוה קא משיא כרעא במשיכלא דמיא, **אתא ההוא גברא חטף זוזי מחבריה ושדא לה**, ואמר לה: **"מיקדשת ליי"**! **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 ליי"! ובא אותו אדם לפני רבא לשאול מה יהא על קידושין].

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. (3)

מעשה בההוא **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]?! (4) ולכן אינה מקודשת. (5)

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 בההוא **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 קידושין] - 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** - שתרים נוטל הפירות שלא מדעת בעל הבית - **בלבד**, ומשום שהפירות הרי עומדים לתרומה, אבל בנידון דידן - לא, וכדמפרש טעמא ואזיל. (6)

וכד**תניא**, שלגבי תרומה מועילה אמירת: **"כלך אצל יפות"**:

התורם פירותיו של חברו שלא מדעתו, אין תרומתו תרומה, וכיצד אמרו: **תורם שלא מדעת** בעל הפירות **תרומתו תרומה? הרי שירד לתוך שדה חברו, וליקט ותרים 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 (7) 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 **שאים 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 **משום כיסופא הוא דעבד** [משום בושה אמר כן בעל המבשלת], **ואינה מקודשת**.

מתניתין:

כהן (8) **המקדש בחלקו** שחלק עם אחיו הכהנים בקרבנות, **בין** שהיה החלק **מקדשי קדשים** כגון מחטאת ואשם, **ובין** שהיה החלק **מקדשים קלים** כגון שלמים, **אינה מקודשת**; ומשום שאין החלק שלו, אלא משולחן גבוה הוא אוכל, ובגמרא יתבאר יותר.

ואם קידש אדם **במעשר שני** :

בין שקידש בהם **בשווג**, 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 **בשווג**, **לא קידש** (9) 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; **ובשווג לא קידש**, **דברי רבי מאיר**, וכדמפרש טעמא בגמרא. (10)

רבי יהודה אומר: בשווג קידש, כי נתחלל ההקדש על ידי מעילתו, ומתקדשת בו, (11) **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 כדון "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**.

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. (12)

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!"**!! (13) שהרי, איך תמצא כלל שיקדש אדם בחלקו שחלק בקדשי הקדשים:

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. (14)

אמר רבי יוסי: יאמרו הבריות: מאיר שכב [מת], יהודה כעס, ויוסי שתק, דברי (15) תורה מה תהא עליה?!?

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?! (16)**

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 כחלק הניתן לאש המזבח, מה החלק הניתן לאש, לאכילה של המזבח הוא ניתן, אף הוא - חלק הכהנים - נמי לאכילה הוא ניתן, ולא לדבר אחר. (17)

אמר רבי יוחנן:

דף נג - א

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? (1)

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], (2) 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 (3) 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.

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 מרחשת** אחרת, (4) 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 - (5)

לפיכך **תלמוד לומר** : "וכל מנחה בלולה בשמן וחרובה לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו", **וסמך ליה** : "אם על תודה" שהיא קדשים קלים, ללמד : **כשם שאין חולקין קרבן כנגד חבירו במנחה שהיא קדשי הקדשים, כך אין חולקים קרבן כנגד חבירו בתודה שהיא קדשים קלים**.

ולכך נאמר : "איש כאחיו" : כדי ללמד : **איש כהן חולק בקרבנות, ואפילו כהן בעל מום** שאינו ראוי לעבודה, (6) **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 :

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; (7) ואם כן אף אינו יכול לקדש בו את האשה. (8)

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** (9) **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 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! (10) 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**. (11)

אמר פירש **רבה בר רב שילא: מאי קראה** ש"חמצן" הוא לשון "חמסן"?

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!! (12)**

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" (13) - 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: (14) "ויובל הוא [היא, קרי] קדש תהיה לכם" -**

ומכל מקום תנן: **המקדש בפירות שביעית מקודשת!! (15)** ומשנינן: משום **דלא כתיב ביה - בויבל - "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 - ב

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: "להי 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 טעמים 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 -

שבשניהם 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** 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]? (1)

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** (2) [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** (3) **הקדש על ידיהו** [אין הם רוצים שיתחלל ההקדש על ידיהם], ואם חלין הקידושין הרי זו מעילה, כי הוציאו מרשות הקדש ונתנו לה, (4) ודבר איסור הוא, וקראן הכתוב "מועלי מעלי" ; ועל זה אמר רבי יוחנן, שמודה רבי מאיר שלא קידש בשוגג, משום שאין שניהם רוצים.

ורבי יעקב שהסתפק בדבר **אמר** לך : **איפכא מסתברא** (5) **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 : 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. (6)

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!! (7)

בעא מיניה רבא מרב חסדא : מאחר שאמרנו לרבי מאיר, דבשגגת הקדש **אשה אין מתקדשת**, אם כן **מעוה מהו שיצאו לחולין** - כשאר מעוה הקדש שמעלו בהן - ליהנות מהן כל הנאה שירצה!! (8)

אמר ליה רב חסדא לרבא : אם **אשה אין מתקדשת, מעוה היאך יצאו לחולין!!?** (9) **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 המעוה מתחללין : **במכר, מאי**, כלומר : אם לקח חפץ בשוגג במעוה הקדש, האם יצאו המעוה לחולין? (10)

פשט **ליה** רב חסדא לרב חייא בר אבין : **אף במכר לא קנה** ולא יצאו מעות לחולין.
(11) **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 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 :

חנווני דינו **כבעל הבית** שהוא אינו צריך כל כך למעות, (12) ולא התכוין המפקיד לתת לו את המעות כדי שישתמש בהם, ולכן אם הוציאן החנווני הוא מעל, **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר : **חנווני כשולחני**, שיש בו חילוק בין אם הפקידם בידו צרורין או מותרין.

הרי **שעד כאן לא קא מיפלגי, אלא** : **דמר** - רבי יהודה - **סבר** : **חנווני כשולחני**,
ומר - רבי מאיר - **סבר** : **חנווני 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!! (13) 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 דחנווני כבעל הבית**.

ואמר ליה רבי יהודה : **לא**, חנווני **כשולחני**. (14)

רב :

אמר

דף נד - א

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. (1)

ואם תאמר: אם כן למה אמר רבי מאיר במשנתנו שבשוגג לא קידש, היינו טעמא: משום **דמשנתינו בכגון שקידש בכתנות כהונה** [בגדי כהונה] (2) שעדיין **לא בלו** וראויים לעבודה בהם, (3) 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, אין הם מתחללים על ידי שקידש בהם, ולפיכך אינה מקודשת על ידם. (4) **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; (5) 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 חדתיך", ובו היו נותנים את שקלי שנה זו החל מאחד בניסן; והשני היה כתוב עליו "תקלין עתיקיך", ובו היו נותנים שקלי השנה שעברה, שהביאו אותם אנשים שלא שקלו את שקליהם בשנה שעברה.

את השקלים שהיו ב"תקלין חדתי" 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 חדתי, כלומר: המוציא מעות שהיו בשופר שהיה כתוב עליו "תקלין חדתי" 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"שירי 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 בשירי 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 לישיב בצילה (6) ועליה, (7) ואם כן - לסברת רב אליבא דרבי מאיר - שוב אין מעילה בשוגג ב"שירי הלשכה" כלל, היות ולכך עומדים המעות?! (8)

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, (9) 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.

דף נד - ב

ומשנינן: **תרי תנאי נינהו ונחלקו אליבא דרבי יהודה**, אם ירושלים קדושה:

התנא בנדריס 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 ; (1) **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]!! (2)

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. (3)

אמר רב נחמן אמר רב אדא בר אבהה :

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, (4) 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.

ומפרשנין: **מאי טעמא דבית הלל** במחלוקתם הראשונה לענין חומש וביעור?

משום **דגמרי** בית הלל בגזירה שוה: "**קודש**" [ובשנה הרביעית יהיה כל פרי 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.**

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". (5)

תו מפרשין הא דאמרינן לעיל, דסתם לן תנא כוותיה **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, (6) **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. (7)

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!!

ומשנין: **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**, (8) 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?

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; (9) 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!! ומשנין: **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 (10) 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 **בשתיים**:

הרי זה המושך **נותן סלע** אחד בלבד למוכר כפי שנתחייב בשעת משיכה, והמעשר שני מתחלל עליו, **ומשתכר בסלע** שאינו נותן, **ומעשר (11) שני שלו** על ידי המשיכה, כי מעשר שני ממון הדיוט הוא ונקנה במשיכה. (12)

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. (13)

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 **דהכא 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, 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 - א

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 דהו**, [וכי אטו זכרים בהכרח שעולות הן], ואילו **זבחי שלמים לא הו**!! ? והרי שלמים באים אף מן הזכרים. (1)

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 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. (2) 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**!!

והתנן במסכת מעילה [יט ב] : **אין מועל אחר מועל במוקדשין**, אין שתי מעילות בחפץ אחד של הקדש, ומשום שבמעילה ראשונה כבר יצא החפץ לחולין, (3) ושוב אין השני חייב מעילה אם נהנה ממנה בשוגג -

אלא **בהמה** 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**. (4) הרי שאין בהמת קרבן יוצאת לחולין על ידי מעילה, וכן לא על ידי חילול במעות!!

ומשנין : **ההיא** משנה ד"מועל אחר מועל"

- **רבי יהודה היא**, (5) ולשיטתו אכן אין בהמת קרבן יוצאת לחולין -

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 **מדברי 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 ד**הקדש במזיד מתחלל**, מיהו **קדושת הגוף לא מתחלא!!**

ומשנין : 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 - **לא קא מכיין לאפוקינהו לחולין** [אינו מתכוין להוציא לחולין] שהרי במעילת שוגג הוא עוסק, ומה שיוצא ההקדש לחולין הוא גזירת הכתוב ממה שחייבתו התורה בקרבן מעילה. (6)

אבל **הכא** - במעילת מזיד לרבי מאיר, או בחילול במעות במזיד - הרי **קא מכיין 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, בהקדש של משנתנו הקדוש לבדק הבית (7) שהוא **קדשי קדשים**, וכולו לגבוה, והוא הדין שאר 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!! (8)

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**, (9) **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 - ב

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!! (1)

אלא אמר רבי יוחנן לפרש את מה ששנינו "זכרים עולות" :

המשנה בשקלים אינה עוסקת כשבא לתקן ולחללן כשהן תמימים כפי שנמצאו, אלא **ממתין לה** (2) 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. (3)

אמר מר במשנה בשקלים : **זכרים עולות**, ומפרשינן לה, שחושש אף לעולה מלבד לשלמים ; ומקשינן : **ודילמא תודה היא**, ואינו מתקן צד ספק זה!! (4)

ומשנינן : **דמייתי נמי תודה**, אכן מביא הוא גם דמים או קרבן לתודה מספק, ומכליל אותה בהתנאותו. (5)

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!! (6) ומשנינן : **אשם** ["אשם גזילות" ו"אשם מעילות" ו"אשם שפחה חרופה"] בא 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** (7) **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 יאבד, ואין לחוש שמא הבהמה הנמצאת קרבן פסח היא ; ואילו פסח **שלא בזמנו** [שעבר זמנו] הרי **שלמים הוא**, (8) וכשמתנה על השלמים, כבר התנה גם עליו.

ומקשינן : **ודילמא בכור ומעשר בהמה נינהו!?**

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. (9)

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**. (10) 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?] (11)

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** (12) **והיא מתה מאליה** ברעב, שאין נותנין לה מזונות. (13)

תנו רבנן :

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", (14) ועוד, משום שמא תכחיש הבהמה מטורח הדרך.

ומכל מקום אינו אלא דין לכתחילה, אבל בדיעבד חל חילול המעות על הבהמה, ולפיכך :

דף נו - א

ואם לקח בהמה במעות מעשר שני :

אם **בשוגג** (1) 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. (2)

אבל במתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין, שהיתה דעתו לאכול את הבהמה חוץ לירושלים, (3) 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 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. (4)

ומקשינן: **והאנן תנן גבי מקדש במעשר שני: רבי יהודה אומר במזיד קידש**, הרי שמשום קנס לא אמרו חכמים שיתבטלו הקידושים! (5)

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 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. (6) **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 - ב

אכן מעיקר הדין, היה לנו לומר שיתבטל המכר, אלא דהכא במשנה במעשר שני במאי עסקינן: **כשברח** המוכר שהדמים בידו.

ומקשינן: **וטעמא דברח, הא לא ברח קנסינן למוכר** שיחזרו דמים למקומן, **ואמאי?! ונקנסיה ללוקח** שיאכל כנגדן?! (1) **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!!

ומשינין: **מסתברא: כל היכא דאיכא איסורא התם, קנסינן** [במקום שנמצא האיסור, קונסים], ומעות המעשר הרי בידי המוכר הם. (2)

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 שרבע על ידי אדם, (3) ונגמר דינו לסקילה] -

ובעגלה ערופה [או בעגלה ערופה שמביאה העיר הקרובה אל החלל שלא נודע מי הכהו], ואפילו קודם שנערפה (4) -

בצפורי מצורע [שהוא מביא כשנטהר מצרעתו, ושוחט את האחת ומזה מדמה על המצורע, ואת השניה משלח] - (5)

ובשער נזיר -

ובפטר חמור [בכור החמור, ואין נפדה, אלא עורפין אותו] -

ובשר בחלב שנתבשל כאחד -

ובחולין שנשחטו בעזרה:

המקדש בכל אלו שהם אסורים בהנאה, **אינה מקודשת**. (6)

אבל אם **מכרן** לאיסורי ההנאה, **וקידש בדמיהן**, (7) הרי זו **מקודשת**, שאין הדמים נתפסים באיסור הנאה. (8)

גמרא:

שינו 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 פרוי, שלש שנים יהיה לכם **ערלים לא יאכלו**".

אין לי בערלה **אלא איסור אכילה**, וכמו שנאמר: "לא יאכל", אבל איסור **הנאה** בערלה **מנין**, דהיינו: **שלא יהנה ממנו, ולא (9) יצבע בו (10) ולא ידליק בו** [כגון בשמן] **את הנר? תלמוד לומר**: "כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל **וערלתם ערלתו את פרוי**", **לרבות את כולם**.

שנינו במשנה: המקדש ... בכלאי הכרם ... אינה מקודשת:

ומפרשינו: **מנלן**, מנין לנו שכלאי הכרם אסורים בהנאה?

אמר חזקיה: **כי אמר קרא**: "לא תזרע כרמך כלאים, פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם", ודרשינו את מה שאמר הכתוב: "**פן תקדש**": "**פן תוקד אש**", כלומר: פן ייאסרו הכלאים בהנאה, ויהיו טעונים שריפה.

רב אשי אמר: הכי דרשינו: "**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 **שתופס את דמיו** באיסור, **ויוצא** כלאי הכרם **לחולין**?! **אלא מחוורתא** [המחזור הוא] דדרשינו **כדחזקיה**.

שנינו במשנה: המקדש ... בשור הנסקל ... אינה מקודשת:

ומפרשינו: **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**?! (11)

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.

ומפרשינו: **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. (12)

ומקשינו 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**:

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?!

ומשינין: 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 תמצוי 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 - א

ואידך תנאים שאינם דורשים מ"בעל השור נקי" לכופר ולולדות, וסוברים שהוצרך הכתוב ללמד איסור הנאה בעורו, הוא משום **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"**, (1) **פירש**, כי ירא לרבות שום דבר להשותו למורא המקום.

אמרו לו תלמידיו: רבי! כל אתין שדרשת מה תהא עליהם!?

אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך קבלתי על הפרישה. (2)

עד שבא רבי עקיבא, ולימד: "את ה' אלהיך תירא" לרבות תלמידי חכמים, שיהא מורא רבך כמורא שמים. (3)

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. (4)

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 ובוהני המצורע, ומביא עוד כבשה לחטאת וכבש לעולה, ומשהביא קרבנותיו מותר המצורע לאכול בקדשים.

ומפרשין: **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; (5) **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. (6)

וריש 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:

משום דילפינן בגזירה שוה: "קִיחָה קִיחָה" (7) **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. (8)

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**, **לאחר שחיטה מיבעיא!!** (9)

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. (10)

תו **איתיביה** רבי יוחנן לריש לקיש - הסובר: משעת לקיחה נאסרו שתי צפורי מצורע - מהא דתנן במסכת נגעים [יד ה]:

שחטה לציפור האחת **ונמצאת טריפה**, (11) **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, (12) ולפיכך תמהינן:

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!! (13)

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, (14) **דלא חל עלה קדושה כלל**, שהרי משעת לקיחה טריפה היתה. (15)

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**: (16)

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. (17)

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 מצורע] ו"**מכפר**" [כל הקרבנות] **מבפנים** בעזרה, ונאמר: "**מכשיר**" [צפורי מצורע] ו"**מכפר**" [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; (18) "**וזה אשר לא תאכלו מהם**", **לרבות את** הציפור **השחטה** 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, (19) 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 נו - ב

והרי בהמת **מוקצה** [שהוקצתה לתקרובת עבודה זרה], (1) **ונעבד** [בהמה שעבדו לה עבודה זרה], **דבעלי חיים נינהו, ואסירי** לגבוה איסור עולם!! (2)

ומשינן: **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** (3) ונגמר דינם לסקילה, **דבעלי חיים נינהו, ואסירי** להדיוט באכילה והנאה, (4) 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 היס, **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**. (5)

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. (6)

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**. (7) 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 קראתנו התורה "קדוש" כדי ללמד: הוא יהיה קדוש ולא דמיו. (8)

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 אבוא: משנתנו במקדש בפטר חמור **לאחר עריפה, ודברי הכל** היא, שאף רבי שמעון לא התיר אלא קודם עריפה. (9)

שנינו במשנה: המקדש ... **בבשר בחלב** ... אינה מקודשת:

ומפרשינו: **מנלן** שבשר המתבשל בחלב אסור בהנאה?

דתנא דבי רבי ישמעאל: "לא תבשל גדי בחלב אמו" שאמרה תורה **שלוש פעמים: אחד** בא ללמד על **איסור אכילה** של בשר שנתבשל בחלב. (10)

ואחד בא ללמד על **איסור הנאה** ממנו.

ואחד בא ללמד את **איסור הבישול** עצמו.

ומפרשינו: **מתניתין** - האוסרת בשר בחלב בהנאה - **דלא כי האי תנא, דתניא: רבי שמעון בן יהודה אומר** [משום רבי שמעון בן יוחאי]: (11)

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:

ומפרשינו: **מנא הני מילי** שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה?

אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר:

אמרה תורה: שחוט את שלי בשלי [שחוט את זבחי בחצירי] - (12)

ואמרה תורה: שחוט את **שלך בשלך** [חולין שלך בחצירך] - (13)

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 - (14)

אף שלך בשלי דהיינו חולין שנשחטו בעזרה, **אסור** בהנאה.

ומקשינן: ומאחר שהם למדים זה מזה, נאמר: **אי מה שלי בשלך ענוש כרת** על שחיטתו, (15) **אף שלך בשלי** [חולין בעזרה] יהא **ענוש כרת** על שחיטתו!! ומשינן: 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 הבריייתא: **לפי שנאמר** [דברים יב כ]: "כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך ואמרת אוכלה בשר כי תאווה 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 צויתך ואכלת בשעריך בכל אות נפשך", ובפרשה זו התיר להם הקב"ה לאכול בשר תאווה - מבהמות הראויות לקרבן - שנאסר להם במדבר. (16)

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 הראויים ליקרב** שבאלו הפרשה מדברת, כי על אלו בלבד נצטוו במדבר להביאם ולהקריבם, ואלו הותרו להם בפרשה זו -

מנין לרבות אף חולין **בעלי מומין** שאינם ראויים 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**, (17) 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 שלמד את שלשת אלה בא הכתוב, ולא מסברא הם נלמדים כפי שהיינו יכולים לידחק. (18)

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.

ואין לי אלא חולין תמימים [הראויים 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 לפניו 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 **מדאורייתא** בהנאה. (1)

ורמינהו מהא דתנאי: **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 צייתה 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: (2) 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** (3) **אוקמינכי** [איש קנתרן ורגיל לחלוק על חבריו, השתיקכם]! ואין קושיתו קושיא, כי:

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 הטרופה 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: (4) "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:**

ומפרשינו: **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**.

ומקשינו: ואדרבה **נילף מינה** [נלמד מעבודת כוכבים] לכל איסורי הנאה שבתורה, שהם תופסין את דמיהם באיסור!?

ומשינינו: **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. (5)

שמא תאמר: **אי מה קודש תופס את דמיו והוא עצמו יוצא לחולין, אף שביעית תופסת דמיה ויוצאה לחולין!?**

תלמוד לומר: "קודש תהיה" בהוייתה 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, (6) **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, (7) **והמקדש במעשרות**, **והמקדש במתנות** [זרוע לחיים וקובה], **ובמי חטאת** [מים שמעריבים בהם את אפר הפרה האדומה], **ובאפר פרה** אדומה -

הרי זו מקודשת.

ואפילו ישראל, ומפרש לה בגמרא.

גמרא:

אמר עולא:

טובת הנאה שיש לישראל בתרומות מעשרות ובמתנות, **אינה ממון** לקדש בו את האשה, (8) כלומר: המקדש את האשה בפירות של מתנות כהונה [תרומה וזרוע לחיים וקובה, 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. (9)

**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 ששינונו : אפילו ישראל - בישראל שנפלו לו טבלים מבית אבי אמו כהן, (10) וקא סבר התנא של המשנה : "מתנות שלא הורמו - בבית הסב הכהן - כמי שהורמו דמיין", (11) וזכה בהן הסב להורישם לקרוביו שלא יצטרכו ליתנם לכהן לכשיפרישום, אלא יפרישום ויקיימום לעצמם.

ובתרומה זו אמרו במשנתנו שהוא מקדש בה, כי שלו היא, והיא לכשתקבל ממנו שלה תהא, ותמכור את התרומה לכהן שיאכלנה. (12)

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

דף נח - ב

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. (1)

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. (2)

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**: (3) **מר** - רבי - **סבר**: "מתנות שלא הורמו [ביד הסב הכהן] **כמי שהורמו דמיין**", וזכה בהם הסב להורישם לנכדו שלא יצטרך אלא להפרישם, אבל נוטלם לעצמו; (4) 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, (5) 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 פוטר את הכרי. (6)

מר - רבי - **אית ליה דשמואל**, ויכול לומר הנגנב לגנב, אני הייתי פוטר את כל הגניבה בחיטה אחת, ולכן משלם לו גם את דמי התרומה. (7) **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, (8) 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 יכול לומר: "לאחר אתנם", ונמצא "חוטא נשכר", ולפיכך קנסוהו לגנב שישלם לבעל הכרי.

ואיבעית אימא לפרש את מחלוקתם: **דכולי עלמא לית 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]. (9)

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. (10)

כאן במשנה בבכורות ששנינו שאסור הוא ליטול שכר, היינו **בשכר הזאה וקידוש** האפר במים. (11)

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**. (1)

וכמו כן: (2) **האומר לאשה**: "הרי את **מקודשת לי** במעות אלו, והקידושין יחולו רק **לאחר שלשים יום**", אין האשה מתקדשת לו אלא לאחר שלשים.

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 ותאכל בתרומה**, ואף אם המקדש הראשון ישראל הוא, אין הוא מונע אותה מלאכול בתרומה, היות ומקודשת היא לשני, וקידושי הראשון אינם חלים כלל. (3)

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. (4)

גמרא:

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, (5) אלא שנהג בו [עם המשלח] (6) מנהג רמאות, כי אם היה נוהג בדרך הישרה, היה עליו לומר לו שעתיד הוא לקדש אותה לעצמו ואינו הולך בשליחותו. (7)**

ותנא דידן [דמתניתין] אף הוא סבור כמו התוספתא, כי **"הלך" נמי דקתני** במתניתין, **הלך ברמאות הוא.** (8) ופרכינן: **מאי שנא הכא** [במתניתין] **דקתני: "האומר לחבירו ולא קתני** **"האומר לשלוחו".**

דף נט - א

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?! (1)

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"**.

ומפרשינן: **הכא בפרקין רבותא** [חידוש] **קא משמע לן, במאי דנקט "חבירו" ולא "שלוחו".**

דאי הוה **תנא** "שלוחו", היינו טועים, והוה **אמינא**: **שלוחו הוא** דאמרינן **דהוי רמאי** אם הלך וקידשה לעצמו, הואיל **דסמכה דעתיה** דמשלח, ו**סבר**: 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. (2)

וכן **התם** [בפרק האיש מקדש], דקתני "האומר לשלוחו", ולא קתני "האומר לחבירו", **רבותא קא משמע לן**. (3)

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, (4) סבור היה המשלח, דמסתמא **יטרח** השליח עבורו, ואם לא ימצאנה במקום זה, יבקש אותה במקום אחר.

אם כן **אימא** [היינו אומרים]: בדעתו היה למנות אותו לשליח בכל אופן ובכל מקום שימצא אותה, והאומר 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. (5)

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?!

ומשנין: **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!!

ומשנין: 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**, (6) ולכן הקדים רבין חסידא וקידש את אותה אשה לעצמו, ורק אחר כך הלך להודיע לבנו שלא רצו לתת לו את האשה עבורו. (7)

דין זה של "מנהג רמאות", שייך גם לעניין מקח וממכר, ולא רק לענין קידושי אשה, וכפי שמספרת הגמרא:

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]. (8) ומתמהינן: **והא תניא**, לעיל, **מה שעשה עשוי, אלא שנהג בו מנהג רמאות**, ואיך עשה רב כדבר הזה!!

ומשנין: **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!!

ומשנין: **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, (9) 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, (10) 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.

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. (11)

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. (12)

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?! (13) **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 מזבונינא 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. (14)

ועל כן **אי בעי** רב גידל לקבל קרקע זו **במתנה, נישקליה** [יקחנה], אבל למכור אותה אינני מוכן. (15)

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. (16)

שנינו במשנה: **וכן האומר לאשה: "התקדשי לי לאחר שלשים יום"**, ובא אחר וקדשה בתוך שלשים יום, מקודשת לשני.

ומסתפקין: 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. (17)

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 בפקדון 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.

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 ההלוואה, נעשו המעות שלה, והיתה יכולה להוציאם לצרכיה, ולכן אינו יכול לקדשה במעות אלו, כי כבר אינם שלו. (18)

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 (19) לפיכך מקודשת היא באותן מעות, ואף אם אבדו.

ותו מספקינן: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום", **ולא בא אחר וקידשה**, והאשה (20) שקיבלה את הקידושין **חזרה בה** בתוך אותם שלשים יום, ואמרה: "אינני רוצה את הקידושין", (21) **מהו דינה? רבי יוחנן אמר: חוזרת**, כלומר, יכולה 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 תרום ביטל** [אם ביטל את השליחות לפני שהשליח תרום את התרומה], **אין תרומתו תרומה**, כי אין אדם תרום את שאינו שלו. (22)

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. (23)

לפיכך, הדר רבי יוחנן ואיתיביה לריש לקיש :

השולח גט לאשתו והגיע בשליח [פגש אותן] או ששלח הבעל אחריו שליח, ואמר לו: "גט שנתתי לך בטל הוא" הרי זה בטל, ואין השליח יכול לתת את הגט לאשה.

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, (24) 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"ס], 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". (25)

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.

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. (26)

דף נט - ב

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. (1) 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: (2) **בשלמא מחשבה מיד מעשה לא מפקה** [אינה מוציאה], משום **דלא אתי דיבור** (3) **ומבטל מעשה.**

אלא מחשבה מיד מחשבה מיהא [לכל הפחות] **תפיק,** דהא קסבר רבי יוחנן מחשבה מוציאה מיד מחשבה, (4) ולא עדיפא מחשבה לענין קבלת טומאה, מאשה שקיבלה מעות לקידושין וחזרה בה?! (5)

ומשינן: **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"י 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"י?!

בעינין "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** בעינין, 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"]. (6)

ואף לענין תורת קבלת טומאה בכלים יש לומר שרצונו ומחשבתו להשתמש בכלים כמו שהן, הרי היא כמעשה, ואי אפשר לבטלו על ידי מחשבה. (7)

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 עבודה.

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.

ומסתפקין: אשה שמינתה שליח לקבל עבודה קידושין, **ולא קדשה את עצמה, וחזרה בה ממינוי השליחות**, (8) **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 השליחות.**

ריש לקיש אמר: אינה חוזרת כי סבר ריש לקיש: **דלא אתי דיבור ומבטל דיבור.** (9)

איתיביה [הקשה] **רבי יוחנן לריש לקיש** : האומר לשלוחו : "צא ותרם את תבואתי", **וביטל** את שליחותו, **אם עד שלא תרם** [לפני שתרים] 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.

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. (10)

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 : **"כי יתן"**, ומשמע דבעינן מעשה בידים, **וקרינן** : **"כי יתן"**, ומשמע דאף בנפל המשקה מאליו נעשה האוכל מוכשר לקבל טומאה!?

הא כיצד מתיישבים ה"כתיב" וה"קרי" זה עם זה?! **"כי יתן" דומיא ד"כי יתן" מה "יתן" דניחא ליה** משמע, **אף "יותן" נמי דניחא ליה**. והרי, שמחשבתו ורצונו במשקה ["כי יתן"] נחשבים כמו מעשה בידים ["כי יתן"].

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 שהבעל שלח אחריו שליח, ואמר לו: "גט שנתתי לך, בטל הוא" הרי זה בטל.

ולמדנו מכאן שהשולח שליח וחוזר בו, בטלה שליחותו. (11)

תיובתא דריש לקיש דאמר "אין דיבור מבטל דיבור" ואי אפשר לאדם לחזור בו ממינוי שליחות?! (12)

ומסקינן: אכן **תיובתא!**

ופסקינן: **הילכתא כוותיה דרבי יוחנן** דאמר: אתי דיבור ומבטל דיבור, **ואפילו בלישנא 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:

כי **אמרת הכא הילכתא כוותיה דרבי יוחנן** האומר אתי דיבור ומבטל דיבור, (13) 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, (14) 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. (15) שנינו במשנה: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי לאחר 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, (16) 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". (17) לפיכך, אשה זו עומדת 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, (18) 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 "גרופה".

ורבי חולק ואומר: גט **כזה גט** גמור הוא, (19) כי מה שאמר "ולאחר מיתה" תנאי הוא, שאינו מגרש אלא אם ימות, והרי מת, ונתקיים תנאו, ומגורשת היא למפרע משעת נתינת הגט.

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 בעינינו 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 כרב** 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. (20)

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 ואמר לה: **"הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר עשרים יום"**, (21)

דף ס - א

ובא אחר, ואמר לה: "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר עשרה ימים".
(1) ונמצא, שהזמן של האחרון, קודם לזמנו של השני, וזמנו של השני קודם לזמנו של הראשון.

דינה של אשה זו הוא: **שמן הראשון 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 דהנדן [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 דהנדן [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 אביי!?

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, וקידושי 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.

קא משמע לן שאין הדבר כן, כי אין ללשון זו אלא משמעות אחת, (2) 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, (3) תופסין בה בתורת ודאי ולא בתורת ספק. (4) 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]: (5) דשוו נפשייהו (6) [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 חברו. (7)

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** (8) [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.

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". (9) ואם כן, תקשי לרבי יוחנן: אמאי חולצת ואינה מתייבמת, הרי אינה מגורשת כלל, ו**יבומי** 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 ששייר גט גמרה** והשלימה אותו **המיתה**. (10)

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 שיצטרף היבם ליבם את אשת אחיו, ואי אפשר שהמיתה תצטרף ותשלים את מה ששייר 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**" **שהרי זה גט** גמור.

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 תצטרף חליצה, ויבואו להתיר יבמה לאיש זר בלא חליצה!! (11)

ומשנינן: אי אפשר לתקן ב"מהיום אם מתי" שתחלוץ, כי **אם אתה אומר חולצת** [שתחלוץ] הרי היא **מתייבמת**, כי יאמרו האנשים: ממה שהצריכה 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!! (12)

ומשנין: **תתייבם, ואין בכך כלום**, כלומר, אף אם תטעה ותתתייבם, 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**, (13) כלומר, אם אכן יקיים את התנאי, הרי היא מקודשת לו.

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 לה] 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 (14) לכשירצה, (15) והרי היא מקודשת למפרע משעת קידושין.

רב יהודה אמר: אינה מקודשת למפרע אלא **לכשיתן** [משעת נתינת המעות ואילך].

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 הוּו קידושי** [שכאשר יתן לה יחולו הקידושין] אבל **השתא מיהא** [עדיין] **לא הוּו קידושי**.

ושאלינן: **מאי בניייהו** דרב הונא ורב יהודה, הא לדברי שניהם אם יתן את המעות מקודשת היא, ואם לא יתן אינה מקודשת?

ומפרשינן: **איכא בניייהו**: כגון, **שפשטה ידה** לאחר קידושי הראשון, קודם שנתקיים התנאי, **וקבלה קידושין מאחר**. (17)

לדעת **רב הונא** הסובר: קידושין "על מנת שיתן מאתים זוז" חלים מעכשיו, קידושי השני **לא הוּו 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 **והוּו 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 הוּו 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**.

דף ס - ב

ושאלנין: **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.

ומפרשנין: **איכא בינייהו**: כגון **שנתקרא הגט** (1) **או שאבד**, (2) קודם שקיימה את התנאי. **לרב הונא הוי גט**, היות שכאשר קיימה את התנאי חלים הגירושין למפרע, ובשעת חלות הגירושין הרי הגט היה קיים. אבל לדעת **רב יהודה** הסובר: אין הגירושין חלים אלא בשעת נתינת המעות, אם אבד הגט קודם לכן, **לא הוי גט** ואינה מגורשת. (3) **וצריכא** להשמיענו דברי רב הונא, (4) 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. (5)

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** לאשמוענן 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 **שנתקרא הגט, או שאבד הרי זו מגורשת** כדברי רב הונא.

אבל **לאחר לא תנשא עד שתקיים את התנאי ותתן** את המעות, כי שמא לא יתקיים התנאי, ונמצא הגט בטל ובניה ממזרים. (6) **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** (7) **או לאחד מן הקרובים** של בעלה. (8)

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 ליורשיי", ונתנה את המעות לאחר מיתה, אינה מגורשת, כי אין גט לאחר מיתה, ותיקשי לרב יהודה מן הברייתא!?! (9) 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 רבין] 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 הוין בבבל [כאשר היינו בבל] הוה אמרינן [היינו סבורים]: דהא דאמר רב הונא אמר רבי: כל האומר: "על מנת" כאומר: "מעכשיו" דמי, פליגי רבנן עליה. כלומר, היינו סבורים שחכמים חולקים על רבי, וסבורים: לאו כאומר "מעכשיו" דמי, אלא שרב הונא פסק כרבי.

אבל, כי סלקי להתם [כאשר עליתי לארץ ישראל] אשכחיה (10) לרבי אסי דיתיב וקאמר לה משמיה דרבי יוחנן [מצאתי את רבי אסי שישב ואמר בשם רבי יוחנן]:

הכל [בין רבי בין חכמים] מודים שבאומר "על מנת" כאומר "מעכשיו" דמי. ולא נחלקו (11) אלא באומר: "הרי את מגורשת מהיום ולאחר מיתה".

והתניא [כדברי רבי זירא (12)]: האומר: "הרי את מגורשת מהיום ולאחר מיתה" הרי זה גט ואינו גט גמור לדברי 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"!! (13)

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 באומר "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!?

ומשינן: **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 להיתירא, (14) 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!?

ומשינן: 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] (15)

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!?!**

ומשינן: **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 שמא יש לו, והרי היא ספק מקודשת. (16)

שנינו במשנה: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי **על מנת שאראך מאתים זוז**" הרי זו מקודשת ויראה לה.

ומפרש לה **תנא** בברייתא: **לא נתכונה** אשה זו (17) שיראה לה מעות סתם, **אלא לראות משלו** היתה כוונתה, ואם הראה לה מעות של אחרים, אינה מקודשת. (18)

שנינו במשנה: **ואם הראה לה על השלחן** [אם שולחני מחליף מטבעות הוא] **אינה מקודשת**.

ופרכין: **פשיטא**, דהא לא נתכוונה אלא לראות משלו, ומעות שעל השלחן, אינם שלו, אלא של אחרים הבאים להחליף את מעותיהם!?! (19)

ומשנין: **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, (20) 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 לך! 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].

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!?!**

ומשנין: **לא קשיא, הא** [מתנניתין] 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** חיישינן שמא יש לו **גבי ארעא, ולמה ליה למיתנא גבי זוזי!?** כלומר, למה הוצרך התנא להשמיענו חידוש זה פעמיים, גם לענין קרקע, גם לענין מעות!?

ומשנין: **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 אית 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. (21)

ומתמהינן: מה חידוש יש בזה, **פשיטא** שאם אין לו באותו מקום, הרי לא נתקיים התנאי, אף על פי שיש לו קרקע במקום אחר!?

ומשנין: 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]. (22)

קא משמע לן! תנאי גמור הוא, ואם אין לו באותו מקום, אינה מקודשת. (23)

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: (24) **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]. (25)

כי סלקא דעתך אמינא, היות והקרקע ברשותו, לעבוד בה, ולאכול מתבואתה, הרי היא כמו קרקע שלו, ונתקיים התנאי.

קא משמע לך! אינה מקודשת, היות ואין הקרקע שלו.

עתה דנה הגמרא, האם אותו "בית כור עפרי" שהתנה עליו המקדש, צריך להיות במקום אחד, או שהתנאי מתקיים אף אם חלק ממנו במקום אחד וחלק ממנו במקום אחר.

שהרי **גבי** **הקדש** **תנן**:

דף סא - א

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. (1) 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 בשוויין. (2) 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]?! (3) (4)

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?! (3) (4)

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 (5)] **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**, (6) וסתם סלעים אינם ראויים לזריעה, **שמע מינה**: אף נקעים, כשאינם ראויים לזריעה, כגון: כאשר הם מלאים מים.

ומקשינן: **אי הכי**, כלומר, אם כדברידך, "שאין נמדדין עמה", היות ואינם ראויים לזריעה, **אפילו פחות מיכן** [מעשרה טפחים] **נמי**, שהרי אינם ראויים לזריעה!! (7)

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]. (8)

וכן הסלעים: **שדרא דארעא מקרו**, כלומר, אינם נחשבים לעצמם, אלא על שם הקרקע הם נקראים "שדראות הקרקע".

הרי למדנו: נקעים שראויים לזריעה, אף אם עמוקים הם עשרה טפחים, נמדדין עם הקרקע.

ואילו לגבי **מכר תנן**: **האומר לחבירו: "בית כור עפר אני מוכר לך"** צריך שיתן לו שדה אחת ששטחה בית כור הראוי לזריעה. (9)

ואם היתה לו שדה שהיו שם נקעים עמוקים עשרה טפחים, (10) **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**. (11)

ומפרשינן: **מאי טעמא?**

אמר רב פפא: **לפי שאין אדם** הקונה קרקע (12) **רוצה שיתן את מעותיו בעבור שדה אחת, ויראה לו השדה כשנים וכשלשה מקומות**. (13)

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 עפרי", ויש לו שדה שיש בה נקעים עמוקים עשרה טפחים שאינם מלאים מים, (14) **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 ושלושה 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 וגוי אם מצאנו חן בעיניך יותן את הארץ הזאת לעבדיך לאחוזת וגוי ואנחנו נחלץ חושים לפני בני ישראל עד אשר אם הביאנום אל מקומם וגוי 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' וגוי ונכבשה הארץ לפני ה' ואחר תשובו וגוי

והיתה הארץ הזאת לכם לאחוזת 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 לפני ה' ונכבשה הארץ לפניכם ונתתם להם את ארץ הגלעד לאחוזת. ואם לא יעברו חלוצים אתכם ונאחזו בתוכם 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 ללאוי"].

רבי מאיר אומר: כל תנאי שמתנה אדם ואינו אומר כתנאי בני גד ובני ראובן [שהיה "תנאי כפול", (15) וקדם התנאי אל המעשה, (16) והוקדם "הן" אל ה"לאוי"] **אינו תנאי**, וכאילו נעשה המעשה בלא תנאי, לפיכך, אף אם לא נתקיים התנאי, המעשה קיים.

כגון: האומר לאשתו: "הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתיים 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 זוה, הרי זה גט גמור.

ויש ללמוד דין זה מייתור לשון הפסוק (17) **שנאמר**: **"ויאמר אליהם אם יעברו בני גד ובני ראובן"** וגו' **"ונתתם להם את ארץ הגלעד לאחוזיה"**. **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, ואף אם לא היו באים למלחמה, היו מקבלים את כל ארץ הגלעד כבקשתם.

רבי חנינא בן גמליאל חולק ואומר: אין צורך לכפול את התנאי, (18) כי **"מכלל הן אתה שומע לאוי"** 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.

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 (19) **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 - ב

"בארץ כנען" [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].

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. (1)

קא משמע לן, "בארץ כנען", שאף בארץ כנען שלא סייעו בכיבושה, (2) 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?!]**

לאדם שהיו לו שלש שדות שאחת מהן משובחת משתי השדות האחרות. (3)

והיה אדם זה מחלק נכסיו לבניו, ואמר: **פלוני בני יירש שדה פלונית**, (4) **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**. (5)

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 (6) **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 וברייתא אהדדי!

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 (7) 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], (8) **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!! (9)

ומשנין: 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 בקרבם".

"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 (10), כי מכלל לאו אי אתה שומע הן, אם כן, **היינו** [אתי שפיר] **דכתיב** "אז תנקה מאלתי" כי תבא אל משפחתי" (11), 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.

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: (12) והא דכתיב [לעיל מינה]: "ואם לא תאבה האשה ללכת אחריך ונקית משבועתי זאת" **למה לי למיכתב?!**

ומפרשינן: אף מקרא זה **איצטריך** לאומר.

כי, **סלקא דעתך אמינא היכא דניחא להו לדידהו** [לקרוביה] **ולא ניחא לה לדידהו** [לנערה עצמה] אימא **דנייתי בעל כרחה**. (13) **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' וכתוב [שם טו]: **ואם בחקותי תמאסו** ... ונתתי את שמיכם כברזל" כי בלא הכפילות, לא היה כאן תנאי, והברכה היתה מתקיימת בכל אופן. (14)

אלא לרבי חנינא בן גמליאל, הסובר: "מכלל הן אתה שומע לאו", **למה לי לכפול את הדברים**, הרי מכלל הברכה נשמע את הקללה!! (15) ומשנינן: **איצטריך** לכפול את התנאי.

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. (16) ד. **בשלמא לרבי מאיר היינו דכתיב** בתוכחה דישיעיהו [א יט כ]: "**אם תאבו ושמעתם** טוב הארץ תאכלו" וכתוב 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 - א

ושאלינן: **מאי** "**חרב תאכלו**", דמשמע תהיו שבעים מאכילת חרב!! (1)

אמר [פירש] **רבא**: **מילחא גללניתא** [מלח גס], **נהמא דשערי אקושא** [פת שעורים קשה], **ובצלים**.

דהא **אמר מר**: **פת פורני** [פת גדולה אפויה בתנור גדול (2)] **חריבה במלח, ובצלים**, (3) קשים לבריאות הגוף 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**".

"ואם לא שטית טומאה תחת אישך הנקי ממי המרים המאררים האלה". ולא כפל ואמר: " ואם שכב לא הנקי", כי, מכלל ברכה אתה שומע קללה. (4) **אלא לרבי מאיר** הסובר: "תנאי כפול" בעינן ומכלל הן אין אתה שומע לאו, "ואם שכב הנקי [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], (5) 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 וחינקה, 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?!

ומשינן: **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.

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, (6) **אלא לרבי חנינא בן גמליאל** תיקשי: **למה לי** למיכתב "ואם לא יתחטא" הא "מכלל הן אתה שומע לאו"!! ומשנין: **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. (7)

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 ולומר!!

ומשנין: **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 הששי לטומאתו.

משום דאם יקדימו את ההזאות, הרי **קא ממעט בימי הטהרה**. (8) **אבל היכא דעבד** [שהיזו עליו] **בשלישי ובשמיני, דקא מפיש** [מרבח] **בימי הטהרה**, (9) **אימא: שפיר דמי** וטהור הוא.

קא משמע לן, שלישי ושביעי דוקא אמרה תורה, שיש בין הזאה להזאה ארבעה ימים, (10) אבל שלישי ושמיני שיש ביניהם חמישה ימים, אינו נטהר, (11) וצריך לחזור ולהזות "הזאת שניה", כשיעברו ארבעה ימים אחרי שהיזו עליו ביום השמיני.

ושאלין: ומה שמוסיף הפסוק שהוזכר לעיל ומסיים: **"וחטאו ביום השביעי"** **למה לי** לחזור ולכותבו.

ומשנין: **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 סגי** [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 לוייה,** ובבת לוי איני חפץ".

וכן אם אמר: "כסבור הייתי בשעת קידושין שהיא **לוייה,** 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 שהיא לא הטעתה אותו,** אלא הוא הטעה את עצמו, והיות שלא פירש את התנאי בפיו, אין כאן תנאי, כי "דברים שבלב אינם דברים" (12)

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. (13)

גוי **האומר לאשה יהודיה: "הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר"**.

או יהודי האומר לגויה: "הרי את מקודשת לי לאחר שתגיירי".

וכן, עבד האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי **לאחר שאתחרר** 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.

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, (14) **ואם תרם**, אף בדיעבד, **אין תרומתו תרומה**. (15)

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**, (16) 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?** (17) כי יש לומר: היות ועכשיו אינם תלושים, ופטורים מתרומות ומעשרות, אם כן, הרי הוא כמקדיש דבר שלא בא לעולם.

או נאמר: היות ואינו רוצה שתחול ההפרשה עכשיו, אלא רק לכשיתלשו הפירות, (18) 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]. (19)

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 יבמיד"**: 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. (20)

אלא גר הרי הוי בידו, שהרי בידו לגייר את עצמו, ואם כדברך שאתה סובר: כל דבר שבידו לאו כמחוסר מעשה הוא, אם כן, גר וגירות אינם "דבר שלא בא לעולם", ולמה אין קידושיהם קידושין!! (21)

ומשנינן: **גר נמי לאו בידו** להתגייר הוא.

דאמר רבי חייא בר אבא אמר [בשם] **רבי יוחנן:**

דף סב - ב

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 המצוות הקלות ומקצת מן המצוות החמורות.

גר צריך שלשה ישראלים (1) שיטבילו אותו ויודיעו לו מקצת מצוות קלות וחמורות. (2)

ומאי טעמא, צריך הוא שלשה? כי **משפט כתיב ביה** [לענין גירות] (3) והרי הוא כמו **דין**, ודין צריך שלשה. (4)

והיות שצריך הוא שלשה שיזדקקו לו ויטפלו בגירותו, נמצא, שאין "בידו" להתגייר, כי, **מי יימר דמזדקקו ליה הני** (5) **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** (6) **ואמר לה**: "הרי את מקודשת לי לאחר שאשתחרר" [שאשחרר אותך], (7) והרי "בידו" לשחררה. (8) **הכי נמי דהוּו קידושין** [וכי אכן קידושין הם]?! (9)

ומשנין: **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. (10)

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 **דהוּו קידושין** ואינם קידושין "בדבר שלא בא לעולם", היות ובידו לגרשה?!

ומשנין: 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 תתרחק בקידושיו. (11) ולא אמרינן כל שבידו לאו כמחוסר מעשה אלא במה שאין העושה תלוי בדעת אחרים. (12) ושאלין: לדבריך, שאי אפשר לקדש אשה, ואפילו את אשתו, לאחר גירושה, אם כן **תפשוט** את ספיקו של רב אושעיא.

דבעי [הסתפק] **רב** (13) **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 הוּו 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. (14)

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. (15)

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 שלישי, ואין בידו לחייבם בתרומות ומעשרות, בכל זאת, אם אמר: "תחול התרומה **לכשיביאו** הפירות המחוברין **שליש ויתלשו**" ואחר כך **הביאו שלישי ונתלשו, דבריו קיימין.**

כי רבי אליעזר בן יעקב סובר: אדם מקדיש ומקנה דבר שלא בא לעולם. לפיכך, יכול הוא להפריש תרומה מפירות שלא הביאו שלישי, 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 שלישי, 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.

ורב יוסף חלק על רבה ו**אמר** : 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. (16)

ושאלין : **ומאי משמע, דהאי אגם לישנא דבוצלנא הוא?** כלומר, מנין ש"אגם" משמעותו תבואה שאפשר לכופף אותה ועדיין אינה "שחת" שהיא קשה ואינה מתכופפת? (17) **אמר רבי אלעזר : דאמר קרא** [ישעיה נח ה] : **"הלכוף כאגמון (18) ראשו"**, משמע ש"אגם" [מלשון אגמון] ראוי לכופף את ראשו.

ושאלין : **כמאן** מהאמוראים **אזלא הא** מימרא דרבי חנינא [לקמן]?

דתנן : (19) **האומר לחבירו : "אם ילדה אשתך נקבה, תהיה בתך זו מקודשת לי", לא אמר כלום.**

והיות (20) 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?

ומפרשין : 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 עוברת**, שכאשר הוכר עוברת, דבר הניכר וחשוב הוא, כמו שחת בתבואה.

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 עוברת** 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. (21)

ורב יוסף חלק על רבה ואמר: אפילו בשחת דבי שקיא אמר רבי אליעזר בן יעקב.

ושאלין: **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.

ומפרשין: 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 הוּו קידושין, ולא קודם לכן.

אמר אביי: (22) רבי אליעזר בן יעקב וגם רבי וגם רבי מאיר כולהו (23) [שלשתם] **סבירא להו: אדם מקנה דבר שלא בא ביאה גמורה** (24) **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 שלישי.

ב. **רבי נמי**, סבירא ליה אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, **דתניא** בברייתא.

דף סג - א

"**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. (1)

ושאלין: **היכי דמי**, אי בשיחררו כבר, ובא להשתעבד בו, אמאי קרי ליה קרא "עבד"!!

(2)

אמר [פירש] **רב נחמן בר יצחק: כגון, דכתב ליה, בגט שחרורו: "לכשאקח אותך,** (3) **הרי עצמך קנוי לך מעכשיו"**, (4) 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. (5)

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 שאשתחרר"**, או: **"לאחר שתשתחררי"**, או: **"לאחר שימות בעליך"**, או: **לאחר שתמות אחותיך"**, או: **"לאחר שיחלוץ לך יבמידך"**, בכל אלו: **אינה מקודשת**, כי הם "דבר שלא בא לעולם", (6) 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.

ושאלין: 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?!

ומשנין: **היינו רבי, היינו רבי יהודה הנשיא**, כלומר רבי הוא רבי יהודה הנשיא, ואין כאן שנים אלא אחד.

ושאלין: **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 בבבביתא: 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 חברו, 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. (7) (8) 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.

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**: (9) "**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. (10)

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 שאעשה עמך** [שאעבוד אצלך] **כפועל** בפעולת יום אחד". (11)

אם **דבר עליה לשלטון** [במקרה הראשון], (12) **ועשה עמה כפועל** [במקרה השני],
הרי זו **מקודשת**, (13) **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

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**. (14) 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**. (15)

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] (16) **הזה** ואקדש לך", והוא עשה כמו שהיא ביקשה ואמר לה: "הרי

את מקודשת לי בפעולה זו". (17) **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.

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, (18) 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, (19)

זמן התשלום, אליבא דכולי עלמא הוא כאשר סיים הפועל את המלאכה, (20) לפיכך, למאן דאמר: ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, נמצא שהשכירות הפכה לחוב, לפני שהפועל סיים את המלאכה (21)

, 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. (22)

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".

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 כפרוטה. (23)

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. (24)

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. (25)

לפרש:

יש

אלא

דף סג - ב

"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 בניי" אינה מקודשת.

ואם מת האב קודם ששמע על קידושי בנו, הרי זו מקודשת, שהרי לא התנגד לקידושי בנו. (1)

גם כך, אי אפשר לומר, כי **אימא סיפא** דמתניתין: **מת הבן, מלמדין את האב לומר שאינו רוצה**, משמע, שהאב שמע, ושתק, (2) ואנו מלמדין אותו שיאמר "איני רוצה" ו**אמאי** 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 בקידושיי", לפיכך, אם מת הבן יכול האב למחות ולבטל את הקידושיי.

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 מקודשת, שמא ימחה האב לאחר זמן?! (3)

בעל כרחך, את הרישא יש לפרש: "על מנת שישתוק אבא" (4) ולפיכך, שתק הרי זו מקודשת, לא שתק, אלא מוחה לאלתר, אינה מקודשת.

ואת המציעתא (5) והסיפא יש לפרש: "על מנת שלא ימחה אבא" לפיכך, מת האב עד שלא מיחה הרי זו מקודשת, אבל כל ימי חייו אינם קידושיי, 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: (6) דחקינן ומוקמינן מתניתין בתרי טעמי [בשתי אוקימתות] ואליבא דחד תנא, ולא מוקמינן מתניתין במחלוקת 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 שלושים יום].

וכך תתפרש המשנה: רצה האב, כלומר, לא מיחה כל אותם שלושים 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 שלושים 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. (7)

ואם באו שנים לפנינו, **זה אמר**: "אני קידשתי אותה", וזה אמר: "אני קידשתי אותה".

אם שניהם נותנים לה גט, הרי היא מותרת לכל אדם. (8)

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. (9)

גמרא:

שנינו במשנה: בא אחד ואמר אני קדשתיה נאמן.

אמר רב: נאמן הוא ליתן לה גט, ואין נאמן לכנוס אותה.

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. (10)

ואין נאמן לומר "אני קידשתיה" כדי לכנוס אותה, כי אימא [אומרים אנו]: שמא יצרו תוקפו לשאת אשה זו, אף על פי שאסורה היא לו. (11) רב אסי אמר: "אף נאמן לכנוס", כי אם אינו בעלה, לא היה מעיז את פניו בפני אביה, (13) 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. (14)

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, (15) ותיובתא דרב! אמר [יתרץ] לך רב: שאני התם, דכיון דאיכא אחר בהדיה [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. (16)

תניא בברייתא **כוותיה דרב אסי** : האב שאמר : **"קידשתי את בתי ואיני יודע למי קידשתי"**, **ובא אחד ואמר** : אני קידשתי, **אף נאמן לכנוס**, כדברי רב אסי.

כנסה, (17) זה שאמר : **"אני קידשתי"**, **ובא** אחר כך **אחר ואמר** : **"אני הוא שקדשתי"**, **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, (18) **מפני שהיא מחפה עליו**.

נערה המאורסה שזינתה מיתתה בסקילה.

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 (19) 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. (20)

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. (21)

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 קידשתי"**, נאמן הוא, ואם בא לכנוס **כנוס**, משמע, שאינה מוחזקת כל כך לאיסור, על פי דברי האב.

אף על פי כן, **אמרת** [אומר אני]: **סוקלים** על ידו! (22)

מקום שאמרה האשה עצמה נתקדשתי ואיני יודעת למי נתקדשתי, ואם בא אחד ואמר: "אני קידשתיה" **אם בא לכנוס, אין כנוס**, 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. (23)

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 מזידיים, 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 (24) לחייב **קרבן חטאת** אם בא הבן על אחת מכל העריות, או שאחד מכל העריות בא על הבת והיתה הביאה בשוגג.

אבל אינו נאמן **לא לענין מכות** (25), **ולא לענין עונשין** של מיתה, אם התרו באשה שבא עליה הבן, והתרו באיש שבא על הבת. (26)

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"**. (27)

דף סד - א

נאמן לענין נדרים, כלומר, נדרם של הבן ושל הבת נדר הוא. (1)

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. (1)

ב. במשנה ובסוגיית הגמרא, "קטנה": היינו קטנה או נערה, ו"גדולה": היינו בוגרת.

אב האומר **"קדשתי את בתי** הקטנה, (2) 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". (3)

אבל אם אמר: **"קדשתיה וגרשתיה כשהיא היתה קטנה"**, ואולם עכשיו **הרי היא גדולה** [בוגרת]:

אינו נאמן, ובתו מותרת לכהונה, (4) 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** (5) מהם":

בין שאמר כן **כשהיא קטנה**, **בין** שאמר כן **כשהיא גדולה** [בוגרת], **אינו נאמן** לפוסלה לכהונה, (6) 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". (7)

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. (8)

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.

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** (9) 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?! (10)

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 (11): כל שכהן רשאי לשאת את בתו, אף את מי שנבעלה לו רשאי הכהן לשאת. (12)

לפיכך שנינו: אין אדם נאמן לומר: "נשבית בתי ופדיתיה" כי אין "בידו" לפוסלה לכהונה ולתרומה. (13)

ומקשינן: ואכתי, **הרי בידו להשיאה לממזר**, וממזר פוסל אותה בביאתו לכהונה ולתרומה?! (14)

ומשנינן: הא לא קשיא, כי יש לפרש את משנתנו **כרבי עקיבא דאמר** (15): אין קידושין תופסין ב"חייבי לאוין", אם כן, אין "בידו" לקבל קידושין עבורה מממזר. (16)

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 בבבביתא: **רבי סימאי אומר: מן הכל** [כל "חייבי לאוין"] היה **עושה רבי עקיבא** את הולד ממזר, **חוץ מאלמנה שנישאה לכהן גדול**, (17) 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. (18)

אם כן, כאשר בתו אלמנה או גרושה יהיה האב נאמן לומר: "נשבת ופדיתיה", היות ובידו לפוסלה לכהנים ולתרומה על ידי ששיאנה לכהן גדול, ומדוע שנינו שאין האב נאמן?!

ומשנין: הא לא קשיא, כי יש להעמיד את משנתינו **כרבי ישבב** הסובר: כהן גדול הבא על האלמנה הולד ממזר, ואין קידושין תופסים לו בה.

דאמר רבי ישבב: **בואו ונצווה 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. (19)

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: הנוול 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 "נשבת 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, (20) הרי אף הקידושין אינם "בידו", שהרי **אילו אמר האי** [המקדש], **דלא ניהא** ליה **בגוה** [שאינו חפץ בה] **מי מצי מקדש ניהליה בעל כרחיה** [וכי אטו יכול הוא למסור אותה לו לקידושין בעל כרחו]!?

ומסקינן: **אלא אמר רב אשי**: טעמא **דרישא**, לאו משום בידו הוא, אלא **דרחמנא 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. (21)

משמע, שבאבי הבת הדבר תלוי, והאמינה אותו תורה על כך. (22)

והרי מקרא זה מדבר בנערה, אם כן בגדולה [בוגרת], אין האב נאמן עליה, וכן, **בנישואין** דמיירי קרא, **הימניה רחמנא לאב** (23) אבל **בשבויה**, לא **הימניה** [לא האמינה תורה] לאב לומר שנשבית בתו.

לפיכך, נאמן האב לומר על בתו קטנה: "קידשתי וגרשתי", ואינו נאמן לומר עליה כך משעה שגדלה ובגרה, וגם אינו נאמן לומר: "נשבית ופדיתיה", אף על פי שהיא קטנה. (24)

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 שיהיה מוחזק לנו שאין לו בנים ולא אחים, ואשתו לא תצטרך להתיבם כאשר הוא ימות, **ואמר בשעת מיתתו**: (25) **"יש לי בנים"**, ואין אשתו זקוקה ליבם **"נאמן"**. (26) 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** (27) הסובר: נאמן הוא בין להתיר בין לאסור!?

דתניא בבבלי: אם **בשעת קידושין אמר** לה **שיש לו בנים**, ואין לה לחשוש שמא תצטרך להתייבם אחר מיתתו, **ובשעת מיתה אמר שאין לו בנים** וזקוקה היא ליבם.

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, **ובשעת מיתה אמר שיש לו אחים**, וזקוקה היא להתייבם.

בשני אלו: **נאמן** הוא במה שאמר בשעת קידושין (28) **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 ובמשנתנו 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 **דשאני 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 שאשתו תנשא באיסור, ועל כן חוזר בו עתה, ואומר שזקוקה היא ליבם. (29)

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.

מתניתין מיירי דלא מוחזק לן באחי, ולא מוחזק לן בבני [לא ידוע לנו שיש לו אחים, ולא ידוע לנו שיש לו בנים]. (30)

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, (31) 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. (32)

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 - ב

ואילו **ברייתא מיירי** 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**. (1)

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], (2) **ואתו עדים** ["מה לי לשקר"], **ועקרי חזקה** הראשונה לגמרי. (3) 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". (4)

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", (5) ולא פירש לו איזו מהן הוא מקדש. **אין הבנות הבוגרות בכלל** דבריו, לפי שאינן ברשות האב לקדשן.

ב. **מי שיש לו שתי כיתי** [קבוצות] **בנות משתי נשים**, ואת השניה נשא לאשה לאחר מיתת הראשונה, (6) ונמצא שכל בנות האשה הראשונה גדולות מכל בנות האשה השניה. [לפיכך כל בנות האשה הראשונה נקראות "גדולות" וכל בנות האשה השניה נקראות "קטנות"]. (7)

ואמר: "קדשתי את בתי הגדולה", כלומר, אמרתי למקדש: "בתי הגדולה מקודשת לך". (8)

ואיני יודע: אם את הבת הגדולה שב"גדולות" [הבת הגדולה של האשה הראשונה] קידשתי, **או** את הבת הגדולה שבין הבנות ה"קטנות" [של האשה השניה], **או** את הקטנה שבין הבנות ה"גדולות", שאף היא קרויה "גדולה", היות **שהיא גדולה מן הבנות הגדולות** (9) שבין הבנות ה"קטנות".

הרי **כולן אסורות** (10) מספק **חוץ מן הבת הקטנה שבין 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 שבין הבנות הגדולות, כי אין אדם רוצה לדבר בצורה שתגרום לספק מה היתה כוונתו, לפיכך, ברור לנו, שלשון "גדולה", מתפרש רק על הגדולה שבגדולות.

אבל רבי מאיר סובר: יתכן שאדם יכניס את עצמו למצב של ספק, לפיכך, כל בנותיו, חוץ מן הקטנה שבקטנות, בכלל הספק מה היתה כוונתו. (11)

ג. מי שיש לו שתי כיתי בנות משתי נשים, ואמר: **"קדשתי את בתי הקטנה, ואיני יודע אם את הבת הקטנה שבין הבנות הקטנות קדשתי, או את הבת הקטנה שבין הבנות הגדולות, או את הבת הגדולה שבין הבנות הקטנות**, שאף היא קרויה "קטנה", היות **שהיא קטנה מן הבנות הקטנות** (12) **שבין הבנות ה"גדולות"**.

הרי **כולן אסורות, חוץ מן הבת הגדולה שבין הבנות הגדולות**.

ואלו הם **דברי רבי מאיר**.

רבי יוסי חולק ואומר: כולן מותרות חוץ מן הקטנה שבקטנות, כי בודאי לא היתה כוונתו להכניס את עצמו למצב של ספק, ואין "בתי הקטנה" אלא קטנה שבקטנות.

גמרא:

אביי ורבה נחלקו [לעיל נא א]: אם "קידושין שאין מסורים לביאה" הוּו קידושין, כגון: המקדש "אחת משתי אחיות" האם הוּו קידושין, או: אינם קידושין, היות וקידושין אלו גרמו שאשתו תיאסר עליו בביאה, (13) 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 הקטנות בכלל**, ואף על פי שיש לו שתי בנות קטנות.

שואלת הגמרא: אם כן, **שמעת מינה: "קידושין שאין מסורים לביאה הוּו קידושין!?"**

כי כאשר יש לו שתי בנות קטנות, וקידש את בתו "סתם", יש להסתפק (14) איזו מהן קידש, ונמצא שקידושין אלו "לא נמסרו לביאה", כי כל אחת היא ספק "אחות אשתו".

ואם כן, תיקשי לרבה הסובר ש"קידושין שאין מסורים לביאה לא הוּו קידושין!!"

ומשנין: **הכא במאי עסקינן כשאין שם** [לאותו האיש] **אלא** בת גדולה אחת ובת קטנה אחת, וכשקידש את בתו "סתם" ואין הבוגרת בכלל, נמצא שקידושי הקטנה קידושיין ודאיים הם ונמסרו לביאה.

ומתמהינן: **והא "בוגרות" קתני**, בלשון רבים, אם כן, לפחות שתי בוגרות יש לו, ודומיא ד"בוגרות" כך ה"קטנות" שתיים 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 הקידושיין, 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 שתיים, ושמעת מינה: "קידושיין שאין מסורים לביאה הוו קידושיין".

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!! (15)

ומשנין: **הכא במאי עסקינן: דשויתיה** [הבוגרת מינתה את אביה] להיות **שליח** שלה לקבל קידושיין עבורה. (16) **כי מהו דתימא** [שמא תאמר]: **כי** [כאשר] **מקבל** האב **קידושיין, אדעתא דידה קא מקבל** [כוונתו היתה לקבל קידושיין עבורה]. (17)

קא משמע לן, לא היתה כוונתו לקבל קידושיין 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 הקידושיין 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 קידושיין, וכסף **קידושיי** יהיה **שלך**", ואם כן, מנין לנו שלא התכוון לקבל קידושיין עבור בתו הבוגרת!! (18)

ומשנין: לעולם בשויתיה שליח, ואפילו אמרה ליה קידושיי לך, מכל מקום אין הבוגרת בכלל הספק, משום **דאפילו הכי, לא שביק איניש** [אין אדם מניח] קידושי בתו הקטנה שהן **מצוה** (19) **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. (20)

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". (21) ושאלין: **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.

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**. (22) 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** ובנדרים, וצריך לומר: רבי מאיר אומר: עד שיצא, ורבי יוסי אומר: עד שיגיע.

והתניא בברייתא כדברינו: **זה הכלל: כל דבר שזמנו קבוע**, כלומר, שמשפר 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 "שאינו 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. (23)

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.

אבל באדם שיש לו רק **כת אחת** של בנות שכולן נולדו מאשה אחת, (24) **לדברי הכל**, אם אמר **"גדולה"**. כוונתו: גדולה **ממש**, כלומר, הגדולה שבכולן.

ואם אמר **"קטנה"**, כוונתו: קטנה **ממש**, כלומר, הקטנה שבכולן.

ואין **האמצעות** 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, (25) וכן לעניין "קטנה".

אמר [שאל] **ליה רב אדא בר מתנא לאביי: אלא מעתה**, לפי דבריך:

דף סה - א

אף מי שיש לו שתי כיתי בנות וקידש את הגדולה, (1) **אמצעות שבכת שניה, תשתרי** [תהיה מותרת].

והרי שנינו: כולן אסורות, משמע, אף אמצעות שבכת שניה בכלל האיסור!?

ומשנין: **הכא במאי עסקינן** במתניתין. במקרה שאין שם, אלא גדולה וקטנה ולא אמצעות.

ומה שאמר רבי מאיר ברישא כולן אסורות, היינו, שתי הבנות שבכת של הגדולות, והבת הגדולה שבכת של הקטנות, אבל אם היו שם אמצעות, היה רבי מאיר אומר "חוץ מן הקטנות שבקטנות", כי גם אמצעות שבקטנות מותרת היא, ואינה נקראת "גדולה".

והכי נמי מסתברא, שהמשנה עוסקת במקרה שאין שם אמצעות, **דאם איתא דאיכא, ליתנייה** [אם אכן יש "אמצעות", שיאמר התנא מה דינה (2)], אלא ודאי, לא מיירי מתניתין באמצעות, היות ודינה שונה מן הגדולה, ומותרת היא.

ומתמהינן: וכי ראייה היא זו!! הרי **לטעמיך** [לפי דעתך], שאתה מדקדק ממה שהמשנה לא הזכירה את האמצעות, **אמצעות 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!! (3)

אם כן, אף אמצעות שבכת שניה, יש לומר: אסורה היא כמו אחותה הגדולה, ואין להקשות ממה שהתנא השמיט את דינה.

ומשנין: **הכי השתא** [וכי ראייה היא זו!!] בשלמא **התם**, לענין אמצעות שבכת הגדולה, אין תימה למה לא הזכיר אותה התנא, כי הרי **תנא קטנה זידה** [שבכת שלה] **לאיסורא**, וממילא מובן **הוא הדין** וכל שכן **להך** אמצעות **דקשישא מינה** [שמבוגרת היא ממנה]. (4)

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 הפסח: דכי אין לו אלא כת אחת של בנות דמי.**

ופליגי בה רבי מאיר ורבי יוסי, ויש מהם שסובר: 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] **קמיפלגי**. (5) **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. (1)

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 קדשתיני"

-

הרי הוא אסור בקרובותיה של אשתו, שהרי "שויא אנפשיה [את קרובותיה] כחתיכה דאיסורא".

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 "קדשתיני", והוא מכחיש אותה ואומר "לא קדשתיך"

-

הוא מותר בקרובותיה של האשה, כי היא אינה נאמנת לא לגביה ולא לגבי קרובותיה - ואילו היא אסורה בקרוביו כי "שויא אנפשיה [את קרוביו] חתיכה דאיסורא". (2)

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 קדשתי" (3) -

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 קדשתיני, הוא אסור בקרובותיה, והיא מותרת בקרוביו. היא אומרת קדשתיני והוא אומר לא קדשתיך, הוא מותר בקרובותיה, והיא אסורה בקרוביו:

ומבאר הגמרא: **וצריכא**, הוצרכה משנתנו להשמיענו שהוא אינו נאסר על ידי דבריה, אחר שכבר השמיענו התנא שהיא אינה נאסרת על ידי דבריו:

דאי אשמעינן רק **גבי דידיה**, שכאשר הוא אומר "קדשתיך", 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] "קדשתיך", אף על פי שלא קידש אותה.

אבל איהי, אשה שאמרה "קדשתיני" 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** [יאיסר 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: קדשתיך, 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!!

ומשינין: **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. (4) **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:

ומקשינן: **הא תו למה לי?** הרי אין בבבא זו שום חידוש שאינו כתוב במשנה לעיל!! ומשנינן: **אידי** [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. (5) **איתמר** מחלוקת שנחלקו רב ושמואל באחד האופנים המבוארים במשנתנו: (6)

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: **אהייהא** [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 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]! (7)

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 יאסר 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, (8) ככל אשה שבעלה מגרש אותה. (9)

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 **תרתני!!** שני דברים אלו סותרים זה את זה, כי אם "כופין" אין "מבקשין", ואם "מבקשין" אין "כופין"!!? אלא בהכרח **דהכי 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 [שאלון] **מיניה מרב יהודה** : **אם שניהם**, האיש והאשה, (10) **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.
(11) או שמא לא יכולים הקידושין לחול בנוכחות של עד אחד, אלא יש צורך בשני "עדי
קיום" לחלות הקידושין. (12)

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 קדשתיני", **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
לבינך", 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! (13)

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!!

ומשנין: לעולם אף אם שניהם מודים אין קידושיו קידושין, כי אין קידושין חלים בלי שני עדי קיום.

והכא, במשנתנו, במאי עסקינן, כגון דאמר לה "קידשתוך בפני שני עדים פלוני ופלוני, ואין אני יכול להביאם לבית דין, כי הלכו להם למדינת הים". (14)

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 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.

ואילו בית הלל סוברים שהמקדש בעד אחד ושניהם מודים, קידושיו קידושין, ולפיכך, צריכה הימנו גט שני. (15)

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 **דהכא במאי עסקינן, כגון דאיכא עדי יחוד, וליכא עדי ביאה**, כלומר, שני עדים ראו אותם מתייחדים, ולא ראו שהוא בא עליה; ובכך נחלקו:

דף סה - ב

בית שמאי סברי: אם לא ראינו שהוא בא עליה, אינה צריכה הימנו גט, כי **לא 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. (1) **ומודים ודאי**, כלומר: והיות שזה הוא טעמם של 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.

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. (2) 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. (3)

אלא לאו, בהכרח שהברייתא עוסקת בכגון שהביא כל אחד מהם **עד אחד** האומר כדבריו; (4) ומבואר בברייתא שהיא צריכה גט מכח עדות העד, הרי שעד אחד נאמן להעיד על קידושין!!

ומשנין: **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 חברו] **מי מהימן**, וכי נאמנים הם כלל לעשות ספק על הגירושין!! והרי ודאי שאפילו אם הוא נאמן לבדו, מכל מקום כשמכחיש אותו חברו, אין בעדותו כלום!! (5)

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** [ולזה 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. (6)

ואם תאמר: אם כן מאי קא משמע לך הברייתא!!

אימא לך: **רבי מאיר היא, דאמר: מטלטלי משתעבדי לכתובה**, ויש לה זכות גבייה מהחבילה שהיא מטלטלין, וזה הוא חידוש הברייתא. (7)

כאן שבה הגמרא לנידון המקדש בעד אחד, ושואלת: **מאי הוי עלה** [מה הוא הדין בזה]! (8) **רב כהנא אמר: אין חוששין לקידושין**.

רב פפא אמר: חוששין לקידושין. (9)

אמר תמה ליה רב אשי לרב כהנא:

מאי דעתך [וכי מה הוא טעמך שאתה אומר: המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושין] משום **דילפת** בגזירה שוה "**דבר דבר**" **מממון**, שנאמר בממון: "על פי שנים עדים יקום דבר", ונאמר גבי אשה: "כי מצא בה ערות דבר". (10)

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!! (11) **אמר** תירץ ליה רב אשי לרב כהנא: **התם** גבי ממון **לא קא חייב** - אין 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. (12)

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", 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 (13) -

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** והקרובן כשר, (14) ומשום דשתיקתו כהודאה דמיא, (15)

ותנא תונא, כלומר: התנא של המשנה בכריתות [יא ב] מסייע לדברי! שהרי שנינו שם: (16) **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. (17)

הרי משמע: **טעמא דאמר: "לא", הא אישתיק [שתק] מהימן.**

ואמר עוד אביי: אמר לו עד אחד:

דף סו - א

שורך נרבע על ידי אדם, והרי הוא פסול להקרבה, **והלה שותק, נאמן**, ומשום ששתיקת הבעלים כהודאה דמיא.

ותנא תונא במשנה בבכורות: "ואלו [הדברים] שאין שוחטין עליהן [את הבכור] לא במקדש [שאינם כשרים להקרבה], ולא במדינה [שאינן 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"] שהקרבתו 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 בלבן]: **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. (1)

איבעיא להו: אשתו זינתה בעד אחד, שאמר לו עד אחד: "אשתך זינתה ואסורה היא עליך", **ושותק הבעל, מהו!**

אמר אביי: נאמן (2) העד והרי היא אסורה עליו.

רבא אמר: אינו נאמן, כי הוי דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים. (3)

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:

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. (4)

ומפרשת הגמרא: **ורבא** - הסובר שאינו נאמן - אמר לך: כך אמר שמואל: **אי מהימן עלך כבי תרי, זיל אפקה ואי 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], (5) **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: שונאיד הם, ואין הם שמחים בשמחתך!

אמר לו ינאי לאלעזר: **ומה אעשה** כדי להוכיח שאכן כדברידך כן הוא?

אמר לו אלעזר לינאי שהיה גם כהן גדול: **הקם להם בציץ שבין עיניך**, (6) 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 נשבת במודיעים** (7) קודם שנישאת לאביו, (8) והשבוייה פסולה מדרבנן לכהונה מחשש שנבעלה לגוי הפוסלה מן הכהונה, וינאי בנה שנוולד מכהן הבא על השבוייה, 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 פועירה 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:**

מיד נזרקה בו בינאי מינות (9) **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 (10) **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, (11) **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?! (12)

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. (13) **ורבא** - החולק וסובר שאין עד
אחד 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 אס 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. (14)

אמר רבא, הסובר שעד אחד בדבר שבערוה אינו נאמן, ואפילו הלה שותק:

דף סו - ב

מנא אמינא לה, מנין למדתי כן? (1)

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. (2)

ועוד (3) 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, (4) וכמבואר הטעם בסוף הסוגיא מן הכתוב.

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 - (5)

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.

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, (6) 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 - (7)

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. (8) **ואביי** - החולק על רבא, וסובר 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**. (9)

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 לה: **ובן גרושה ובן חלוצה** שעבד בשוגג **דעבודתו כשירה** ואף שהוא חלל ואינו חשוב מזרעו של אהרן, **מנלן** [מנין הוא נלמד]? (10)

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. (11)

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: 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. (12) תו מפרשינן: **בעל מום דעבודתו פסולה, מנלן?!?** כלומר: מאחר שאתה דורש "והיתה לו ולזרעו אחריו" לרבות זרע פסול, אם כן נרבה מפסוק זה אף את בעל המום שעבודתו כשירה!! (13)

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". (14) **הקדמה:**

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, לוייה וישראלית, שנישאו (15) לכהן, ללוי ולישראל, שבכל אלו קידושין תופסין בהן, ואין עבירה בנישואיהן.

ומלמדת המשנה שהתייחסות הולד לענין כהונה או לוייה, היא אחרי הבעל [הזכר]. שאם האב כהן, בנו כהן כמותו, אף שאמו לוייה או ישראלית. ואם האב הוא ישראל, גם בנו ישראל, אף שאמו כהנת או לוייה.

כלל שני:

וכל מקום שיש קדושין, שקידושין תופסין אם היה מקדשה, ואולם **יש עבירה** בביאה באשה זו - **הולד הולך אחר ה"פגום"** שבהם, (16) בין אם הפגם הוא באביו ובין הפגם הוא באמו, כדמפרש ואזיל.

ואיזה זו? - זו: אלמנה, שהיא פגומה **לכהן גדול**; או **גרושה וחלוצה** (17) 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 "פגומים", דהיינו, חללים. (18) וכמו כן, **ממזרת ונתינה** (19) 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. (20)

גמרא:

שנינו במשנה: **כל מקום שיש קדושין ואין עבירה הולד הולך אחר הזכר:**

אמר תמה ליה רבי שמעון (21) לרבי יוחנן:

וכי כללא הוא, דכל מקום שיש קדושין ואין עבירה, הולד הולך אחר הזכר?

דף סז - א

והרי גר שהוא כשר, שנשא ממזרת, שהיא פסולה, דיש לגר קדושין בממזרת, ואין לו עבירה בביאתו בה, כי הגר מותר בממזרת לדעת רבי יוסי, (1) 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, (2) 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, לאתווי. 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. (3)

ומקשינן : וכי יתכן לומר כדברידך, 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!! (4)

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.
(5)

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.** (6)

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.

שהרי **היכי ניתני** [איך ישנה התנא בלשון קצר]!! וכי אפשר שישנה התנא "כל מקום
שיש קידושין ואין עבירה, ואיזו זו, זו כהנת לוי וישראלית וחללה שנשאת
לכהן לוי וישראל", (7) 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. (8)

הרי שכלל המשנה אמור גם לענינים אחרים שלא פורטו במשנתנו!!

ומשנין: 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** - (9) **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**: ביחוסן של **אומות**, קודם שנתגיירו - **הלך אחר הזכר**.

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].

ומשנין: **תנא** - ברישא - **"איזו זו"**, כדי **למעוטי** הך דרבין אמר רבי יוחנן. (10)

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?!] (11)

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, (12) שיש בו קידושין ואין עבירה והולד הולך אחר הזכר, וכאשר נתבאר לעיל.

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 למעוטי **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]. (13)

דף סז - ב

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?! (1)

ומשנין בדרך תמיהה: **ולטעמיד**, 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: **אידי 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 **אידי 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** (2) 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.

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 נצטוינו: "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". (3)

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. (4)

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? (5)

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".

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 : (6)

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". (7) שנינו במשנה : **כל [מי] שאין לה עליו קידושין** אבל יש לה על אחרים קידושין הולד ממזר, ואיזה זה, זה הבא על אחת מכל העריות שבתורה :

ומפרשינן : **מנא הני מילי** (8) שאין קידושין תופסין באחת מכל העריות שבתורה : (9) **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 **דאמר 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!! (10)

ומשנין: 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: לאחריים** 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!! (11)

ומשנין: 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:

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. (12) 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 [בבמה מציינו]:

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. (13)

ואכתי מקשינן: **בשלמא כולהו עריות אכן אתיין** [יש לרבותם], מבנין אב זה -

אלא אשת איש ואשת אח הרי אי אפשר ללמודם 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 להנדך - 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. (14)

ואם כן מניין 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 :

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 - א

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 (1) **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. (2)

הרי מבואר מדברי אביי שבנדה קידושין תופסין, ותיקשי : הרי הוקשו כל העריות - ונדה בכללן - לאחות אשה לאי תפיסת קידושין?!

אמר תירץ חזקיה : לפיכך תופסין קידושין בנדה, משום **דאמר קרא** גבי נדה [ויקרא טו כד]: "ואם שכוב איש אותה **ותהי נדתה עליו** וטמא שבעת ימים", ו"תהיי" לשון הויה וקידושין היא, ולמדנו: "**אפילו בשעת נדתה תהא בה הויה**". (3)

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** בהיקשא דרבי יונה, וללמוד שקידושין תופסין בהן שלא כדברידך, **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 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, (4) 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. (5)

רב אחא בר יעקב אמר לפרש את המקור לשאר עריות מלבד אחות אשה שאין קידושין תופסין בהן: (6)

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 - (7)

חייבי מיתות וחייבי כריתות, לא כל שכן שאין קידושין תופסין בהן. (8)

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 לשניא. 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. (9) **אלא** בהכרח ש**”אהובה”** היא **האהובה בנישואיה** [נישואיה מותרים], ו**”שנואה”** היא **השנואה בנישואיה** [נישואיה אסורים], והשמיענו הכתוב שמכל מקום לא יבכר את בן הכשירה על פני בן הפסולה -

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**, (10) 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, (11) 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. (12)

ואכתי מקשינן על שיטת רבי עקיבא : **ולרבי ישבב, דאמר :** "בואו ונצווה 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 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, ולא הבא מכלל עשה, עשה], (13) 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. (14)

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!!

ומשנין: אי אפשר לפרש את הכתוב "כי תהיין" בחייבי עשה, ומשום **דהני חייבי עשה** **במאי נינהו**, כלומר: שהרי באיזה אופן נוכל לפרש את הכתוב בחייבי עשה?! **דאי** נפרש **בשתיהן 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 **האחת מצרית** [או אדומית שהן מחייבי עשה], **ואילו האחת ישראלית**, שהיא כשירה ואהובה, אף כך אי אפשר לפרש, כי:

שתי נשים מעם אחד (15) **בעינן**, ולא שתהיה האחת מעם זה, והשניה מעם אחר.

ואי נפרש את הכתוב **בבעולה 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 **דבעל כורחין שבקיה לקרא דהוי דחיק ומוקי אנפשיה** [הנח לו לפסוק שהוא ידחוק ויפרש את עצמו] שבמצרית או בכהן הוא עוסק; (16) כי מאחר 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 ולא על אחרים קידושין, הולד כמותה, ואיזה זה, זה ולד שפחה ונכרית: ומפרשין: שפחה כנענית מנלן שאין קידושין תופסין בה?**

אמר רב הונא: משום **דאמר קרא** גבי אברהם שהלך לעקוד את יצחק בניו ושני נערו עמו, וביניהם אליעזר עבדו: (17) "**שבו לכם פה עם החמור**", ומשמע: "**עם הדומה לחמור**", ולמדנו: שהעבדים כחמור הם שאין קידושין תופסין להם, ואף לא לנקבותיהם.

תנו מפרשינן: **אשכחן**, אכן מצאנו לימוד **דלא תפסי בה** - בשפחה - **קידושי**, וכאשר נתבאר,

דף סח - ב

אבל **ולדה** של השפחה שהיא **כמותה** - וכמבואר במשנתנו - **מנלן?** (1)

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 בגויה. (2) עוד דנה הגמרא: **אשכחנא**, אכן מצאנו לימוד **דלא תפסי בה** [בגויה] **קידושי**, אבל שיהא **ולדה כמותה** - כמבואר במשנתנו - **מנלן?** (3)

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 הישראלי, ולא אמר "כי תסיר" כלתך הנכרית את נכדך הנכרי - הרי למדנו: רק **בנך** [כלומר: נכדך] **הבא מישראלית** - דהיינו מבתך שהיא ישראלית ונשואה לגוי

- **קרוי "בנד"**, שהוא מתיחס אחרִיך, וישראל הוא, ולכן הקפידה התורה על הסרתו מאחרי ה' על ידי חתנד הנכרי -

ואין בנד [נכדך] **הבא מן הגויה** - כלומר: בן של בנד הנשוי לגויה - **קרוי "בנד" אלא** קרוי הוא **"בנה"**, שאינו מתיחס אחרִיך, אלא גוי הוא. (4)

אמר רבינא: שמע מינה ממה שאמרה התורה "כי יסיר את בנד", ומפרש לה רבי יוחנן (5) שהכוונה היא לבן בתך: **בן בתך הבא מן הגוי, קרוי "בנד"**, שהוא מתייחס אחרִיך, וישראל הוא. (6)

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 (7) ממי שאין קידושין תופסין לו בה, והרי הוא ממזר. וכמו שנינו בכלל השלישי במשנתנו: "וכל מי שאין לה עליו קידושין, הולד ממזר". (8) אף ולד הנולד מביאת חייבי לאוין 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 אשה בביאתו, כמו חלל הפוסל בביאתו, או שאין פגימה שכזו שייכת בבן אלא רק בבת. (9) ודחינו: **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. (10) וכאן שבה הגמרא, לנלמד בגמרא לעיל, שאין תפיסת קידושין בגויה מ"לא תתחתן בס", ושולד הנכרית כמוה, מהפסוק "כי יסיר", ומקשינן:

והרי **ההוא** - קרא ד"לא תתחתן בס", בתך לא תתן, כי יסיר" - רק **בשבעה גויים** שבארץ ישראל הוא **דכתיב**, 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 בנד"**, ולמדנו **לרבות** אף את **כל** הגויים **המסירים** מאחרי ה'. דהיינו כל הגויים.

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 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 ושבת שביו. וראית בשביה אשת יפת תואר וחשקת בה ... והבאתה אל תוך ביתך וגלחת 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 (11) - **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".

כל בעילת איש באשה שיש בה מציאות של קידושין [ואפילו אם אינה יכולה להתקדש לבועלה אלא לאחרים בלבד], (12) 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"!! (13)

ומשינן: **אין הכי נמי**, שממקרא זה יכולים אנו ללמוד, 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"!! (14)

ומשינן: לא הוצרך הפסוק אלא **לכדתניא**:

דף סט - א

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** -

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. (1)

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 (2) -

וכששיחררו לעבד, **נמצא הבן בן חורין, ומותר בישראלית.**

רבי אליעזר חולק ואומר: הרי זה הולד שנולד מביאת ממזר בשפחה **עבד** הוא וגם **ממזר**, ואף לכשיחררו 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, (3) מכל מקום הממזר אינו אסור בה. (4)

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. (5) **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!! (6)

ומשנין : 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 **דעבד אין לו חייס** [אין בנו מתייחס אחריו], (7) 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!! ומשנין : **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. (8)

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 מתייחס אחרי האב, ואם כן למה יהיה ממזר כאביו?! (9)

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 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 כשאנו 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 **דתא "לו" אפקיה**, שאם יש פסול באב נלך אחריו, ואף שבעלמא אינו מתיחס אחריו. (10)

ורבנן אמרי לך : **כל ולד במעי שפחה כנענית, כולד במעי בהמה דמי**, כלומר : הני מיילי 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. (11)

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" (1) עלו עם עזרא מבבל. ואלו הם :

א. **כהני**. כהנים כשרים, המיוחסים בן אחר בן עד אהרן הכהן, ולא היה בהם שום פסול כהונה.

ב. **לוי** [לויים].

ג. **וישראלי**. ישראלים שלא היה בהם שום פסול קהל.

ד. **חללי**. כהנים חללים שנתחללו לכהונה, משום שנולדו, הם או אבותיהם, מאשה האסורה לכהן.

ה. **גירי** [גרים].

ו. **וחרורי** [עבדים כנענים משוחררים]. (2)

ז. **ממזירי**. ממזרים, האסורים לבוא בקהל מן התורה.

ח. **ונתיני**. נתינים, שהם מזרע הגבעונים שנתגיירו בימי יהושע. וקרויים "נתינים", על שם שנתנם [עשאים] יהושע חוטבי עצים ושואבי מים. וגזר עליהם דוד שלא יבואו בקהל ישראל. (3)

ט. **שתוקי**. ספק ממזרים.

י. **ואסופי**. אף הם ספק ממזרים. ובסמוך תבאר הנשנה את ההבדל שבינם לבין שתוקים.

שלש דרגות ה"יוחסין" הראשונות - **כהני, לוי, וישראלי - מותרין לבא** [להתחתן] **זה בזה**.

וכן חמשת דרגות ה"יוחסין" - **לוי, 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".

וכן ששת דרגות ה"יחסין": **גירי, וחרורי, ממזירי, (4) ונתיני, שתוקי, ואסופי - כולם מותרין לבא זה בזה.**

גרים ומשחררים 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 משחררים 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, ושמה הוא ממזר, או שמה 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, שמה ממזרים הם, או שמה 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 "עלוי"?

ניתני [היה לו לשנות] "עשרה יוחסין הלכו לארץ ישראל"!! (5)

ומשנין: **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", שמקום **בית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל**, ולכן נוקט הכתוב כלפיו לשון "עליה".

וכמו כן, **ארץ ישראל** היא במקום שהוא **גבוה מכל הארצות**.

דף סט - ב

והוינן בה: **בשלמא** זה שאמר התנא "בית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל", שפיר לפינן זאת מלשון הפסוק הזה, כי **היינו דכתיב**: "כי יפלא ממך דבר למשפט, בין דם לדם, בין דין לדין, ובין נגע לנגע, **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?**

ומשנין: 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. (6)

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.

ומשינן: התנא נקט בדוקא "עלו מבבל", כדי להשמיענו שמטרת עזרא בבירור יחסי 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 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 דיניי 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! (7)

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: "העלו" 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 - לית ליה 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 - אית ליה דרבי אלעזר.** שעזרא הוא שהעלם מבבל בעל כרחם, כדי לנקותה ממשפחות פסולות, ולא עלו מעצמם.

איבעית אימא: דכולי עלמא אית להו דרבי אלעזר, שעזרא טרח לנקות את בבל. אלא, שנחלקו אביי ורביא 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 הנשארם בבבל.

ולפי שראו הפסולים שמכירים אותם במקומם, **מנפשייהו סליקי** [מעצמם עלו], כדי שיוכלו להתערב עם אנשי ארץ ישראל, שלא הכירום.

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, (8) כך יש חשש של התערבות של פסולי קהל במשפחות כשרות].

כי במשפחות שנתרו 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.

ומשנין: **נהי**, הגם **דידעי** עליהם שהם פסולים **להוא דרא** [באותו הדור], אבל **לדרא אחריני**, **לא ידעי** [לא ידעו הדורות הבאים] בארץ ישראל על פסולם. לפיכך יש בהם חשש התערבות יותר מאשר בבבל.

תנו 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 לארץ]. **ונחנה שם ימים שלשה. ואבינה בעם ובכהנים, ומבני לוי לא מצאתי שם"**. (9)

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, שנוהרו לבדוק מי הם העולים, וידעו מי עלה ומי לא עלה, וכיצד אמר עזרא שרק בבואו למקום שהתאספו בו העולים גילה שאין עמו לויים!!

ומשנין: **נהי דאיזהור** [הגם שהשיגחו] **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 וישראל**.

והוינן בה: **מנלן** מנין למדנו **דסליקו** [שעלו] כל המיוחסים האלו? ומשנין: מהא **דכתיב** בעולי בבל [עזרא ב ע]: **"וישבו הכהנים והלויים ומן העם, והמשוררים והשוערים והנתינים** (10) **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 שהחזק 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] (11) **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 שהחזקתם בו.

אבל בקדשי המקדש, שלא החזקתם 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 כדון, 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. (12)

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 שהוסיף ואמר "גדולה חזקה", משמע שאפילו עכשיו, שיש צד לאוסרם יותר מבעבר, בכל זאת אין מפקיעים אותם מחזקתם.

ומשנין: 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 **בתרומה 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 **בתרומה 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 יעלו 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 היתר 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 בתרומה **דרבנן אכול**, לפי שהוחזקו בה בבבל; ובתרומה **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 בכלל!! 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 - 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. (13)

ונמצא, שאף בתרומה דאורייתא אסרם נחמיה להדיא. ומה שאמר רבי יוסי "גדולה חזקה", אמר כן על מה שהתירם בתרומה דרבנן.

דף ע - א

שנינו במשנה: **גירי וחרורי.**

והוינן בה: **מנלן**, מנין שאף גרים ועבדים משוחררים היו בין עולי בבל?

אמר רב חסדא: למדנו זאת **מדאמר קרא** [עזרא ו כא]: "ויאכלו בני ישראל השבים מהגולה [את קרבן הפסח]. וכמו כן, אכלו מבשר הפסח **כל הנבדל מטומאת גויי הארץ אליהם**". והיינו, שאף גרים ועבדים, שעזבו את דת הגויים, ובאו לידבק בישראל, גם הם אכלו מבשר קרבן הפסח. (14) ומכאן, שאף הם עלו עם עזרא. (15)

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 דהוּו להו**, שהיו להם לטוביה ויהונתן, **בנים** מהנשים הישראליות שנשאו להם לנשים?

דלמא, שמא **לא הוּו ליה** כלל **בנים** מאותן נשים שנשאו מבנות ישראל.

ותו, שלישית קשה: אף אם נניח שהיו להם בנים מאותן נשים, **ממאי דהכא**, בבבל, **הוּו להו**, **וסליקו** [מנין לנו שהם נולדו בבבל, ואחר כך עלו]?

דלמא, שמא **התם**, שם בארץ ישראל, **הוּו**, היו שכניה ומשולם מאז ומעולם, שנשאו בארץ ישראל בזמן החורבן ולא גלו לבבל, ושם, בארץ ישראל, נשאו טוביה ויהונתן 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 להגיז 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. (16)

"ולא יכלו להגיז בית אבותם וזרעם, אם מישראל הם" - **זה הוא אסופי שנאסף מן השוק**, ואין ידוע מי הוא אביו ["בית אבותם"], ומי היא אמו ["וזרעם"], (17) 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**, (18) שנואפים הם כנמר, שאינו מקפיד מלבוא על בת זוג של חבירו. (19)

איכא דאמרי, להיפך **אמר רבי אבהו**, וכך דרש את המקרא:

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**. (20) 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, (21) 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, שהממון שהכניסה לו האשה **פלט** [נשאר ברשותו] -

תלמוד לומר בהמשך הכתוב: **"עתה יאכלם חדש את חלקיהם"**. שיאבד אותו ממון ויאכל 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 כשחודש זה נכנס וחודש שעבר יצא, וכבר ממונס אבד. (22)

ואמר רבה בר רב אדא; **ואמרי לה אמר רבי סלא אמר רב המנונא**: כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו, שהיא פסולה לו, (23) **אליהו** (24) [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 אותנו.

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 בשבחה** [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: **הוא גברא דמנהרדעא, דעל לבי מטבחיא בפומבדיתא** [מעשה באדם מנהרדעא שנכנס לבית מטבחים 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, (25) ו"שויסקאל" הוא מי שאוכל צלי.

אזלו, הלכו ואמרו ליה לרב יהודה את סיפור הדברים.

שמתיה [נידהו] רב יהודה, לפי הדין שמנדים את מי שמזלזל בכבוד הרב.

אמרו לרב יהודה: אותו אדם **רגיל** הוא **דקרי אינשי עבדי** [לקרוא לאנשים "עבדי"].

אכריז עליה רב יהודה על אדם זה שהוא 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. (26)

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.

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" כדקריה רבנן, או "אתרוגא", 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 **דקריה רבנן** למשקה זה, או **אנפק** [כוס של רביעית הלוג] כמו **דאמרי אינשי**, עד שאתה קוראו "אנבגא"!!

אמר ליה רב נחמן: תיתי דונג ותשקינן [תבוא בתי ששמה "דונג" ותשקה אותנו, והיינו, שתביא לפנינו מהמשקה הזה]! (27) **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 "השמיעני את קולך". לפיכך אסור לשמוע קול אשה. (28)

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:

דף ע - ב

אין שואלין בשלום אשה, כי שמא מתוך שאילת שלום יהיו רגילים זה עם זה, ויבואו לידי חיבה. ואף על ידי שליח קיים חשש זה. (29)

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? (30)

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: 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 לההוא גברא** שכינה אותו "בר שויסקאל"!

אמר ליה רב יהודה: משום שציער את משרתי, שהוא **שלוחא דרבנן**. (31)

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. (32)

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. (33)

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 לידי 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. (34)

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 חזייה לנהרדעא** [לא ביקר בה] מזה **תליסר שני** [שלוש 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 אישתיו 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.

אמר להו רב יהודה: אי שתיקו, שתיקו [אם תשתקו, מוטב לכם]. **ואי לא תשתקו, מגלינא עליכו** [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. (35) **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.

[**"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"**. (36)

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 לו 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.

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. (37)

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 - א

אמר רבי חמא בר חנינא: כשהקדוש ברוך הוא מטוהר את השבטים ומייחסם, את שבטו של לוי הוא מטוהר תחילה. (38) 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 ומבדילים 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, שצידקתו של הקדוש ברוך הוא היא, שמשפחה שנתערבו בה פסולים, הוא מכשירה. (39)

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 שישאווהו משם במרוצה.

כי עייל [נכנס] לבית המדרש, אמר להם שני דברים:

א. אין שחיטה לעוף מן התורה! (40)

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.

ומפרשינו: **סבר לה רבי יוחנן כרבי יצחק**. (41)

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.

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 (42) **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, **ולקרוב** [להכשיר] לבוא בקהל. (43) 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. (44)

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, (45) ולא יגלה את פסול המשפחות! (46)

ואף שאם יגלה לא תחול עליו נזירות, עדיף שתחול נזירותו, ובלבד שלא יגלה פסול משפחות.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שם "הויה" בן ארבע אותיות, חכמים מוסרין אותו [את קריאתו וכתיבתו ופירושו (47)] 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 "זה 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 שתיים עשרה אותיות, היו מוסרין אותו לכל אדם. (48) 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].

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 שבבבל בחזקת כשרה עומדת, עד שתבדקנה, 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**. ותרתני דסתרי הן.

דף עא - ב

אמר רב הונא בר תחליפא, תירץ משמיה דרב: לא קשיא. 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.

והאידינא, 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** [תורתך] **כשרה** בעיניך ללומדה ממני, כיצד יתכן **שבנתין** [בנותי] **לא כשרן** בעיניך לשאת אותן?!

מאי דעתידך, משום מה אתה מחזיק את משפחות בבל כמיוחסות יותר? **אילימא** משום **דתנן: עשרה יוחסין עלו מבבל**, **כהני לווי** ישראל, 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 וישראל** 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. (49)

אמר ליה: אטו אנן מי ידעינן מהיכא קאתינן?! וכי על עצמנו אני יודעים מה מקורנו?!

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?! (50) -**

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, (51) 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. (52)

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 שאין 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 שאין 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 ומיעוטם מתים.

עילם - גוססת! כמו גוססים, שרובם למיתה ומיעוטם לחיים, (53) 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.

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 **תרתוי 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. (54)

דף עב - א

והאידינא הוא דליוה פרסאי. רק בזמנינו העתיקו הפרסים גשר זה, והזיזוהו מצפון ל"אקרא דתולבקני".

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 בקיאים בדין "לשמה" [שצריך לכתוב ולחתום את הגט לשם גירושי אשה זו]. ועל ידי כך 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: כאותה 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; שוניה וגוביא וציצורא, הן תכילתא דחביל ימא.

אמר רב פפא: בעבר היתה חביל ימא מיוחסת. אבל **האידינא** 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. (55)

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. (56)

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] (57)
הרי היא כשרה כגולה לענין יוחסין.**

**אמר להו אביי: לא תציתו ליה [אל תצייטו לו]. ולעולם אין היא כבבל ליוחסין. ולא
אמר כן רב איקא, אלא משום דיבמה היא דנפלה ליה התם, וכדי שיוכל לייבמה
אמר כן.**

**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 מדוי" - "חלח" -
זו חלזון.**

"חבור" - זו הדייב.

"נהר גוזן" - זו גינזק.

"ערי מדוי" - זו חמדן וחברותיה.

ואמרי לה: "ערי מדוי" - 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. (58)**

**ואף למאן דאמר "עובד כוכבים הבא על בת ישראל הולד כשר", אינו כשר אלא לקהל,
אבל הרי הוא פגום, ואם נקבה היא נפסלת לכהונה.**

ומוכת, ש"חלזון ניהוונד" אינה כשרה כגולה ליוחסין, ודלא כרב.

ועתה מקשה הגמרא סתירה בדברי שמואל, שאמר לעיל כי "מושכני" היא מהמקומות שאליהם גלו עשרת השבטים.

קא סלקא דעתך, ד"מושכני" היינו "מושכני". ואם כן בחזקת פסולה היא, שהרי אמר רבי יוחנן: וכולך לפסול.

ומקשינן: **והאמר רבי חייא בר אבין אמר שמואל: מושכני הרי היא כשרה כ"גולה" [פומבדיתא] ליוחסין!**

ומשנינן: **אלא מושכני 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.

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. (59)

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**.

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] **בכוורי** [בדגים] **בשבתא, ואזיל וצדו בהו בשבתא**, שהוצף הביבר בהרבה דגים, והלכו הם וצדו מהם בשבת. (60)

ושמתינהו [נידה אותם] **רבי אחי ברבי יאשיה**, משום שחיללו שבת.

ובעקבות זאת, **אישתמוד** [המירו] [דתם] אותם אנשים.

דף עב - ב

עיר ושמה **אקרא דאגמא איכא כבבל**, ואדם בשם **אדא בר אהבה יש בה**,
והיום הוא **יושב בחיקו של אברהם אבינו!** היום הוא נימול, ונכנס בבריתו של
אברהם אבינו עליו השלום. (61)

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]: **"זרח השמש ובא השמש"**. קודם ששקעה שמשו של צדיק זה, זורחת
שמשו של צדיק זה. (62)

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.

**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 מקמד** [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, ואראה 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. (63)

וכן אותם עבדים שגלו למישן, כיון שנגזלו מרבים, 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 ששמע 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 דעתך, משום מה התרת לו לשאת אשה שלא מבבל? אם משום מה **דאמר רב יהודה אמר שמואל :** **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 ל.

תנו רבנן : ממזירי ונתיני [גבעונים] טהורים לעתיד לבא - דברי רבי יוסי.

רבי מאיר אומר : אין טהורים אף לעתיד לבא. (64)

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. (65)

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'". (66)

רבי יהודה אומר: גר לא ישא ממזרת. דקסבר, אף קהל גרים קרוי "קהל", ואף הם בכלל איסור "לא יבא ממזר בקהל ה'".

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 - א

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 בכס". (67) 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. (68)

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.

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. (69) 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 בבביתא 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?

דרש רבא במחוזא: גר מותר בכהנת! לפי שלא הוזהרו כשרות להנשא לפסולים.

טענוהו בני מחוזהא **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 מחוזהא: **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** [תנשאון] נשים; **ואי בעי**, מהכא מהפסולות **ניסיב!**

ומסקינן: **והלכתא, גר מותר בכהנת, ומותר בממזרת.**

מותר בכהנת - משום שלא 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 **שרוב** 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 בעניינינו, **אי אזלי אינהו** [האנשים] **לגבה** [אל האם] ובעלוה, הרי הספק הוא מהיכן בא הבעל, ושפיר יש לומר: **כל דפריש, מרובא פריש**. ומאחר שרוב אנשים כשרים, הולכים אחר הרוב ומכשירים את הולד.

מאי אמרת, שמא תאמר, מנין לנו שהלך הבעל אצל האם? **דלמא אזלא איהי לגבייהו** לבעל, והוא נותר קבוע על מקומו. ואם כן, אין לסמוך על רוב הכשרים, שהרי **הוה ליה הבעל קבוע** במקומו, **וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי**, (70) 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**. (71) וכן מותר הוא בממזרת, משום דדוקא **בקהל ודאי הוא דלא יבא** ממזר, **הא בקהל ספק**, כגון שתוקי, **יבא** הממזר. (72) **ומה טעם אמרו חכמים: שתוקי פסול** מלבא בקהל? - **גזירה** מדרבנן היא, **שמא ישא את אחותו מאביו**, שהרי לא ידוע לנו מיהו אביו.

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, (73) **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. (74)

אלא בהכרח, אין לחוש לזה, משום **שלא שכיחא** צירוף מקרים זה. (75)

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 **דבעלה** 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. (76) אלא שאף משום זה אין לאוסרו בקהל. שהרי אף אם נצרף את שני המיעוטים האלו יחדיו, 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 בממזרות, 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]. (77)

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** (78) שנולדה מנישואין עם בעל כשר, לא ישא האסופי, **שמה 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.

דף עג - ב

אמר רבא בר רב הונא: אם **מצאו** את האסופי בשוק, כשהוא **מהול**, **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], (79) 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.

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 אממר: 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 **בחרפתא 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 **בפשרי** [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. (80)

אמר רבא: ובשני רעבון, אין בו בולד הנמצא משום אסופי. דתלין שמשום רעב השליכתו אמו, ולא משום דפסול הוא.

והוינן בה: **הא דרבא, אהייה** [על מה אמר כן]? -

אם אמר כן אנמצא באמצע **רשות הרבים**, יש לתמוה: וכי **אידי** היות **דשני רעבון** הן, **קטלא ליה** אמו? וכי זו סיבה שתשליכנו למות? אלא בהכרח שהשליכתו 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 **שנאסף מן השוק**, שוב **אין הם נאמנים עליו** לומר שהוא בנם.

מאי טעמא? -

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, (81) 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 [מייילדת], 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 [מייילדת] - **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: **שלוש 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. (82)

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 **"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. (83)

במה דברים אמורים, שהחיה נאמנת לומר על וולד מסויים שהוא כשר, **כשלא קרא עליה שם ערער**. שאין מי שמערער לומר על אחד מהולדות 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.

שאינן 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 את החיה האומרת על אחד מהן שהוא הכשר. וכיון שמכחישים הם זה את זה, חוזר הספק לקדמותו, וכל אחד מהם הוא ספק פסול. (84)

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

דף עד - א

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? (85)

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 תחת ידו, כבר **לא ידיע** [אינו זוכר המוכר] **הי** [מי] מהם נתן לו **מדעתו, והי** נתן לו **שלא מדעתו**. (86)

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 ונידיינינהו!** שהרי יכול הדיין לשוב ולדונם, ועל ידי כך 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. (87)

אמר רב נחמן: שלשה נאמנין להעיד על הולד שהוא בכור [ליטול פי שנים בירושת אביו]. **ואלו הן: חיה** [מייילדת], **אביו, ואמו.** (88)

החיה נאמנת רק **לאלתר**, בסמוך ללידה. וכבר התבאר דין זה לעיל.

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: [דברים כא יז] "כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים". ודרשינן: "יכיר" - **יכירונו 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, (89) ויכול **לומר** האב הכהן "זה בני הוא **בן גרושה, וזה בן חלוצה**", ויהיה נאמן לחללו מהכהונה. (90)

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.

ורבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינן. שאינה נאמנת להכשירו, אלא פסול הוא מספק, כשתוקי.

ואמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל, שנאמנת. (91)

ומשינין: 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, וכך 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. (92)

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**, (93) 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.

ומשנין: **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.

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. (94)

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 (95) **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**, (96) 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. (97)

ואלו הן הספיקות: שתוקי - שלא נודע מי הוא אביו, ושמא פסול הוא ;

אסופי - שלא נודע מי הם אביו ואמו, ושמא פסולים הם ; **וכותי** - הם בני עם שהביא סנחריב מכותה, והושיבם בערי שומרון, ונתגירו מאימת האריות ששילח ה' בהם. ובגמרא יבואר מהו ספיקס.

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.

דהא **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. (98)

וכי תימא, הא דקתני **"רבי יהודה אוסר"** קאי **אגר בממזרת**, ורבי יהודה לשיטתו [עב ב] ש"ק 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 - ב

ומשנין: **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 לך, היכן הוזכר גר במשנתנו] -

▣ אלא **הכי קאמר תנא קמא**: **כל האסורים לבא בקהל כהונה** -

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 נינהו? 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 נחשהת 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, (99) 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: "גרובה 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.

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, (100) 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**.

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 השנייה, 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 שלא כלל 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 אבון: 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". (101)

"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 הנוולד מביאת חייבי לאוין הרי הוא ממזר - **דברי רבי עקיבא**.

שמעון התימני אומר: כל הנוולד 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**.

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 הלוייה, או על בת ישראל, פסלוח 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 לוייה 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 - א

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. (102)

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 הנוולד 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.

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], **היו 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? -

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. (103) 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.

ומבאר 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]. (104)

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**: (105) **עשרה יוחסין עלו מבבל. וכולן, כל איסורי הקהל שבהם, מותרים לבא זה בזה**. (106)

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 שעברה, ואין ידוע אם נתעברה מהארוס והעובר כשר, או מאדם אחר נתעברה והרי הוא ממזר -

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. (107) 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, **תרתני 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, ו**רוב העולם כשרים אצלה**, ומסתמא כשר הוא, ואסור בממזרת. (108)

אבל התם, בארוסה שעיברה, **דרוב העולם פסולים אצלה**, שהרי היא אשת איש, ויותר מסתבר שנבעלה להם, ולא לארוס שאינו אלא מייעוט, **אימא**, בזה **מודי רב לשמואל** שהוא נידון כפסול, ומותר בממזרת.

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 משתקין 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!**

שבדוקין 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 טוב?

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!

ומשינן: **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. (109)

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.

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. (110)

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** **רבי ישמעאל** **כרבי**.

דף עה - ב

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. (111)

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 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. (112)

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 הלוי 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 ממני 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.

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 פטורות 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 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. (113)

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. (114)

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 - א

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.

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, (115) ואין בה חשש חמץ, שזוהרים 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. (116)

ורבי אליעזר (117) **אוסר לאכול מצה זו בכל ימות הפסח, לפי שאין הכותים בקיאים בדקדוקי מצוות,** 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, וזוהרים מחימוצה, ויכולים ישראל לאכול ממנה. (118) 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 בקיאים, ולא אירע פסול בנישואיהם. והשניה היא מזרע אותם שאינם בקיאים, וממזרת היא.

ומשיימת הגמרא: **ואלא הכי,** לגבי יוחסין, **מאי שייך חשש "אין בקיאים"?** - **לפי שאין בקיאים 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 וילדה ממזר. (119) **אמר רב נחמן, אמר רבה בר אבוב: ממזר מאחותו, וממזר מאשת אח, נתערבו בהן בכותים,** ולכן הם אסורים בקהל. (120)

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 **דמעשה שהיה, כך היה**. ולא משום חידוש שיש בזה.

ורבא אמר: אסרו את הכותים מפני **שעבד 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 **שמעשה שהיה, כך היה**.

מתניתין:

משנתנו עוסקת בחיוב הבדיקה המוטל על אדם שבא לישא אשה, לבדוק את כשרות יחוסה של אשתו. (1)

הנושא אשה, אם היתה האשה **כהנת**, שהיתה בת כהן, והכהנים נוהרים יותר על יחוסם, **צריך לבדוק אחריה** רק **ארבע אמהות** ממשפחתה [שלא היו בהן ממזרות או פסולות קהל, או פסול חללות], שתי אמהות מצד אביה, ושתיים 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 שתיים.

ב. **ואם אבי אמה, ואמה** [אם אם אבי אמה], הרי ארבע.

ואלו הן שתיים 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 אבי אמה. נמצאו נבדקות שתיים 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.

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. (2)

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 בענייני 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.

ואף שאסורות הן בממזרים - כיון שלא הקפידה תורה ביחוס כי כהונה לנקבות, אף חכמים לא עשו בהם מעלה ליוחסין, להצריכן בדיקה משום פסולי קהל.

רב אדא בר אהבה תני בברייתא: ד' זוגות אמהות, שהם שנים 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 - ב

השונה בברייתא "שתים עשרה", שפיר **מוקים לה לברייתא זו בלוייה ובת ישראל,** שהרי כך שנינו במשנתנו: לוייה 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 בלוייה 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?

ומשנין: 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?**

ומשנין: משום **דאי לאו דבדקה**, אם לא בדקו את אביה ומצאוהו כשר, **לא הוּוּ מסקי** [לא היו מעלים] **ליה** לעבודה.

שנינו במשנתנו: **ולא בודקין מן הדוכן ולמעלה.**

והוינן בה: **מאי טעמא?** ומשנין: 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 לוויה**, 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?**

ומשנין: 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 ושלושה. 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 מדאמר 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 סרותא דמתא** [אני אהיה הממונה על ענייני השררה בעיר]!

ומר אמר : **אנא עבידנא סרותא 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 באכסיינתו 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 גרותא [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.

ומשינן: **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"חתי"**, ונתגייר?

ומשינן: **לא** חיתי הוא, אלא **דיתיב** היה מתגורר **בחתי**.

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.

ומוכת, שהיו בצבא דוד אף מי שאינם מיוחסים, שהרי היו בני יפת תואר, שהיא נכרית!!

ומשנין: הללו, לא היו משתתפים עם בני ישראל בתוך המלחמה, אלא **דאזלי לבעותי** [היו הולכים עמם רק כדי להטיל על האויבים אימה] **בעלמא.**

דף עז - א

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. (1)

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. (2)

והשנית, מחמת שלא יתכן פסול של "יחוס חללות" אלא במשפחת כהונה ולא במשפחת ישראל, והבת משתייכת למשפחת ישראל. (3)

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.

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 מותרת 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. (4)

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 מישראל**.

והיינו, שאם נשא גר ישראלית, או שנישאה הגיורת לישראל, תהיה הבת מותרת לכהונה.

ג. **רבי יוסי אומר: אף גר שנשא גיורת, בתו כשרה לכהונה**. (5)

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?!

ומשינן: **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.

שינו 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:

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 בנקבות, 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 בנקבות.

ומשנין: **מי**, האם **כתיב** בכהן גדול שבא על האלמנה, "לא יחלל בנו"?

הרי "לא יחלל זרעו" **כתיב** בו!

שהרי נאמר שם "לא 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.

ומשנין: **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!!

ומשנין: **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?

ומשנין: **אידי, כיון דתנא ברישא "ישראל שנשא חללה בתו כשרה"**, חזר ותנא **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. (6)

ולשיטתו, רק חלל הנושא חללה, בתו פסולה.

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי דוסתאי בו יהודה?**

ומשנינן: משום ד**אמר קרא "לא יחלל זרעו בעמיו"**. ומדלא כתיב "בעמיו", אלא "בעמיו", משמע, דוקא באם הוא ואשתו הם מ"**עם אחד**" - ששניהם חללים, הוא **דמיחל** את זרעו.

אבל באם הם **משני 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, **מניין?**

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 שמצינו 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 מהפסולים [נשים האסורות] לו באיסור לאו, ואפילו הוא ישראל - אין לפרש כן.

שהרי ישראל המחזיר 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, ו**גרושה** ו**זונה** 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 ברייתה, אלא רק מעת שנבעלה לו.

והוינן בה: **מאי**, מי היא "חללה המוזכרת"?

אמר רב יצחק בר אבין: הכי קאמר: איזו היא חללה שעיקרה [מפורשת] **מדברי תורה, ואין צריכין לפרש וללמוד את דינה מדברי 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 - ב

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. (1)

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.

אבל, אם אמרו לו, התרוהו מספר פעמים, **"אל תשתה"**, **"אל תשתה"**, והוא עובר על התראותם ושותה, הרי הוא חייב על כל אחת ואחת מההתראות. (2)

ומשנין: **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.

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 חיובי 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 בלקיחתה 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 בלקיחתה 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.

דתינא: 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. (3) **דאי כרבנן, הא פליגי על רבי שמעון, ואמרי "איסור חל על איסור"**, וחייב אף משום איסור אכילה ביום כפור.

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 דכי 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, שאיסור 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. (4)

ודוקא אליבא דחכמים היא.

דאי, כי תאמר, שאליבא **דרבי 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 **שאיסור קל על איסור חמור לא חייל**, מיבעיא ליה למימר ולדרוש זאת מהפסוק?!?

ודחינן: אף שכבר אמר רבי שמעון אין איסור חל על איסור, הוצרך בעניינינו לשנותה שוב ולדרוש זאת מסמיכות הפסוקים.

כי **מהו דתימא**, שמא תאמר **שאיסור 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.

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 מצינו שמביאת **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 ב**איסור כהונה**, ולא מביאה שאיסורה שוה בכל. (5)

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]!

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**.

אמר רב אשי : מאחר ושנינו אין חללה אלא מאיסורי כהונה, **הילכך, כהן הבא על אחותו** ☞ **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 שתיים!**

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 שתיים", אלא **בשלא גמר את ביאתו**, שבמקרה זה אין משום חילול הזרע, כי לא נולד וולד 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 יקחו" 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** [גרוושה ואלמנה] **על איסור זה**, של "לא יקח", ולוקה עוד שתיים משום **שני שמות** [גרוושה 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 **גרוושה** וגם **חלוצה** [שנפלה ליבום, וחלץ לה היבום, שאף היא אסורה לכהן], **אינו חייב אלא משום אחת**, על איסור גרוושה, משום שאיסור חלוצה אינו אלא מדרבנן, כמבואר בסמוך.

מכל מקום קתני, שאינו לוקה על הגרוושה אלא פעם אחת, ולא שתים.

ומשנין: **הכי קאמר: אינו חייב אלא על אחת**, כלומר, רק משום גרוושה, ולא משום חלוצה, **ולעולם** משום הגרוושה הוא לוקה פעמיים, משום **שני השמות** שיש בה, "לא יקח", ו"לא יחלל".

ומקשינן: וכי איסור **חלוצה** לכהן אינו אלא **מדרבנן**!?

והתניא: כתיב באיסורי כהונה [ויקרא כא ז] "ואשה **גרוושה** מאישה לא יקחו".

אין לי אלא גרוושה, חלוצה שאסורה לכהן, **מנין**?

תלמוד לומר: "ואשה גרוושה לא יקחו". מיתור המילה "ואשה" [שהרי יכול היה הכתוב לומר "וגרוושה 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 שקידש אחת מהנשים הפסולות לו, **לוקה** על מעשה קידושין אפילו אם לא בא עליה, כי הוא חייב על עצם הקידושין.

ומאידיך, 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. (1)

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 לכהונה, מה שאין כן גר, שלא נולד בעבירה, לא תפסל בתו.

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 השווה שבהן** - בחלל ובכהן גדול באלמנה - **שאינן ב"רוב הקהל"**, ששוניים הם מכל קהל ישראל; זה משום שיצירתו בעבירה, וזה משום שביאתו עבירה, הצד השווה הזה, הוא הגורם להם לפסול את בתם.

ואם כן, **אף אני אביא את הגר**, שאף הוא נכלל בצד השווה הזה, שהרי אף הוא **אינו ב"רוב הקהל"**, שונה הוא מהקהל, בכך שבא מטיפה סרוחה.

ולפיכך, אף הוא **בתו פסולה** לכהונה.

ועדיין יש להשיב: **מה להצד השווה 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 השווה שבהן, שאינן ברוב קהל. החלל משום שיצירתו בעבירה, והמצרי משום שאינו ראוי לבא בקהל. ומשום הצד השווה הזה, **בתו פסולה.**

אף אני אביא בצד השווה הזה **את הגר**, לפי שאף הוא **אינו ברוב קהל**, ומשום כך אף **בתו** תהיה **פסולה** לכהונה.

אך עדיין יש להשיב: **מה להצד השווה שבהן** [בחלל ובמצרי], **שכן פוסלים** הם את האשה לכהונה **בביאתם**, תאמר בגר, שאינו פוסל את האשה בביאתו בה, לכהונה.

ומשנין: **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 השווה] 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 ראייה, 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.

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 בפירושו?!

אמר ליה רבא: אין. אכן, כך היא דרך המקראות.

שהרי מצינו כך בספר שמואל [א, 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.

ומשינן: **הכי קאמר קרא "והאלמנה,** אשר תהיה אלמנה [בין שהיא אלמנה מישראל ובין שהיא אלמנה מכהן] - **מכהן יקחו".**

והמילה "מכהן" משמעותה **"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 הבא **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 :

משנה זו מבארת את דין "יכיר". (1) **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. (2) נאמן האב לפסול את בנו בממזרות. (3)

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.

לא מיבעיא למימר, **היכא** שכבר נולד, **דכבר אית ליה חזקה דכשרות** משעה שנוולד [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 **"יכירו"**: **יכירונו** 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", **בבכור שאין ידוע עליו אם הוא בכור, שהוא צריך להכירא של אביו, שיעיד עליו שהוא בכור.**

ולמאי הלכתא צריך לדעת אם הוא בכור? -

לתת לו פי שנים. שהבכור נוטל בירושת אביו פי שנים מממה 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". (4)

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 - א

ואם אינו ידוע מי קדם למי, **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.

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.

ומפרשינו: **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 ניהו קידושיה קידושין**, אלא יחולו קידושי השליח. לכן משמיעה לנו המשנה שאם קידושיה קדמו, הרי הם קידושין.

ואי אשמועינן רק גבי דידיה, 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 **שהיא 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 שחיישינן 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] **בהוא 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: **ולשמואל, מאי שנא דין זה מדין המקוה?**

דתנן: מקוה שהיה בחזקת כשרות של מקוה שלם, שיש בו ארבעים סאה מים, **שעתה נמדד, ונמצא פסול, משום שחסר** מארבעים סאה, ואין ידוע מאימתי הוא נחסר ונפסל -

הרי **כל הטהרות 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 תלין 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.

ומשנין: **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** כדן, אלא במקוה חסר, ועדיין הוא נשאר בחזקת טומאתו הראשונה. (1) 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!!

ומשנין: אף מצד המקוה יש לתלות שנחסר כבר קודם הטבילה, משום שהרי הוא **חסר לפניך**, והעמידנו על חזקתו העכשוית.

ושוב מקשינן: אם כן, **הכא נמי**, בבת שבגרה, נאמר: **הרי היא בוגרת לפניך!**

ומשנין: עדיין אין ראייה 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?

ומשנין: **התם**, איכא **תרתיה 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. (2)

אבל **הכא, חדא לריעותא** בלבד איכא. דהיינו "הרי בוגרת לפנינו". ואין די בסברה זו להכריע לבדה את הספק. (3)

ותו מקשינן: **לשמואל, 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 **לודאי** פסולה, מהשעה הראשונה שאנו מסופקים בה?

ומאי שנא דהכא בחבית, שמג' הימים הראשונים היא עומדת **בספק** חימוץ?!

ואמר לתרץ **רב חנינא מסוריא: מאן הוא התנא** ששנה דין **חבית? רבי שמעון** היא.

דפליג אף **לגבי מקוה**, והתם **נמי ספיקא משוי** [עושה] אותה.

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, **תרתוי 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 כמחלוקת **התנאים** הזאת?

דף עט - ב

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 מחוליי, 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 [הקרקות] 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. (1)

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.

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 בממוון, 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 הנתונה 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 לאיתווי**, 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, ו**קידשה 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, וחוזר 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. (2)

גמרא:

שנינו במשנה: ואין צריך להביא ראיה על הבנים.

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: באומר "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 - א

לא שנו שסומכים על כך שהם כרוכים אחריה לתלות שהם בניה, **אלא** לענין להתירם באכילת **קדשי הגבול**, דהיינו תרומה, שאין אוכלים בה אלא כהנים כשרים. וכיון שמחזיקים אשה כשרה זו לאמס, 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 אמס, **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 כאופן 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. (1)

ב. והא דאמר : "סוקלין ושורפין על החזקות"

- היינו כאופן 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 שהיה 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.

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, (2) ובידוע שנגע בעיסה, שהרי מעט מן הבצק 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 **שרוב תינוקות מטפחין**, מיהו, ישנו **מיעוט** של תינוקות שאין הם **מטפחין**. ומכיון שהעיסה 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 לך: **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.

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. (3)

תניא כותיה דרבי יוחנן: שני דברים אין בהם דעת לישראל, ועשאו חכמים כמה שיש בהם דעת לישראל.

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.

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 לישראל, כגון שהטומאה באה שלא על ידי אדם, הרי אף ברשות היחיד ספיקו טהור, כי מעמידים על חזקת טהרה.

ואמרו חכמים בבביתא, שיש שני דברים, שעל אף שהם ספק ב"דבר שאין בו דעת לישראל", והיה מן הדין לטהרם, בכל זאת החמירו בהם חכמים כאילו היו דבר שיש בו דעת לישראל, 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 לישראל 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 ששינינו: **עיסה** הנמצאת **בתוך הבית**, ואף **תרנגולים ומשקים טמאים** נמצאים שם,

דף פ - ב

ונמצאו **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 לישראל, והיה מן הדין לטהר את העיסה, החמירו בה חכמים כדבר שיש בו דעת לישראל, וטימאוה.

ומכל מקום, מדקתני לגבי תינוק שנגע בעיסה, שמעיקר הדין היא טהורה, אלא שחכמים עשאוה כדבר שיש בו דעת לישראל, מוכח כרבי יוחנן, שלא טימאו חכמים את העיסה לשורפה, אלא רק לתלותה.

אמר רבי יהושע בן לוי: לא שנו שהעיסה טמאה, **אלא בנמצאו 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 **דבלעתניהו** [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 באם המשקים** 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 **המשקים 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. (1)

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.

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 מיילי 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] **ועייץ 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 מלויים, 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 לתקפו.

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, "חיי" - 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 לקבורה, 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 לבדקה. 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.

ודייקנין: 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 - א

דשאני תלמידי חכמים **דידעי** **לאתרווי 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, ו**נמצא 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 לוויה אחד עם הבעל, לא הותר, אף שביחד הם שנים. וראיה מכאן לדברי רב יהודה אמר רב, שבדרך אין די בשנים.

ודחינן: אין זו ראייה. **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! (1)

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**. (2) שאם התייחדה עם איש זר [מבלי שיקנא לה בעלה על כך], אין דינה כאשה שזינתה על בעלה, האסורה עליו, אלא היא מותרת לו. (3)

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.

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”.

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 **שבעלה 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.

ותמהינן: **והא אמר רבה:** אם בעלה של האשה נמצא בעיר, **אין חוששין לה משום ייחוד.** (4) 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 לפניו מזה, אם האנשים שוהים מבחוץ בחדר החיצון, והנשים 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 האנשים נמצאים מבפנים, והנשים מבחוץ, חוששין להם משום ייחוד, כי שמא יצא אחד מהאנשים החוצה, ויעבור דרך החיצון, ויטייחד עמהן.

במתניתא תנא איפכא: אם האנשים נמצאים בחדר החיצון, והנשים בפנימי, יש בזה משום ייחוד, דחיישינן שמא יכנס אחד מהם לפניו בלא שירגישו חבריו בכך.

אבל אם הנשים מבחוץ, אין בזה משום ייחוד, 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 ייחוד. שהרי ירא הוא, שמא בכל רגע יצא אחד מחבריו 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.

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 בהנך שבוייתא [שבויית] 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 כבודות ביותר, עד **דלא הוו יכלין בי עשרה למדלייא** [שלא יכלו אפילו עשרה אנשים להרימן], התגבר כוחו של רב עמרם ו**דלייא לחודיה** [הגביהן לבדן].

סליק ואזיל [עלה והלך] לעליה.

כי מטא לפלגא דרגא [כיון שהגיע לאמצע המדרגות], עצר, ו**איפשח** [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. (5)

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].

אמר ליה רב עמרם ליצר הרע: **חזי, דאת נורא ואנא בישרא ואנא עדיפנא מינד!** אף שאתה אש ואני בשר, הריני עדיף ממך, והצלחתי להתגבר עליך. (6)

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 **המצרא** [תפס בחבל] **וקא עבר**. **כי מטא פלגא מצרא** [כשהגיע לחצי מאורך החבל], **שבקיה** [עזבו] יצרו.

אמר לו השטן: **אי לא דקא מכרזי ברקיעא "הזהרו ברבי מאיר ותורתו"**, **שויתיה לדמך תרתי מעי** [הייתי עושה את דמך לשווי של שתי מעות, כלומר, כדבר שאין בו ערך]! (7) **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 לא 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 אנבא** [על פתח הבית]: תנו לי לאכול!

אפיקו ליה ריפתא [הוציאו לו לחם].

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 - ב

אמר ליה פלימו: 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 [גערו 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!** (1)

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. (2)

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. (3)

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 הפרס, וה' יסלח לה"**.

במה הכתוב מדבר? והלא כיון שהבעל הפר לה את הנדר, הרי מותר לה לעבור עליו, ולמה היא צריכה סליחה? -

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 ידו [יצטערן] 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: האידך אמר שמואל כן?

והא **תנן: מתייחד אדם עם אמו ועם בתו, וישן עמהם בקירוב בשר.** ו**תיובתא 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 נכוננו 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 רפרס 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: **בפלוגי 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 - א

דאמר שמואל: **הכל לשם שמים!** (1) הכל תלוי בכונה. 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 ה**ינוקא** [התינוקות] במשכב זכור? -

הרי אי אפשר לפרש כן.

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 **למי 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 ללמד, 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 ללמד.

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.** וברייתא 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. (2)

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  **ותי את מעשי**, כשאדם הראשון חטא בהיותו בגן עדן, ולכן **קפחתי את פרנסתי**. דהיינו, נגזר על כל בני האדם, להצטער על פרנסתם. (3)

אבא גוריון, 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**, ו**חנוני**. 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.

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. (4) **והכשר שבטבחים** [בעלי בית מטבחים], **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. (5)

שהרי אדם אוכל משכרה בעולם הזה, והקורן 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 משמרת, מצותי, חוקותי ותורותי".

גמרא:

תנו רבנן: כל שעסקו 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 [מקיו דם]:

א. **מהלך על צידו**, בדרך גאווה.

ב. **ורוחו גסה.**

ג. **ונתלה ויושב.** אינו יושב אלא אם כן הוא נסמך לאחוריו או על צידו.

ושלשה דברים אלו, סימני גאווה 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 להקיו 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"? וקלה?

דף פב - ב

אמר רב יהודה:  **מחטא דתלמינותא** [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.** (1)

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!?

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. (2) **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**