

קונטרס

ביכורי החכמה

על
מסכת קידושין
פרקים ראשון ושני

בו יובאו תמצית הסוגיות מהגפ"ת
והראשונים והאחרונים
על סדר אמירת השיעורים

נאמר ונכתב ויו"ל בחסדי ה' יתברך המרובים ע"י
יוסף שרגא מלין
חודש מנחם אב התשפ"ה

הקונטרס יו"ל בסיוע ועזרת



הערות והארות יתקבלו בברכה

בטלפון 0548445950

Y8445950@gmail.com



תלמוד תורה ראשית חכמה

נווה יעקב ירושלים ע"ה"ק | על טהרת הקודש | מיסודו של מרן ראש הישיבה הגאון רבי שמואל אייזנבאך זצוק"ל

בס"ד

מנ"א תשפ"ה

בפתחו של קובץ בכורי החכמה ובו סיכומי השיעורים שנאמרו במכינה ליש"ק בת"ת ראשית חכמה ע"י הר"מ המסור הגאון ר' שרגא מלין שליט"א אשר התאמץ בכל כוחו ללמד את הבחורים את דברי הגמ' ראשונים ואחרונים בצורה מעמיקה ומיוחדת ובישרות הגורמת לשמחת הלב וכמאמר הפסוק פקודי ה' ישרים-משמחי לב.

אצרף את ברכתי לתלמידים החשובים אשר הנם בכורי הת"ת - המחזור הראשון היוצא ליישובות קטנות וכל רואיהם מתפללים עליהם מאין יצאו פירות אלו הבקוים בחומר הנלמד בהבנה מעמיקה, ותורת חסד על לשונם, מלאים ביראת ה' טהורה ובהשקפה צרופה.

ובפתחם של ימי הבחרות שעליהם נאמר כחצים ביד גיבור כן בני הנעורים ופירשו כמו בחץ ככל שמותחם את המיתר כך עף יותר רחוק, כן בני הנעורים ככל שלומדים בנערותם בעמל ויגיעה עוד ועוד, כן יוכלו בבגרותם לעלות ולהתקדם יותר, אברככם מעומק לבי שתזכו לעמול בתורה ככל יכלתכם ולהלחם בגבורה ובס"ד כנגד היצה"ר וכמאמר הגמ' ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו ולגדול בתורה ויראת שמים לתפארת ההורים והמחנכים.

החפץ בהצלחתכם

יונה יעקב

ברכה לראש משביר

ברכת הודאה נשגר קמיה ידידינו עוז
ראש וראשון לכל דבר שבקדושה רחים
ומוקיר רבנן

הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס

שעזר בהוצאת הקונטרס

ברוב פאר והדר לזיכוי הרבים

ישלם לו הקב"ה בכפל כפליים

וישפיע עליו שפע ברכה והצלחה

וימשיך במפעליו הברוכים להגדיל תורה ולהאדירה

מתוך בריות גופא ונהורא מעליא

עד ביאת גואל צדק אמן

פתח דבר

האשה נקנית בשלשה דרכים בכסף בשטר ובביאה. קוב"ה וישראל ואורייתא חד הוא. ובחינת הקשר הוא כמו קידושין ונישואין כדאיתא בחז"ל בכמה וכמה מקומות. ומצאתי דבר נפלא מרבי יהונתן אייבשיץ זיע"א (מדרש יהונתן פר' תרומה) שהביא מהמדרש שהקב"ה קידש את כלל ישראל באלו השלשה הקנינים, כסף שטר וביאה, כסף – הוא כסף תרומת המשכן. בשטר – היינו התורה הקדושה. ביאה – יתקיים בנו לעתיד לבוא, כדכתיב (ישעיה נד ה) "כי בועליך עושיך".

ובזה ביאר שם דברי המדרש ויקחו לי תרומה – הה"ד לך ה' הגדולה והגבורה וכו'. שהוקשה למדרש, איך חלו פה קידושי כסף, הרי הקב"ה הוא המקדש, וישראל הם הכלה המתקדשת, והכסף צריך לבוא מהבעל לאשה ולא להיפך, אלא שמבואר בגמ' (קידושין ז.) דנתינה לאדם חשוב הרי זה נחשב כקבלה, משום ההיא הנאה דמקבל מינה, וזה כוונת המדרש, ויקחו לי תרומה – לך ה' הגדולה והגבורה, שיש פה בחינת נתינה לאדם חשוב, והרי זה כקבלה ולא כנתינה.

איתא במדרש (דברים רבה פרשת וילך) "רבנן אמרי כיון שידע משה שהיה לו למות באותו היום מה עשה, א"ר ינאי כתב י"ג תורות, י"ב ל"ב שבטים, ואחת הניח בארון שאם יבקש לזייף דבר שיהיו מוצאים אותה שבארון. אמר משה מתוך שאני עסוק בתורה שכולה חיים, היום שוקע והגזירה בטלה, מה עשה הקדוש ברוך הוא, רמז לשמש והיה עומד ומתקשה כנגדו אמר איני שוקע ומשה קיים בעולם, לפיכך איוב מפרשה (איוב ה) אם לא בכיתי לקשה יום שנתקשה היום כנגדו".

מבואר במדרש ענין נורא, אחר שהקב"ה אמר למשה רבינו "רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה" עדיין חיפש דרך איך לבטל את הגזירה ולהיכנס בכל אופן לארץ ישראל, וכיון שידע משה שהגזירה הוא על אותו יום דווקא, התעסק בתורה הקדושה כדי שתגין עליו מפני המיתה, אלא שהקב"ה העמיד את החמה עד שיגמור לכתוב את התורה.

וכן מצינו אצל דוד המלך (שבת דף ה) שביקש מהקב"ה להודיע את קיצו, ואמר לו שבשבת אתה מת, מה עשה דוד, עסק בתורה כל שבת ושבת, וכשהגיע זמנו לא יכל מלאך המות להורגו, עד שעשה תחבולה שגרם לו ליפסק מלימודו רגע אחד ואז הרגו כמבואר שם בגמ'.

ויש להקשות, דבשלמא דוד המלך שמת בחרבו של מלאך המות, שייך להבין שתורה תגין עליו כמו שידוע שהתורה מגנא ומצללא מפני המזיקין וחרבו של מלאך המות בוודאי בכלל מזיק הוא, אולם משה רבינו אמר לו הקב"ה "ומות בהר אשר אתה עולה שמה והאסף אל עמך כאשר מת אהרן אחיך" (דברים לב ו) ופרש"י שם דמות במיתת נשיקה, וכי נשיקה מהקב"ה שייך להגדירו בכלל "מזיק" שינצל ממנו ע"י עסק התורה?

אלא נראה שהתורה היא מציאות של "חיים", וחיים ומיתה הם סתרי אהדדי, ומי שעוסק ב"חיים", לא שייך בו תורת מיתה. ואינו בגדר שמגינה עליו מן המזיקין, אלא לא שייך מציאות מיתה כשהוא "חי", ואין נ"מ אם נעשה ע"י מלאך המות או ע"י נשיקת הבורא יתברך, ולעולם זהו גם מה שהיה אצל דוד המלך ע"ה, שאינו סתם ענין לינצל מחרבו של מלאך המות, אלא שחיים ומיתה הם שני דברים מנוגדים, וכשאדם 'חי' לא שייך שימות, ומהו 'חי' בשעת עוסקו בתורה הקדושה.

ובזה יש לבאר מה שדרשו חז"ל על הפסוק "אדם כי ימות באהל" אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה (ברכות סג:). דמציאות התורה היא לעבור ממצב חיים רגיל של עולם הזה, למצב "חיים" האמתיים שהוא חיים של תורה, וזה הדרך שיתקיים אצלו התורה הקדושה, ומשום כך הוא מרומז דווקא בפרשת טומאת מת, דקודם כל התורה מקדימה "זאת התורה – אדם כי ימות באהל", דכל הפרשה דלהלן שעוסקת בטומאת מת, אינה שייכת בחיים – של תורה. אלא בחיים שאינם אמתיים, שאינם חיים של תורה.

וידוע המעשה ממו"ז מרן הגר"ב ליבוביץ זיע"א בעל הברכת שמואל, שהשתתף פעם באסיפת רבנים, ואחד מהרבנים שדיבר שם אמר ש"התורה היא החמצן של החיים" וכמו שא"א לחיות בלי חמצן, כך א"א לחיות בלי תורה. ור' ברוך בער קם ממקומו ומחה על דבריו שהרי חמצן פירשו שיש חיים, וצריך חמצן בשביל לחיות, ובאמת זה אינו כן שהתורה אינה דבר נפרד שחייבים אותו בשביל לחיות, אלא אדרבא התורה היא החיים בעצמם. ואלו הן הדברים, שאם התורה היא בבחינת 'חמצן', א"כ התורה מגינה מהמיתה, ובאמת לא שייך כן כלפי הקב"ה להגן שלא ימית אותו בנשיקה, אולם באמת התורה היא החיים בעצמה וכמו שאמר ר' ברוך בער, ולא שייך שם מציאות מיתה כלל וכלל.

מה אשיב לה' כל תגמולהי עלי, על חסדיו העצומים בלי גבול ומידה מעודי ועד היום הזה, ובפרט על הזכות הגדולה שזיכה אותי הבורא יתברך לעמול ולעסוק ולחיות בסוגיות המתוקות במסכת קידושין, בחבורה קדישא העמלים בתורה בקדושה

ובטהרה, ה"ה מבינה ליש"ק שע"י ת"ת ראשית חכמה. ובסייעתא דשמיא זכינו להעלות הדברים על הכתב מידי שבוע בשבוע בקונטרסים 'קובץ השיעורים' ועתה בסיומה של שנה כה מתוקה ונפלאה, אמרתי לקבץ יחד השיעורים, לקונטרס בפני עצמו בשם 'ביכורי החכמה' כשמו כן הוא, פירות ביכורים מתוקים במחזור ראשון של הת"ת המפואר ראשית חכמה.

ומה גדולה הזכות הגדולה שנתן לנו הקב"ה לעסוק בתורה הקדושה, וכשמתבוננים בזה תיכף ומיד הלב מתרומם ברגש עצום של הודאה לה' יתברך על הזכיה בשנת חיים, אין חיים אל תורה, לחיות תורה כפשוטו, איזה זכות עצומה לשבת ולהגות בתורה הקדושה, הכוללת כל הטובות שבעולם וכמ"ש האור החיים הקדוש (פר' כי תבוא) "שאם היו בני אדם מרגישים במתיקות ועריבות טוב התורה היו משתגעים ומתלהטים אחריה ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם".

ואם בהודאה עסקינו, כמה צריך להכיר טובה ולהודות מעומק ליבנו, לעומד בראש הת"ת המפואר, ה"ה הרה"ג רבי יהודה בורשטיין שליט"א, הוא הגבר אשר הוקם עול, להחזיק בעץ החיים, ולנהל בעצה נכונה ותבונה עצומה מקום תורה נפלא וקדוש זה, וביכורנו – הרי הם ביכוריו.

וקנינו – הרי הוא קנינו בכסף שטר וביאה, וכמ"ש בבניהו בן יהוידע(א) דקאי על נישואינו עם התורה הקדושה, והרה"ג שליט"א לא חוסך מאומה להרבות בקנין כסף ומוציא הוצאות עצומות, עבור הצלחת כל תלמיד ותלמיד להעלותו וללמדו תורה ויראה. וקנין שטר פי' שם, על ספרים יקרים ומוגהים שילמוד בהם, ופשיטא ופשיטא שזה שייך בהעמדת מקום מפואר ונפלא עבור לימוד התורה הקדושה, וכן מה שפי' שם קנין ביאה, שהוא רמז להתשת כוחו של אדם על התורה הקדושה, וכידוע גודל יגיעתו והתשת כוחו בארץ, ומעבר לים, להעמיד על תלה את הת"ת בכל דרכיו ועניניו.



א. וז"ל נ"ל בס"ד, דגם התורה מכונית בשם אשה לישראל, כמו שנאמר (דברים לג ד) תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, אל תקרי מורשה אלא מאורשה (פסחים מט:), נקנית לאיש ישראל בשלשה דרכים הללו, בכסף שיוציא כספו לשכור לו רב פקח וחריף וירא שמים, שילמדנו תורה, ובשטר שיהיה לו ספרים יקרים ומוגהים שילמוד בהם, ונקנית בביאה הוא רמז להתשת כוחו של אדם, שיוציא כוחו ושומן בשרו ביגיעתו בה, וכמו שאמרו חז"ל (ברכות סג:), אין אדם משיג התורה אלא עד שיקיא ויוציא מקרבו כל חלב שניק מדדי אמו, וכן ארז"ל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר אדם כי ימות באהל" וכו'.

עוד ברצוני להודות להאי גברא רבה ה"ה הרה"ג רבי יהודה גולדשמיד שליט"א העומד לימינינו בעצה ותבונה, המפקח ומנווט כל אחד ואחד מהת"ת במסירות עצומה, ומשפיע על התלמידים שיחיו, ליאור באור התורה והיראה לקנות קניני התורה בשלימות, ולהורות הדרך הישרה אשר ילכו בה.

וא"א שלא להודות ולהכיר טובה להאי גברא יקרא, שייף עייל שייף נפיק, ה"ה הרה"ח ר' שלמה יוסקביץ שליט"א, אשר חלקו גדול בהצלחת המלומדים והתלמידים, והרבה נעזרתי על ידו, ובפרט בעזרתו להדפיס כל שבוע את 'קובץ השיעורים' קובץ על יד ירבה, להתאסף יחד לביכורי החכמה.

נברכם מעומק הלב שיזכו להעמיד תלמידים הגונים ומרובים והכל במנוחת הנפש, ויזכו לראות ברכה והצלחה בכל עניניהם, אריכות ימים ושנים בטוב ובנעימים, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, אכ"ר.

וכמוכן ברצוני להודות לאלו שבזכותם זכינו לביאורים וחידושים נפלאים, הלא הם **התלמידים החשובים שיחיו**, וכבר אמרו רז"ל 'מתלמידי יוטר מכולם' והרבה הארות נפלאות אשר בזה הקונטרס, שלהם הוא. יתן ה' יתברך שיעלו מעלה מעלה בתורה הקדושה, ויזכו לגדול בתורה ויראה מתוך קדושה וטהרה, וכל ימיהם יהיו שקועים בתורה ביראה ובשמחה, ויעבדו את ה' יתברך כל ימיהם מתוך הרגשת רוממות ושמחה מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

גם חובה עצומה עלי, להודות לאאמו"ר הגאון הגדול רבי איסר יהודה מלין שליט"א ראש ישיבת כנסת יהודה ירושלים ת.ו. אשר זכיתי ומעמידני על דרך האמת, ועומד לימיני בעצה ותבונה, ובפרט בעבודת הקודש בהרבצת התורה במכינה ליש"ק דראשית חכמה. יתן ה' יתברך שיזכה לאריכות ימים ושנים בטוב ובנעימים נחת ושמחה מכל יו"ח, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא יחד עם אמי מורתי שתחי', ולקבל פני משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

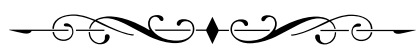
"ומנשים באהל תברך" בבואה עם הספר ברצוני ליתן הודאה מיוחדת לנו"ב החשובה שתחי' אשר עומדת לימיני ליקח ולהסיר ממני כל טירדא, ובפרט בהכנת ואמירת השיעורים וכתבתם, וכל אשר שלי – שלה הוא, ואני תפילה שתזכה לראות ברכה בעמלה, ולרוות נחת דקדושה מכל יוצאי חלצינו בתורה ויראה בבריות ואושר ושמחה.

וזאת למודעי, שהדברים נכתבו מידי שבוע, על סדר השיעורים, באופן וצורה של סיכום העלאת השיעורים על הכתב, ורק קיבענו זאת לקונטרס שלם, אך יתכנו שיבושים וטעויות כתיב באיזה מקומות. וכמו"כ אפשר שיש דברים שבמחשבה שניה

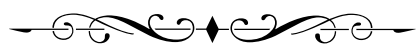
אינם נכונים, וכן יתכן שיש דברים שלפום ריהטא נראים פשוטים למדי, ויתכן שאכן הוא כך, אך גם בביאור הגפ"ת כפשוטו, יש בדר"כ איזה נקודת אור בביאור הסוגיא, וכמדומה שהלומד החפץ, ימצא בזה הרבה תועלת.

ואסיים בתפילה שנוכח להגות בתורה הקדושה ביראה ובשמחה, וללמוד וללמד תלמידים הגונים, מתוך אריכות ימים ושנים בבריות גופא ונהורא מעליא, אכ"ר. ושנוכח במהרה לנחמת ציון ולגאולה השלימה, ולקבל פני משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

חודש מנחם אב – התשפ"ה
יוסף שרגא מלין



פרק ראשון
האשה נקנית



דף ב.

אירוסין ונישואין בזמן חז"ל

אירוסין ונישואין

א. דרך נישואי אשה לאיש בזמן חז"ל היה תמיד בשני שלבים, א. אירוסין, והוא אינו מה שנקרא בזמנינו אירוסין, בזמנינו אירוסין, הוא התחייבות בין הצדדים לינשא אחד לשני, אך אין בזה עדיין קשר של נישואין, הפרת הקשר ע"י אחד מהצדדים, הוא ענין של 'בין אדם לחברו' לחוד. אולם בזמן חז"ל, אירוסין הוא קידושין, באחד מג' דרכים המוזכרים במשנה, היינו כסף או שטר או ביאה. ב. נישואין ע"י חופה.

בזמן חז"ל בדרך כלל, זמן ההמתנה בין האירוסין [היינו קידושין] לנישואין, היה י"ב חודש, בזמן זה הרי היא מקודשת לו, ואסורה על כל העולם, אך עדיין אינה קשורה איתו בקשר גמור, ונפק"מ לג' דברים. א. אם האשה מתה, אין הבעל יורשה. ב. וכמו"כ אם הוא כהן, אף שיש לו מצוה ליטמאות לאשתו, בארוסה יש לו איסור ליטמאות

אליה בפטירתה. ג. אינו מפר נדריה [ובנערה, יכול להפר יחד עם האב]. ולענין אכילת תרומה, מדאורייתא אם מאורסת לכהן, אוכלת בתרומה בקנין אירוסין לחוד, אך מדרבנן אינה אוכלת.

אירוסין ונישואין בזמנינו

ב. בזמנינו עושים האירוסין והנישואין בו זמנית. האירוסין נעשין ע"י נתינת טבעת, שהוא קידושי כסף, והטעם שנוהגין לעשות בטבעת, כתוב ברמ"א (אבן העזר סי' כז סעיף א) שהוא ע"פ הסוד, ומקורו בתיקון הזוהר. ובחינוך (מצוה תקנב) כתב, כדי שתזכור האשה תמיד שהוא נשואה לבעלה.

ובאותו מעמד עושים גם נישואין, יש ג' דעות מהו נישואין, א. עמידה תחת החופה. ב. כיסוי ההינומא. ג. יחוד והכנסה לרשותו. ואנו עושים את שלשתם, ההכנסה לרשותו, הוא הכנסת האשה לחדר יחוד.

האשה נקנית בשלשה דרכים וקונה את עצמה וכו'

גירושין תלוי בבעל

ג. וקונה את עצמה בגט וכו'. גירושין בגט, אינו כפירוק קשר שותפין וכדו', שנעשה ע"י כל אחד מהשותפין,

אלא האשה היא קנויה לבעלה, ולכן רק הוא יכול לגרשה, ואינו צריך דעתה, אלא יכול לגרשה גם בע"כ. אולם צריכה לדעת שהיא מגורשת, ולכן אשה שאינה בהכרה צלולה, לא שייך לגרשה.

ביאור דברי רש"י במ"ש שנקנית לבעלה

ד. רד"ה האשה נקנית - לבעלה. הרא"ה התקשה מה רש"י בא לומר, פשיטא שהוא לבעלה. ומתרץ בשני אופנים. א. שאינה קנויה קנין גוף, אלא רק קנין איסור, וזה כוונת רש"י שהיא נקנית לבעלה, היינו לענין זה שהוא בעלה, שהוא גורם לה האיסור לאחרים.

וענין קנין איסור נראה לבאר, ע"פ האבנ"מ (שו"ת סי' יז) שבעבד כנעני יש שני קנינים, א. קנין גוף. ב. קנין איסור. וביאורו, שמחמת שייכותו ובעלותו של האדון על העבד, מחוייב במצוות כאשה. וביאר האבנ"מ שמה שעבד כנעני של כהן אוכל בתרומה, הוא מחמת הקנין איסור, וההוכחה לכך, שמפקיר עבדו, אף שפקע קנין הגוף, עדיין אוכל בתרומה, מחמת שעדיין יש עליו קנין איסור.

ואף אשת כהן, שאוכלת בתרומה, כמו שכתוב בתורה שהיא 'קנין כספו', הוא משום הקנין איסור, שהרי אין בה קנין אחר, וכמו שכתב הר"ן בגיטין (ג. בדפי הרי"ף) "שאינן האשה ממונו של בעל". ומה שהתורה קוראת לזה 'קנין כספו', ביאר בשם השיטה מקובצת בכתובות, כיון שהיא נקנית ע"י כסף קידושין [ואף שיכולה גם ליקנות בשטר וביאה, בדר"כ הקנין נעשה ע"י כסף].

אולם בתוס' הרא"ש (קידושין ה.) כתב שהאשה היא קנין כספו, ואף כשנקנית בשטר וביאה, נקראת קנין

כספו, כי הוא מושל עליה ומשועבדת לו, הרי מבואר דלא כדעת הר"ן והשיטה מקובצת, אלא נחשבת כקנין כספו של בעלה.

ב. עוד תי' הרא"ה, שרש"י בא לומר שמדברים על האירוסין לחוד, ועדיין אינה קנויה לו לגמרי, לענין ג' דברים הנ"ל, וכרגע כל הקנין הוא לענין שהוא בעלה לאוסרה על אחרים. ותי' זה מתאים, גם לשיטת התוס' הרא"ש שהוא קנין כספו גמור.

ובעצם דברי התוס' הרא"ש, הקשנו, שוודאי אין לו שום קנין כלפינו אלא רק בזה שהיא מיוחדת לו והיא אשתו, שהרי אינו יכול לעשות בה דברים שאינם מעניני האישות. וע"כ בארנו, שאשה הדבר העיקרי שהיא רוצה ובשביל זה היא גם נכראה, הוא להיות אשה לאיש, וכלשון הכתוב (בראשית ב כג), "לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת", ואמרו חז"ל "טב למיתב טן דו מלימיתב ארמלו". וע"כ סובר התוס' הרא"ש שכשהאשה קנויה לו, אף שהוא קנין איסור, נחשבת כקנין כספו, כי זה הדבר העיקרי של האשה.

תי' ג' בדברי רש"י מה בא לומר "לבעלה" תי' המהר"י בירב, שבא להשמיע שמדובר בקנין אשה לבעלה, ולא בקנין יבמה ליבם המוזכרים בהמשך המשנה.

אמירה בקידושי שטר

ה. רד"ה בכסף ובשטר. בכסף ובביאה רש"י כותב שצריך לומר לה "הרי את מקודשת". ואילו בשטר, לא הזכיר

ביכורי

דף ב.

החכמה

ג

רש"י שצריך גם לומר לה. ובמאירי הביא בזה שני דעות, וברש"י על הרי"ף [שהוא העתקה מכתבי יד אחר מרש"י הקדוש] כתב שצריך לומר לה הרי את מקודשת במסירת השטר. והביאור בדעת האומרים שאינו צריך לומר לה שמקדשה, כיון שזה כתוב בשטר, והשטר מספר לי שמקדשה.

קידושי שטר, מדין כסף

ו. הרי"ף הביא בשם הירושלמי, שאם השטר שוה פרוטה, הקידושין יכולים לחול מדין 'קנין כסף'. וביאר הר"ן (ג). בדפי הרי"ף, ד"ה בשטר) שנפק"מ, שאם השטר פסול, אז חלים הקידושין מדין כסף.

בטעם שכתב רש"י "בביאה זו"

ז. עוד ברש"י, "ביאה, בא עליה ואמר לה התקדשי לי בביאה זו" ואילו בקידושי כסף לא הזכיר רש"י שצריך לומר בכסף זה. ובאמת ברמב"ם (אישות ג א) הזכיר שצריך לומר לה בכסף זה.

וכן הוא בשו"ע (סי' כז סעיף א) וכתב שם הבאר היטב, ורעק"א, שהוא לכתחילה אך אינו מעכב.

ובחילוק בין כסף לביאה יש לבאר בשני אופנים. א. שכסף ושטר, אומר זאת באותו זמן שנותן, ולכן זה ברור שכוונתו לקדשה בכסף זה, משא"כ בביאה שאומר כן לפני העדים לפני שמתייחד איתה, והקנין הוא אח"כ בביאה, ולכן צריך לברר דבריו שכוונתו לקדשה בביאה זו [וכן ת"י בחי' הרי"ם].

ב. ע"פ דברי הסמ"ע [יתבאר תיכף בעז"ה] שהגדרת קנין כסף, הוא ע"י שמקבל הכסף מתחייב בתמורה, והתמורה הוא הדבר שמקנה, וביאר בשיעורי הגר"ש רוזבסקי (אות י) שא"כ כל שנוצר חוב מחמת הכסף שמביא לה, ואומר לה שכוונתו לקדשה בתמורת כסף שקיבלה, אין צריך להדגיש שהוא דווקא 'כסף זה', והקידושין נתפסין מעצמם בחוב ע"פ אמירתו.

קידושי וקנין כסף

בגדר קנין כסף

ח. קנין כסף. נחלקו הסמ"ע והט"ז בביאור הגדר של 'קנין כסף'. דעת הסמ"ע (חו"מ סי' קצ) שהקנין הוא בשווי של הכסף, וכמו שביארו האחרונים, שהכסף עצמו הוא רק היכי תימצא שהמקבל יתחייב בתמורה, והסיכום ביניהם שהתמורה הוא הדבר שמקנה לו. ומה שקונה בפרוטה כי מכח בעלותו

על הקרקע יכול להחליט שהקרקע שווה רק פרוטה. והוכיח כן הסמ"ע מקנין מערת המכפלה שקנה אברהם מעפרון, ששילם עליה את שווייה המלא, ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר, וזהו המקור לקנין כסף.

והקשה הט"ז שא"כ איך אשה מתקדשת בפרוטה, הרי אינה בעלים על עצמה לקבוע את שווייה

בפרוטה לחוד, וע"כ ביאר הט"ז שקנין כסף, אינו מחמת השוויות שלו, אלא כך נלמד מהתורה, שע"י נתינת כסף חל קנין, והרי הוא דומה לקנין סודר וכדו', שהוא קנין 'יבש' בלי הסברים של שוויות וכדו'.

[וכמו שמקובל להגדיר זאת שלסמ"ע הוא 'כסף שוויות' - היינו הקנין בשווי של הכסף. ולט"ז הוא 'כסף קנין', שעצם הפרוטה יוצרת את הקנין].

האבנ"מ (ס"י כט ס"ק ב) הוכיח מכמה ראיות כדעת הסמ"ע, ומה שהוכיח הט"ז מאשה שמתקדשת בפרוטה, תירץ שגם באשה שיין שוויות. ובארנו את דבריו, ע"פ מ"ש שם הסמ"ע, שאף כשאינו מוכן לקבוע שווי החפץ בפרוטה, נקנה החפץ בפרוטה, והפרוטה הרי היא תחילת פרעון. ובאור הדבר, שהמוכר שקיבל את הפרוטה, נותן בתמורה את הקרקע, ונותן הפרוטה חייב ליתן את העודף, שהוא המחיר המלא של הקרקע, נמצא א"כ שהפרוטה שהוא כבר נתן, הוא תחילת הפרעון של כל המחיר של הקרקע.

ולפ"ד אפשר לומר שאף באשה כן, אמנם לא יכולה לקבוע את שומתה ששווה רק פרוטה, אך נותנת לו את עצמה תמורת הפרוטה, והוא מתחייב ביתרה של השומא, אך בפועל היא מוחלת לו על היתרה, וא"כ יוצא שחלים הקידושין בפרוטה לחוד.

כסף האמור בתורה

ט. רד"ה פרוטה. של נחושת. הרמב"ם בפה"מ והרי"ף, כתבו ששיעור פרוטה, חצי שעורה כסף. וכתב האבנ"מ (כו ס"ק ב) שהם לומדים שכסף של התורה, הוא מתכת כסף. אולם כתב שיש ראשונים שחולקים וסוברים שהוא מה שנקרא בלשון העם 'כסף', והוא רכוש וממון בשווי פרוטה. ונפק"מ להלכה. שלרי"ף ולרמב"ם, קידושין צריכים להיות שווים לכל הפחות חצי שעורה כסף, וכשהכסף מתייקר, ושווה עשרים פרוטות, שיעור קידושין הוא עשרים פרוטות. אולם אם הפי' הוא ממון ומטבעות. א"כ הוא המטבע הפחות בכל מקום ומקום, ובזמנינו הוא מטבע של עשר אגו'. ודעת רש"י כתב האבנ"מ שכסף פי' 'ממון'. ולא מתכת כסף.

תוס' ד"ה האשה

בזה ביאור, וכפי שביאר המהרש"א שם, שכשאנו אומרים העבד עברי, זה מתפרש שהוא עבד של עברי, וכדי להדגיש שמדובר על עבד שהוא עצמו עברי, צריך לומר פעמיים ה' 'העבד

ביאור מה דלא קתני ה'עבד דאינו מבורר אם עברי או כנעני

י. ושמה בהני עבד ואמה אין נופל בהם לשון ה' שאין מבוררין כ"כ וכו'. בתוס' בכתובות (ב. ד"ה בתולה) הוסיפו

ביכורי

דף ב.

החכמה

ה

העברי', או לומר בכלל בלי ה' דהיינו עבד עברי.

ובחידושי הב"ח הקשה שמצינו כן בלשון התורה "הביא לנו העבד העברי לצחק בנו", וא"כ מדוע לא יאמר התנא פעמיים ה', ותי' שלשון תורה לחוד, ולשון חז"ל לחוד.

דהא גבי יבמה קתני ה'יבמה

יא. דהא גבי יבמה קתני היבמה. כיון שתי' גבי עבד הוא קצת דוחק, ע"כ תוס' ניסו לומר אולי תי' אחר, ודחו זאת מיבמה. ומהו התי' הנוסף שניתן לומר, ביארו המהר"ם והמהרש"ל, שכוונתם לדברי התוס' בכתובות, שדרך התנא לשנות גבי איש ואשה ה', ודחו זאת התוס', שא"כ מדוע ביבמה כתוב עם ה'. ותוס' בכתובות שכן תי' כן, יישבנו קצת, ע"פ מה שביאר המהר"ם שהטעם שבאיש ואשה אומרים עם ה' כי זה האיש והאשה הידועים שכל איש ואשה רוצים לינשא. וכיון שיבום הוא המשך הנישואין של האח הראשון, לכך אומרים שם גם ה'.

יב. והקשה המהרש"א שאם כוונת התוס' לשלול את תי' התוס' בכתובות, היה להם לתוס' לומר זאת

בתחילת התוס' שא"א לתרץ כן, כי הרי ביבמה כתוב בה'. ע"כ ביאר שכוונת התוס' שהיה אפשר לתרץ, שרק אם הוא מדבר על הפסוק, וכן רק אם הוא בתחילת הפרק אומר התנא ה'. ודוחים התוס', שיבמה, אינו תחילת הפרק, וכתוב ה' וע"כ שאינו תלוי אלא רק אם הולך על הפסוק בתורה או לא.

החילוק בין דינר לב"ש, לפרוטה לב"ה

יג. תוס' ד"ה ב"ש וכו'. הקשה הפנ"י, שלפי המבואר בגמ' לקמן (דף יב.) שגם כשמקדשה בפחות משו"פ, הרי הוא ספק קידושין, שמא שו"פ במדי, א"כ גם לב"ש בפחות מדינר הרי היא ספק מקודשת, ומדוע מותרת לאחר. ותי' הגר"ח שמואלביץ (שערי חיים סי' א) שדינר לב"ש הוא 'שיעור' מהו כסף חשוב, ולכן אם כאן במדינה אינו חשוב, אינו מעלה כלום שיש לו חשיבות במדינה אחרת, משא"כ בפרוטה לב"ה אינו ענין שיעור וחשיבות, אלא שבפחות משו"פ אין לו שם ממון וכסף, ואם יש איזה מדינה שכן נחשב שם לממון, זה מספיק ליתן לו שם ממון.

תוס' ד"ה בפרוטה

ג"כ פרוטה, והוכיחו מפרק הזהב, דאמרינן, האשה מתקדשת בשו"פ, ולא הזכירו פרוטה. ובביאור הקו' יש ב' נוסחאות בראשונים. א. תוס' הרא"ש - בדרך כל שכן, שאם שו"פ מועיל, כ"ש פרוטה עצמה. ב. ריטב"א - שהרי כל

בקושיית התוס' מדוע הוצרכו לכתוב "פרוטה".

יד. תימה דלא הוה ליה למיתני אלא בשוה פרוטה וכו'. הקשו התוס', אחר שאומרים שו"פ, מדוע צריך לומר

פרוטה, לבד ממה שהיא פרוטה, היא גם שו"פ, וא"כ כשאנו אומרים שאפשר לקדש בשו"פ, אמרנו גם פרוטה.

ותי' התוס', דבפרק הזהב התנא בא לומר דיני פרוטה, ולכן מספיק לומר ההלכה למעשה שהוא שו"פ, וכאן התנא בא לבאר שקידושין הן בכסף, ומבאר התנא כמה הוא כסף, דינר לב"ש ופרוטה לב"ה, ולא מתאים לומר שו"פ, שהרי שיעור קידושין הן בפרוטה ונבדרך משל כשאני שואל במכולת כמה עולה מוצר מסויים, לא יאמרו לי "שוה 5", אלא 5 אף שיתכן שאפשר לשלם בתלוש וכדו' שהם שוה 5 ואחר שהוצרכנו לומר פרוטה, יש מקום לטעות, שפרוטה דווקא, שהרי בתורה כתוב 'כסף', ולכן צריך לומר אף שו"פ.

מנלן דשוה כסף ככסף

טו. וא"ת ומנלן דשוה כסף ככסף וכו'. הקשו התוס', מנ"ל דשו"כ ככסף, הרי בתורה כתיב כסף, ואולי הוא דווקא כסף, והמשיכו התוס' "דהא לקמן מיבעי ליה קרא גבי ע"ע". כוונת התוס', לשלול שא"א לומר ששו"כ הוא מסברא ככסף, דא"כ למה צריך קרא "ישיב" לרבות שו"כ בע"ע, שבא לפדות עצמו מן האדון.

שוה כסף בפדיון הבן

טז. ופדיון הבן דכתיב ביה כסף, ואמרין לקמן דרב כהנא שקל סודרא בפדיון הבן וכו'. תוס' מקשים אף על פדיון הבן, דלקמן מבואר דר"כ היה כהן, ולקח צעיף שבעצם היה שווה

פחות, ואמר שכיון שהוא גברא רבא וזקוק לצעיף, אצלו זה שווה חמש סלעים. ובוזה יצאו ידי הפדיון. ומבואר דיכולים לפדות בשו"כ כמו הסודרא שלקח ר"כ, ומנלן דשו"כ ככסף. הרי כתוב בתורה כסף, ושמא הוא כסף דווקא.

יז. ומיהו בפ"ק דשבועות דריש כלל ופרט וכלל. ששם ממעטים שא"א לפדות בקרקעות ושטרות, דצריך להיות דבר הדומה לכסף, שהוא מטלטל וגופו ממון, וכמו שממעטים דבר שלא דומה, גם מרבים דבר שדומה, וזהו המקור לשו"כ בפדיון הבן.

חידושי הגרא"ל מלין. שו"כ - כאילו קיבל כסף ממש

יח. בחידושי ר' אריה לייב (חלק א' סי' כד) הקשה מה ההו"א של תוס', וכי לא ידעו גמ' מפורשת בשבועות, שיש בפדיון הבן כלל ופרט וכלל, ומדוע הוצרכו להוכיח ששו"כ ככסף ממה שר"כ לקח צעיף עבור הפדיון.

ותי' ר' לייב, שוודאי ידעו שיש כלל ופרט וכלל, ואפשר גם אפשר לפדות הבן במטלטלין, אך סברו התוס' שזה לא מדין שו"כ ככסף, אלא מדין מטלטלין עצמם, וביאורו: שבכלל ופרט וכלל, התורה אומרת פרט או כמה פרטים, וה"ה לכל הפרטים שדומים, וכגון בנפילת שור וחמור בבור, שבכללם כל הבע"ח שדומים להם, וכשנופל שם סוס, לא צריך לומר שאנו רואים זאת כאילו נפל שור או חמור, אלא חייב מדין נפילת סוס, ומה

שהתורה אמרה שור וחמור, נקטה שתי דוגמאות, וה"ה כל שאר הדוגמאות שדומים להם במאפיינים.

אך כשאנו אומרים שש"כ ככסף, ביאורו, שאני מתייחס לזה שכשקיבלתי שש"כ, הרי זה כאילו קיבלתי כסף ממש.

ונפק"מ, שאם זה מדין מטלטלין עצמם, צריך להיות בשווי אמיתי של חמש סלעים, ולא עוזר שרוב כהנא יאמר שאצלו זה שווה חמש, וכמו שאם נותן שתי סלעים ממש, לא שייך לומר שהרי זה כאילו חמש, כי התורה אמרה חמש ולא שתיים, ה"ה כשנותן חפץ ששוה שתיים, במציאות נתן רק שתיים.

אבל אם זה מדין שש"כ ככסף, א"כ כשנותן את השש"כ זה נחשב כאילו נתן כסף, והוא הכסף שחסך רב כהנא שלא היה צריך לשלם על קניית צעיף, וכיון שהוא חסך חמש סלעים, כי זה הוא היה מוכן לשלם עליו, זה נחשב כאילו שילם לו חמש סלעים.

וזה מה שהוכיחו התוס', בדווקא מר"כ שלקח סודרא בפדיון הבן, שזה וודאי שאפשר לפדות במטלטלין, מדין הכלל ופרט וכלל, אך בר"כ רואים שזה מדין שוה כסף, שלכן למרות שלא היה שווה חמש, אמר שאצלו זה שווה חמש, וזה חייב להיות שש"כ נחשב ככסף, מחמת שאפשר להשיג עבורו כסף, וא"כ זה הכסף שחסך, הוא זה הכסף שכאילו נפדה בו, ומנלן שש"כ ככסף, הרי בתורה כתוב דווקא כסף.

ובתי' התוס' חזרו בהם, וסבורים שאף בכלל ופרט וכלל, אני לומד שהעיקר הוא הכסף, ושש"כ הרי הוא ככסף, ולכן אני דן כמה זה שווה לרב כהנא, אף שבשוק הוא שווה פחות.

שוה ככסף בהקדש

יט. אבל גבי ערכין דכתיב ביה כסף, והקדש נמי וכו'. עוד הוסיפו התוס' להקשות, מנ"ל בערכין והקדשות דשש"כ ככסף, הרי כתוב בהם בתורה כסף, אולם לענין הקדשות תי' התוס', שאמנם הדין שאפשר לפדות בהם בשש"כ, אך מבואר בגמ' שא"א לפדות בקרקעות ושטרות, וא"כ זה מוכיח שיש בהם ג"כ לימוד של כלל ופרט וכלל, דאל"כ מנלן למעט קרקעות ושטרות, וצ"ל שיש באיזה מקום כלל ופרט וכלל.

ובתוס' בב"מ (נד. ד"ה ונתן וכו') כתבו דהכלל ופרט וכלל הוא מהפסוק בפר' בחוקתי (ויקרא כז טו) "ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו והיה לו". ודרשין 'ויסף חמישית' - כלל. 'כסף' - פרט. 'והיה לו' - כלל.

כ. לסיכום: תוס' הביאו חמישה מקומות, שכתוב בהם כסף, ושש"כ ככסף. א. קידושין. ב. ע"ע. ג. פדיון הבן. ד. ערכין. ה. הקדש. בשלשה מתוכם אנו יודעים את המקור, ע"ע - ישיב. פדיון הבן, והקדש - כלל ופרט וכלל. אך בקידושין וערכין, מנלן דשש"כ ככסף.

חייב לפדות עצמו במיטב, והרי הדין לא כך, שאפשר אף בזיבורית, לכן כתבנו בנפרד גם בע"ע.

ב. משום המעלה והחסרון בע"ע. שבע"ע התורה חסה עליו כדי שלא יטמע בין העכו"ם [ואף בנמכר לישראל, הלא רבו מוסר לו שפחה כנענית, ויכול לרדת בדרגתו הרוחנית בשביל זה - עצמות יוסף] ולכן הקילה עליו שיכול אף בשו"כ, משא"כ בנזקין.

וא"א ללמוד ע"ע מנזקין, כיון שע"ע הוא גרם לעצמו לימכר, שנשא ונתן בפירות שביעית, ולכן דין הוא שנחמיר עליו שלא יוכל בשו"כ אלא אך ורק בכסף.

כג. וא"כ למסקנת התוס', ילפינן שו"כ בקידושין מעבד עברי, ומה דצריך לכתוב שוב בנזיקין משום הצריכותא, וכמו שנתבאר.

עוד הקשו התוס' א"כ מדוע צריך דרשה מיוחדת לפדיון הבן והקדש, ומדוע לא נלמד זאת מע"ע ונזיקין, ותי' ששם צריך למעט קרקעות ושטרות.

כד. לפי שגם הוא גרם לו לימכר על שנשא ונתן בפירות שביעית וכו'. הקשו בביהמ"ד, וכי לא יתכן שאדם מוכר עצמו סתם כך לעבד עברי, גם אם לא סחר בפירות שביעית. ותירצנו, שאכן יתכן שאדם מוכר עצמו מבחירה, גם אם לא סחר בפירות שביעית, אך בזה בוודאי הטענה היא כלפיו, איך עבר על האיסור "כי לי בני ישראל עבדים, ולא עבדים לעבדים". אך אם המכירה

ותי' התוס' דילפינן בבמה מצינו, מעבד עברי, שאף בקידושין ובערכין שו"כ ככסף.

קו' התוס' דהו שני כתובים הבאים כאחד

כא. וא"כ הו' נזיקין וע"ע שני כתובין וכו'. עוד הוסיפו התוס' להקשות, דכיון דדרשה דומה לע"ע כתוב גם בנזקין "ישיב לרבות שו"כ ככסף ואפי' סובין". וא"כ הו' ב' כתובים הבאים כאחד שאין מלמדין, והביאור בכלל זה, שמספיק לכתוב במקום אחד ונלמד למקום השני, וממה שהתורה חזרה ולימדה אותנו, מוכח שרק איפה שכתוב שו"כ ככסף, אך כשלא כתוב לא, וא"כ מנלן בקידושין וע"ע שו"כ ככסף.

הצריכותא בין עבד עברי ונזיקין

כב. ותי' התוס' דיש ב' צריכותא בע"ע ונזיקין -

א. משום המעלה של נזיקין - מיטב. והוא, דא"א ללמוד נזקין מע"ע ששו"כ ככסף, דהיינו אומרים שכמו בקרקע צריך המזיק ליתן השדה הכי טובה שהוא מיטב, ה"ה במטלטלין צריך ליתן את הטוב ביותר, והטוב ביותר הוא כסף מזומן, א"כ בלא דרשה מיוחדת בנזקין היינו אומרים שצריך ליתן דווקא כסף ולא שו"כ.

ואם היינו כותבים בנזקין, ובאים ללמוד מזה גם לע"ע, א"כ כיון שכל המקור לשו"כ הוא מנזקין, אזי כשנותן קרקע, צריך להיות דומה לנזקין ויהיה

הייתה בלית ברירה, מחמת דחקותו, גילה לנו ר' יוסי בר' חנינא, שהקב"ה לא מביא זאת על האדם, אלא א"כ סחר בפירות שביעית, וע"כ דין הוא שנחמיר עליו.

בדברי המהרש"א, דלמסקנת התוס' ילפינן קידושין מנזקין.

כה. הקשה המהרש"א, לתי' הב' בתוס', א"כ איך אפשר ללמוד קידושין מע"ע, הרי יש לנו פירכא, דדווקא ע"ע שכן התורה חסה עליו שלא יטמע בין העכו"ם, משא"כ בקידושין. ותי' דלמסקנא צ"ל שאכן לומדים זאת מנזקין, ולא מע"ע.

והקשו הרש"ש והעצמות יוסף, א"כ שלומדים מנזקין, אזי כשמקדשה בקרקע יצטרך להיות מיטב [וכמ"ש התוס' עצמם שלכן לא לומדים ע"ע מנזקין].

ותי' האבנ"מ (סי' כז ס"ק ג) דאין הכי נמי, בעיקרון אפשר לומר שקידושין יצטרך להיות דווקא מיטב, אך כיון שהאשה מסכימה לקבל הקידושין בקרקע גרועה חלים הקידושין, שהרי אף בנזקין, אם הניזק מסכים אפשר ליתן קרקע שהיא לא מיטב.

ולכאנ' התי' כ"כ פשוט, ונהיה פלא מה הקשו הרש"ש והעצמות יוסף, ותי' ע"פ הפני יהושע שדחה תי' זה, שלפעמים אינה מודעת שמקבלת קרקע פחותה, ואין בזה הסכמה מצידה, כגון קידשה בלילה, או ע"י שליח.

בקו' המהרש"א דלמסקנא אפשר ללמוד שו"כ ככסף מסברא

כו. עוד הקשה המהרש"א, דלמסקנת התוס' אפשר לומר ששו"כ ככסף הוא מסברא, ומה שהוכיחו התוס' מהא דהוצרכו לפסוק בע"ע, נתרץ, שכיון שהוא גרם לעצמו לימכר, לכך אילולא הדרשה היינו מחמירים בו ששו"כ אינו ככסף.

ותי' האחרונים [שיעורי ר' שמואל אות יח, ועוד אחרונים] דאם נאמר שמסברא שו"כ הוא בדיוק כמו כסף, לא שייך להמציא דינים ולהחמיר על הע"ע שהוא יצטרך ליתן דווקא כסף, [כמו שלא נחמיר ונמציא דינים אחרים, כגון שיתן דווקא ביום ולא בלילה וכדו']. ומה שתוס' כן אמרו את הסברא הזאת, הוא רק לדחות שאחרי ששו"כ אינו מסברא ככסף, וצריך ללמוד זאת מנזקין, ע"ז כתבו שע"ע שגרם לעצמו, אפשר שהוא חמור ולא נלמד מנזקין.

שיטת הראשונים ששו"כ בקידושין, מסברא

כז. הראשונים [רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן, מאירי, ועוד] תירצו על קו' התוס', שבקידושין לא צריך מקור ולימוד ששו"כ ככסף, כיון שהוא נעשה בהסכמת שני הצדדים, היינו האיש והאשה, ופשוט שאם רוצים לקדש בשו"כ שיחולו הקידושין, ודווקא בע"ע ונזיקין, שהוא נעשה בע"כ של אחד מהצדדים, בזה צריך לחדש ולמצוא מקור ששו"כ ככסף.

כה. והתוס' שלא תירצו כמו הראשונים, נתבאר באחרונים בשתי אופנים -

א. הדרכי דוד - שתוס' והראשונים נחלקו במחלוקת של הסמ"ע והט"ז מהו הגדרת קנין כסף, שהראשונים למדו, שקנין כסף הוא כמו הסמ"ע, שהוא 'כסף שוויות'. והכסף עצמו לא קונה, אלא רק יוצר חיוב תמורה אצל מקבל הכסף, וקניית החפץ או האשה הוא מקום חיוב התמורה, [ונתבאר לעיל אות ח] ולכן אין סיבה לחלק בין כסף לשו"כ, שהרי הכסף עצמו בלא"ה לא קונה, אלא כל ענינו ליצור חיוב תמורה אצל המקבל, ובזה פשוט שגם שו"כ יוצר חיוב תמורה למקבל השו"כ, ומדוע א"כ יהיה שונה דינו של שו"כ מכסף, ולכן מסברא חלים הקידושין בשו"כ.

משא"כ שיטת התוס' כדעת הט"ז שהוא "קנין כסף" ולא מדין "שוויות" וחיוב תמורה, אלא הכסף עמו עושה את הקנין מגזה"כ, ובזה אפשר לומר שאולי התורה כתבה כסף דווקא ולא שו"כ, ולכן הוצרכו התוס' ללמוד זאת מע"ע ונזיקין.

ב. חידושי ר' ראובן (ב"ק סי' ז) - חקר שם, לולי ריבוי התורה בנזיקין משיב ששו"כ ככסף, מה היה דין והגדרת השו"כ, האם "אינו תשלום" כלל, או שוודאי הוא תשלום, אלא היינו סבורים שנחשב לזיבורית, וחידשה התורה שנחשב כעידית.

ונפק"מ - במקרה שאין לו קרקע, ואין לו כסף מזומן, אלא רק מטלטלין, א"כ לצד שהוא לא דבר

שאפשר לשלם איתו, יכול לומר לו הניזק שיטרח וימכור אותם ויביא לו תמורה, או כסף מזומן, או קרקע מיטב [לולי דרשת התורה לרבות שו"כ] אך אם הוא נחשב כדבר תשלום, אלא שדינו כזיבורית, א"כ הדין הוא שבמקום שאין לו אלא זיבורית, משלם זיבורית, ולא צריך לטרוח ולמכור זאת.

מעתה ביאר ר' ראובן, שבזה נחלקו התוס' עם הראשונים, שהראשונים סוברים, שבוודאי הוא נחשב ל'תשלום', אלא שנחשב כזיבורית, וא"כ כל שהאשה מסכימה לקבל זאת עבור הקידושין, פשוט הוא מסברא שאפשר לקדש בו, ודווקא בע"ע שהוא בע"כ של האדון, צריך פסוק שאפשר ליתן לו שו"כ.

אולם התוס' למדו שלולי הדרשה היינו אומרים ש'אינו תשלום', וא"כ לא יעזור שהאשה מסכימה להתקדש בו.

ובזה יישב ר' ראובן, את מה שלכאו' יש להקשות על התוס', שהרי כפי שבארנו תוס' עצמם צריכים את הסברא שהאשה מסכימה לקבל קידושין בשו"כ, וכמ"ש האבנ"מ שלמסקנא לומדים מנזיקין וכמ"ש המהרש"א, ולא צריכים דווקא מיטב, כי האשה מסכימה לקבל זיבורית, ואחר שבלא"ה צריכים התוס' להגיע לסברא זו, א"כ שיתרצו כמו הראשונים, ששו"כ ככסף כי היא מסכימה לקבל זאת עבור קידושה, ותי' ר' ראובן, שהסכמת האשה לא יכולה להפוך דבר שאינו 'בר תשלום',

ביכורי

דף ב.

החכמה

יא

ל'תשלום', ולכן אם מסברא שו"כ אינו ככסף לא יעזור הסכמתה, ורק אחר שכבר לומדים מנזיקין שהוא 'תשלום', ואנו מקשים שיצטרכו דווקא מיטב, בזה יועיל הסברא שהיא מסכימה לכך, וכדעת הראשונים.

כט. והקשו בביהמ"ד, איך הראשונים אומרים שאף שמסברא שו"כ ככסף, בע"ע צריך פסוק כיון שהוא בע"כ של האדון, הרי תי' בשם האחרונים, שמסברא לא ממציאים דינים להחמיר ששו"כ אינו ככסף.

אולם החילוק הוא פשוט, שהאחרונים כתבו כן, רק משום שאנו רוצים לומר ששו"כ ככסף בלי סברא מיוחדת, ורק בע"ע אנו מחמירים כיון שהוא גרם לעצמו לימכר, ובזה אנו אומרים, שלא ממציאים דינים מסברא, אך הראשונים לא אומרים ששו"כ הוא ככסף בלי שום סברא, אלא רק במקום שהאשה מסכימה הוא נחשב ככסף, וע"ע שהוא בע"כ של האדון, אין לנו את הסברא להקל ולהחשיב זאת ככסף.

תוד"ה וכמה היא פרוטה וכו'

ל. הא דלא מפרש כמה הוא דינר וכו'. תוס' הקשו למה לא מפרשים כמה הוא דינר, כמו שאנו מפרשים כמה הוא פרוטה. ותי' ג' תירוצים. א. שבפרוטה יש מחלוקת תנאים בברייתא לקמן, אם הוא אחד משה או אחד משמונה, והוצרכה

המשנה לומר שדעתה שהוא אחד משמונה. ב. שלפעמים יש שינוי בשער הפרוטה והאיסרים, ולכן צ"ל שכשהאיסרים כדינם השיעור הוא אחד משמונה. ג. שטעם של ב"ה שההלכה כמותם צריכים לפרש יותר מטעמים של ב"ש.

תוד"ה אחד מח' באיסר וכו'

במחלוקת הראשונים מהו כסף, וביאור האחרונים בדבריהם

לא. כשהאיסרים כדינם וכו'. הנה נתבאר (אות ט) מהאבנ"מ, במחלוקת הראשונים מהו "פרוטה" דדעת הרי"ף והרמב"ם, שהוא חצי שעורה כסף, ותמיד משערים לפי שווי של הכסף, ודעת הריטב"א שהוא ערך מטבע הפחות בכל מקום, ובזמן חז"ל הוא פרוטה,

והקשו בביהמ"ד, דלכא' דברי התוס' מוכרחים כדעת הרי"ף והרמב"ם, דלדעת הריטב"א שלא משערים לפי כסף, אלא בכל מקום לפי שיעור המטבע הנמוך, מה שייך לדון אם האיסר התייקר או הוזל. עוד יש להעיר, שבכלל איך מתיישבים דברי המשנה לפי הריטב"א, מדוע צריך לתלות זאת בשיעור איסר האיטלקי, ולא נאמר שפרוטה הוא המטבע הנמוך בכל

מקום. ובאמת האבנ"מ הקשה כן על הריטב"א, ומכח זה דחה את דברי הריטב"א ופי' כהרי"ף והרמב"ם,

ובאבני נזר (אבן העזר סי' שפד) והחזו"א (אבן העזר סי' קמח לדף יא:) כתבו דוודאי לא יתכן ללמוד בריטב"א כמו שפי' האבנ"מ, שלא יתכן שאין בזה שיעור קבוע אלא בכל מדינה וזמן צריך לשום מהו המטבע הנמוך.

ולכן פי' שאין באמת מחלוקת בין הראשונים, ולכו"ע כסף של התורה הוא 'מטבע', ומ"מ השווי המינמילי של התורה ליחשב כממון, הוא שיעור פרוטה, וכמו שבארנו שהרי בימי משה רבינו לא היה פרוטה של נחושת, והמטבע הנמוך ביותר היה מכסף, והיה שווה כמה וכמה פרוטות,

ואעפ"כ דיני חו"מ נקבעים לפי שיעור פרוטה, כגון הגזול פחות משו"פ לא צריך להחזיר, וכו' וכו'.

ולולי שחידשה התורה ששו"כ ככסף, באמת היה צריך ליתן המטבע הנמוך, ובלבד שיש לו שווי של פרוטה, ובימי משה רבינו שהמטבע הנמוך היה שווה הרבה יותר מפרוטה, לא יחולו קידושין בפחות מזה המטבע, אבל כיון שחידשה כבר התורה ששו"כ ככסף, בוודאי אפשר לקדש בשווי פרוטה, ולא צריך דווקא מטבע הנמוך, ומ"מ כסף של התורה הוא 'מטבע'.

וכיון שכן, צריכה המשנה לגלות לנו מהו שיעור פרוטה, שזה המינמום לקידושין, והוא אחד משמונה באיסר האיטלקי, שבאיסר האיטלקי, יש שיעור ארבע שעורות כסף, ופרוטה הוא חצי שעורה, שהוא אחד משמונה, וכמו שנתבאר.

תוד"ה היבמה נקנית וכו'.

לב. תימה דלא תני מנינא וכו'. קו' התוס' מדוע ביבמה שנקנית בדרך אחד, וקונה עצמה בשתי דרכים, לא כתוב מנינא כמו שכתוב על קנין האשה. וכתבו שאולי נתרץ כיון שלא כותבים מנינא אלא א"כ יש לנו מה למעט, ודחו התוס', שגם כאן יש לנו מה למעט, שהיבמה נקנית בדרך אחד שהוא ביאה, ולא בכסף ושטר, כקנין אשה, וקונה עצמה בשתי דרכים, ולא גם בגט, כמו שהגמ' רוצה ללמוד בק"ו.

ותי' התוס', שלא אומרים מנינא כשהוא רק דבר אחד, וכיון שבקנין היבמה לא אמרנו מנינא, לא אמרנו מנינא גם בסיפא במה שקונה עצמה מהיבם.

ואף שבאתרוג כן אמרנו מנינא בדבר אחד, שאתרוג שווה לירק בדרך אחד, תי' התוס' ששם לא באנו לומר ולמנות הדברים שהוא כירק, שאם כן אכן לא היינו אומרים מנינא, אלא שם באנו לומר החילוקים באתרוג שהוא בחלק כמו אילן ובחלק כמו ירק, וזה

ביכורי

דף ב.

החכמה

יג

כאילו אנו אומרים שיש באתרוג ד' דברים, בשלושה מתוכם הוא כאילן, ובאחד מהם הוא כירק.

בכסף ובשטר, לא אומרים מנינא, ותי' א. שכיון שהפסקנו למנות ביבמה, לא אומרים יותר מנינא. ב. כמו שאמרו שלא אומרים מנינא רק כשיש מה למעט, ושם בעבדים אין מה למעט.

עוד הקשו התוס' מדוע לקמן (דף יד) המשנה אומרת עבד עברי שנקנה

גמ' - מ"ש הכא דתני האשה נקנית, ומ"ש התם דתני האיש מקדש וכו'.

בקו' הגמ', מדוע לא נאמר שדרך התנא לשנות כדרך השגור בפיו

מתקדשת". אולם בתוס' מדויק כמו שנבאר להלן, שהקו' שנשווה את המקומות, או בשניהם לשון קנין, או בשניהם לשון קידושין.

קושיית תוס', שלא שייך לומר מתקדשת, משום הסיפא

לג. הקשו בביהמ"ד, הרי תוס' כתבו שדרך התנא לשנות הלשון השגור לו בפה, וא"כ מה הגמ' מדקדקת כ"כ במה שפעם כותבים לשון קידושין ופעם לשון קנין. ויישבנו, שבדברים קטנים כגון עם ה' ובלי ה' וכדו', בזה שייך לומר זאת שדרך התנא לשנות בלשון השגור לו בפה, אך בעיקר הדין, שיכול להיות בזה הרבה נפק"מ, בין לשון קידושין ללשון קנין, בזה וודאי התנא צריך לדקדק היטב.

ביאור קושיית הגמ'

לה. תוד"ה מאי שנא וכו', הקשו התוס', שהגמ' יכולה לתרץ שלא אמרנו לשון 'מתקדשת', כיון שא"כ לא שייך לומר בסיפא ומקדשת עצמה בשתי דרכים, דלא שייך שם לשון קידושין. ובארנו שתוס' לא אומרים זאת בנוסח של קושיה, כיון שאין הכי נמי, אם לא היה לגמ' תירוץ, היינו אומרים זאת, אך הגמ' אומרת תי' יותר טוב.

וכתבו התוס' בשם רבינו מנוח, שבאמת אינו קשה כ"כ, כיון שאפשר לכתוב בסיפא וניתרת בשתי דרכים, שניתרת הוא ההיפך מלשון מתקדשת, שזה איסור וזה היתר.

קושיית תוס' איך תני תרתי משום חדא

לד. ובעיקר קו' הגמ', ניתן לבאר את קו' הגמ' בשני אופנים. א. שהלשון הטובה היא לשון קידושין, וכמו שכתוב האיש מקדש, ומדוע שיננו כאן לכתוב לשון 'קנין'. ב. אין הבדל בין לשון קידושין ללשון קנין, רק קו' הגמ' שנשווה הלשונות, או שבשניהם נכתוב קנין, או שבשניהם נכתוב קידושין.

לו. תוד"ה משום וכו'. לקמן בגמ' שואלים למה כתוב 'שלשה דרכים', ולא 'דברים', שכן זה הלשון

וברש"י מדוקדק, שעיקר הקו' שנכתוב כאן לשון קידושין, כמ"ש (בד"ה ומאי שנא) "ניתני הכא האשה

הטובה יותר בפי חז"ל, ומתוצאת הגמ' שבקנין ביאה יותר מתאים לשון 'דרך' והגמ' מקשה ע"ז, שאין משנים בגלל דבר אחד, כשיש עוד שתי דברים [כסף ושטר] ששם יותר מתאים לשון 'דברים'. וא"כ הקשו התוס', שאף כאן, למה אמרו לשון 'קנין' משום כסף, כשיש עוד שתי קנינים [שטר וביאה] ששם מתאים גם לשון 'מתקדשת'.

ותי' שלשון קנין הוא גם מתאים לשטר וביאה, וכיון שבכסף העדפנו לשון 'קנין', אז אמרנו לשון קנין.

ביאור תירוץ התוס'

לז. והקשנו, שהרי גם ב'דברים' ו'דרכים' שייך לומר את שתייהם, רק יש עדיפות בלשון 'דברים', ומה ביאור תי' התוס'.

ובארנו, שתוס' למד לא כרש"י, שקו' הגמ' שעדיף לכתוב לשון 'מתקדשת', אלא באמת שני הלשונות הם לשונות טובים, וכל הקו' שנשווה ביניהם, ובכל המקומות נכתוב אותו הדבר, וע"ז תי' שמשום קנין כסף העדפנו לכתוב כאן לשון קנין, אך לענין 'דברים' ו'דרכים' באמת לשון דברים הוא לשון יותר טובה, ובוזה לא אומרים תרתי משום חדא.

מהר"ם - מדוע הגמ' לא תירצה

שישינו קנין אגב שטר

לח. עוד תי' התוס', שלשון קנין עוד יותר מתאימה לשטר, כמ"ש "ואקח את ספר המקנה". והקשה המהר"ם, שא"כ הגמ' תתרץ זאת,

שלמה אמרנו לשון קנין משום שטר שמתאים בו לשון קנין, ותי' שוודאי הגמ' ידעה זאת, רק אין אומרים תרתי משום חדא, ושוב הגמ' מתרצת שאף בכסף שייך לשון קנין, דקחה איקרי קנין וכו', וא"כ יש סיבה משום שתי דברים לומר לשון קנין, גם כסף וגם שטר.

קו' התוס' מדוע מאריכה הגמ' לומר

כסף מנלן

לט. תוד"ה וכסף מנלן וכו', הקשו התוס' שעיקר כוונת הגמ' לתרץ שכיון שכסף איקרי קנין לכן אמרנו לשון קנין, ומדוע א"כ מאריכה הגמ' לבאר את מקור קידושי כסף, מכי יקח וכו'. ותי' התוס' שאמנם כסף איקרי קנין, אך אפשר שרק קנין כסף של שדה, ולא קנין כסף של קידושי אשה, ולכן אומרת הגמ' את הדרשה של כי יקח וכו'.

ויש להקשות, מה תוס' הקשו, הרי ניתן לבאר בגמ' [וכמו שבאמת בארנו] שהגמ' מתרצת שאמרנו לשון קנין, כדי לרמז לנו את המקור לקידושין בכסף, וא"כ אדרבא זה עיקר התי' של הגמ', ואיך תוס' רוצים שנדלג ע"ז.

ותירצנו, שבאמת כל זה ניחא לפי איך שפי' ברש"י, שעדיף לומר לשון "מתקדשת" וכאן שינו לומר לשון "נקנית" כדי לרמז לי על משהו, והרמז הוא על המקור לקידושי כסף. אולם תוס' לומדים שאין בזה שום שינוי, וכל הקו' שצריך להשוות בין כל המקומות, א"כ זה שכתבנו לשון קנין אינו מרמז

לשום דבר, ובאמת אינו מלמד לנו על המקור לקנין כסף, וכוונת הגמ' רק לומר שכסף איקרי קנין, וע"כ הקשו התוס' שלא צריך להאריך ולומר את הדרשה של כי יקח וכו'.

ביאור קושיית הגמ' כסף מנלן

מ. והוספנו לבאר, שהוא מדויק מאוד בראשונים, שהמאירי הוסיף ביאור בקו' הגמ', וכסף מנלן - דאיקרי קנין. הרי שכל מה שהגמ' מחפשת הוא מנלן שאיקרי קנין, אך לעומת זאת, ברש"י ביאר ששאלת הגמ' כסף מנלן, הוא מה המקור לקידושי כסף, וכמו שטרח רש"י לומר שאין כאן הסוגיא, אלא לקמן,

וכאן המתרחץ האריך בזה משום תירצו. וא"כ זה מתאים מאוד, שרש"י לשיטתו, שיש כאן שינוי שכתבנו לשון 'נקנית' ולא 'מתקדשת' כדי לרמז לנו על המקור לקידושי כסף, וזה עיקר התי' של הגמ'. אולם תוס' למדו שאין כאן איזה שינוי, ולא ניתן להתרמז מכאן על המקור לקידושי כסף, וכל תי' הגמ' שכיון שאמרנו קידושי כסף, וכסף נקרא קנין, לכן העדפנו לומר לשון קנין, וא"כ הקשו התוס' שלא צריך להאריך כ"כ, אלא לומר שכסף נקרא קנין כמ"ש השדה אשר קנה אברהם, ותי' התוס' שצריך מקור שכסף דאשה נקרא קנין.

תוס' ד"ה וכתוב

שיש חילוק בין קיחה דקידושין לקיחה דעפרון

מא. אינו חושש אלא שמוצא לשון קיחה וכו'. הוקשה לתוס', בלימוד של הגז"ש קיחה קיחה משדה עפרון, שאינו דומה. דבשדה עפרון ה'קיחה' נאמר על הכסף תשלום ששילם אברהם לעפרון, היינו על מה שהמוכר לוקח, ואילו באשה אנו באים ללמוד שהחפץ הנקנה ללולקח נקרא 'קיחה', שהיא האשה הנקנית לבעל.

ותירצו התוס', שלא איכפת לן, אלא כל שמצאנו בשני הקנינים לשון 'קיחה' זה מספק אותנו ללימוד של הגז"ש.

ביאור דבריהם דלא שייך לכתוב ולוקחת את עצמה

מב. וא"ת וליתני האשה נקחת שהוא לישנא דקרא וכו'. הקשו דאם אנו באים לרמז על הדרשה של 'קיחה קיחה משדה עפרון' אזי נכתוב האשה נקחת בשלש דרכים, שהוא הלשון היותר מפורש בקרא, וא"א לדחות שאינה לשון טובה במשניות, שהרי כתוב 'הכל נקח בכסף מעשר', הרי שהוא גם לשון טובה של חז"ל.

"וי"ל דלא שייך למיתני סיפא ולוקחת עצמה בב' דרכים". בפשטות כוונת תירוצם, וכן נראה בכל הראשונים, דלשון קיחה שייך לומר על חפץ הניקח ללוקח אותו, אך לא שייך לומר זאת על עצמו.

והקשה הרש"ש, דמצינו בתורה שכתוב "ויקח קרח" ופי' רש"י שם "לקח את עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה". הרי שמצינו בתורה לשון קיחה על עצמו [וכמה תלמידים העירו, ממה שאמרנו בתוס' לעיל ד"ה האשה וכו', בשם חידושי הב"ח, דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, ולכן אף שבתורה כתוב "הביא לנו העבד העברי" חז"ל לא רצו לכתוב כן "העבד העברי", וא"כ לכאור' אפשר לתרץ את קו' הרש"ש שלשון חכמים שונה מלשון התורה].

ותירץ הרש"ש, דכוונת התוס' שלשון קיחה מתאים לתחילת הלקיחה, ולא על לקיחה חוזרת, וכמו שכתוב בתורה "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה" הרי דלא כותבים לקיחה סתם, אלא

לשוב, ואף כאן שהאשה חוזרת ולוקחת את עצמה לא שייך בה לשון לקיחה סתם.

והתקשנו בדבריו, א. שתוס' סתמו את תירוצם, ולכאור' היה להם לתוס' לפרש יותר. ב. שעדיין שייך לכתוב בסיפא "וחוזרת ולוקחת עצמה בב' דרכים".

מג. ע"כ בארנו, שכוונת התוס' כפשוטו שלא שייך לשון לקיחה על עצמו, ומה שהקשה הרש"ש מויקח קרח, בארנו ע"פ מה שכתב במשך חכמה (במדבר ו יג) לבאר את הפסוק "ביום מלאת ימי נזרו יביא אותו" שזה אחד מג' מקומות שהיה רבי ישמעאל דורש שנאמר על עצמו (כמו שהביא רש"י בפרשת

אמור, פרק כב פסוק טז) והטעם שהתורה כתבה זאת בכזה לשון, ביאר המשך חכמה, שהנה התורה לא כתבה להדיא כמה הוא זמן נזירות [אלא מרומז בפסוק נזיר יהיה בגימט' שלושים, דסתם נזירות שלושים יום] והטעם, שענין נזירות הוא להפריש עצמו וגופו מתאוות העולם, והזמן שמתאים לכך הוא כל אדם לפי מה שהוא, ואיך יודע האדם שהגיע למדרגה הרצויה, זהו כאשר יכול לראות את צרכי גופו כאילו הוא אדם אחר, ואין לו נגיעות מחמת תאוות גופו, אז הגיע למדרגה הרצויה, וזהו המכוון בפסוק "מלאת ימי נזרו - יביא אותו" שהזמן שמלאו ימי נזירותו, הוא כשיכול לראות את עצמו בבחינת "יביא אותו" כאילו הוא אדם חיצוני.

[ולחביבות] המשך חכמה נעתיק כאן את דבריו הנפלאים, וז"ל הנה זמן הנזירות לא נזכר בתורה בהדיא, והוא משום שעיקר הנזירות הוא כמו שאמר "נזיר להזיר לה". וביאר שמעון הצדיק, שהוא כהנזיר מדרום שפחו עליו יצרו וכו'. וזה לגדור עצמו מהתאוות והגאוה והמותרות. ועל זה אין זמן, רק כל אחד ישער בנפשו אם זמן זה יספיק לגדור כחות יצרו, אז די בשלושים או במאה, הכל לפי מה שהוא אדם.

והבחינה לדעת אימת נגמר שלמותו ומעלתו, שכחות יצרו לא יוליכוהו שולל, והחמדה לא יתעה להשכל, כשהוא מסתכל על עניני עצמו כמביט על מפעלות אחרים, ולבבו אינו חשוד באהבת עצמו, אז בטוח כי יקח

מהנאות העולם במזג הראוי ולא יבא למותרות. ואדרבא ייהנה מהעולם ויהיה דעתו מעורבת בין הבריות, כי אינו מכוונת הבורא שלא ייהנו מהעולם. רק זה בגדר רפואה, וכמו שאמרו נזיר חוטא.

ולכן דבר בלשון שהוא מביא עצמו כמביא איש אחר, ובהשקפה שהוא רואה מעלת זולתו ושוקל במאזני צדק, כן יסקיף על עניני עצמו - ודייק היטב

ומעתה ע"פ המשך חכמה, ניתן לבאר בפשטות מדוע כתבה התורה לשון 'ויקח קרח' כשהוא על עצמו, כי באמת קרח היה לוי, והסית את עם ישראל ללכת אחריו כביכול הוא דואג לכולם ושלא יהיה הבדלי מעמדות

בכלל ישראל, "כי כל העדה כולם קדושים ומדוע תתנשאו" וגו', ובאמת בוודאי היה כולו נגוע, שהרי נפגע שלא מינו אותו לנשיא על בני קהת, אך כלפי חוץ הראה בעצמו כאילו לא רוצה להיות מה שהוא, ואף שהוא לוי, הרי הוא כאילו אינו לוי, וא"כ זה מתאים מאוד [במובן השלילי] ללקיחת הנזיר את עצמו, שכמו שם מסתכל על עצמו כאילו הוא איש אחר, אף קרח הסתכל על עצמו כאילו אינו משבט לוי.

וממילא דברי התוס' מתבארים כפשוטם שלא שייך לשון קיחה על עצמו כלל [ולא רק לקיחה חוזרת כמו שכתב הרש"ש] ובקרח, הוא מתפרש כאילו לקח את עצמו להיות מישוהו אחר.

דף ב:

תוס' ד"ה אי נמי שדות וכו'.

קו' התוס' אמאי לא מייתי לקרא דמכסף מקנתו

מז. והא דלא מייתי קנין שנכתב בתורה מכסף מקנתו וכו'. פשטות ביאור הגמ' שהביאה את הפסוק של "שדות בכסף יקנו", כהמשך לפסוקים הקודמים [נתתי כסף השדה קח ממני, והשדה אשר קנה אברהם] כיון שבו מפורש להדיא שקנין כסף נקרא קנין, משא"כ בפסוקים

הקודמים, לא מפורש שקנה בכסף, אלא שאנו יודעים שהוא שילם עבור השדה כסף [ולא מביאים את זה לחור, במקום "השדה אשר קנה אברהם" כי זה בדברי קבלה, ואנו רוצים פסוק בתורה].

והקשו התוס', א"כ נביא פסוק אחר הנכתב בתורה, גבי עבד עברי הפודה עצמו מיד האדון ע"י כסף, וכתוב בו "מכסף מקנתו", הרי שקנין

כסף נקרא קנין. ותירצו התוס', שאנו מעדיפים להביא פסוק של קנין כסף בשדה, שהרי ממנו נלמד גז"ש לכסף קידושין בקיחה קיחה מעפרון.

מה. וקשה א"כ הו"ל לאתויי השדה אשר קנה אברהם. לכאור' קושייתם אינה מובנת, כיון שבאמת מביאים את הפסוק הזה. ובארנו את דברי התוס' בשני אופנים.

ביאור המהרש"א בתוס'

א. המהרש"א - שקושיית התוס' הראשונה הוא לא כמו שבארנו בתחילה, [שנכתוב זאת יחד עם הפסוקים הקודמים שדרשה הגמ'], אלא תוס' הקשו שנביא רק את הפסוק של מכסף מקנתו, שהגמ' תורץ, שכיון שכתבנו במשנה קידושי כסף, וכסף איקרי קנין, ככתוב מכסף מקנתו, לכך אמרנו במשנה לשון "נקנית", וע"ז תירצו התוס' שאנו רוצים ללמוד שכסף דאשה נקרא קנין [וכמ"ש בד"ה וכסף מנלן] ולכן אנו מעדיפים להביא פסוק של קנין בשדה, שממנו לומדים גז"ש לאשה, אף שפסוק זה אינו בתורה אלא בנביאים.

אלא שהוסיפו התוס' להקשות, א"כ נכתוב זאת במקום הפסוק של "שדות בכסף יקנו", היינו כהמשך לדרשות הקודמות, ויש בזה עדיפות כיון שהוא פסוק מהתורה, וכיון שמצינו בתורה שכסף איקרי קנין [בע"ע - מכסף מקנתו] ומצינו שקנין שדה נקרא קנין [השדה אשר קנה אברהם] ומצינו שאברהם שילם כסף עבור השדה [נתתי כסף השדה קח ממני] א"כ סביר להניח, שהסיבה

שהתורה קוראת לקנין שדה "קנין" הוא בגלל הכסף ששילם, וכמו שמצינו בע"ע שכסף נקרא קנין.

ותירצו התוס', שלמרות שניתן להבין שמסתמא קנה בכסף, עדיין אנו מחפשים מקור מפורש לכך, כיון שיש מקום לדחות שקנה בשטר או בחזקה, והכסף היה רק כסף תשלום, ומשום כך הבאנו את הפסוק של "שדות בכסף יקנו".

ביאור הפני יהושע בתוס'

מ. ב. הפני יהושע - תוס' למדו בתחילה, שדברי הגמ' "א"נ שדות בכסף יקנו" הוא תירוץ חדש, שגם למ"ד שלא דורש את הגז"ש של קיחה קיחה משדה עפרון, ולומד קידושי כסף ממקומות אחרים, הטעם שהמשנה קראה לזה לשון "נקנית" כיון שכסף נחשב לקנין כמו שמצינו בפסוק "שדות בכסף יקנו", והקשו התוס' שא"כ ניתן להביא את הפסוק בעבד עברי "מכסף מקנו" שהוא כתוב בתורה, כיון שלמ"ד הזה, בלא"ה אין לנו מקור לכסף אשה [שהרי לא דורש את הגז"ש], וא"כ אין עדיפות להביא פסוק של שדה יותר מפסוק של עבד.

ותירצו התוס', שבאמת אינו תירוץ חדש, אלא גם כשהגמ' אומרת את הדרשה של "שדות בכסף יקנו" הוא כהמשך לדרשות הקודמות, שמלמד אותנו בגז"ש על כסף אשה שנקרא קנין, ולכך אנו רוצים להביא בדווקא פסוק של כסף בשדה.

ביכורי

דף ב:

החכמה

יט

וע"ז הקשו התוס', מדוע באמת צריך גם את הדרשה של שדות בכסף יקנו, ולא מספיק "השדה אשר קנה אברהם" ותירצו שאפשר לדחות שם שקנה בחזקה, והכסף הוא כסף תשלום.

לסיכום: לדברי המהרש"א הקו' הראשונה של תוס', שנביא רק את הפסוק של מכסף מקנתו, במקום הדרשה של השדה אשר קנה אברהם.

והקו' השניה שנביא זאת יחד עם הדרשה הקודמת של השדה אשר קנה אברהם.

ולדברי הפני יהושע, הקו' הראשונה, שנביא את הפסוק "מכסף מקנתו" מקום "שדות בכסף יקנו". והקו' השניה, שנביא רק את "השדה אשר קנה אברהם".

תוס' ד"ה דאסר לה אכו"ע כהקדש

הרי את מקודשת - לי

מזו. והרי את מקודשת לי וכו'. תוס' התקשו אם 'מקודשת' הוא לשון איסור, איך מפרשים את דיבורו שאומר 'הרי את מקודשת לי', שנראה כוונתו שהרי את אסורה לי.

ותירצו בשני אופנים. א. 'לי' פירושו 'בשבילי', וא"כ הרי הוא כאומר הרי את אסורה לעולם בשבילי, כיון שאת מיוחדת לי.

ב. פשטא דמילתא - היינו, שחז"ל תקנו לשון זו לקידושין כיון שבלשון בני אדם זה מתפרש כאילו הוא אומר שהיא מיוחדת ומזומנת לו.

טלית זו מקודש לי, וביאור

האחרונים בזה

מח. ומיהו אם היה אומר טלית זו מקודש לי אין נראה שיועיל וכו'. ביארנו את כוונת התוס', שלפי מה שביאורו בתירוץ השני, שלשון קידושין מתפרש בפועל גם כלשון מיוחדת, א"כ

יש מקום לומר שאף הקונה טלית מחבירו, ואומר לו הרי טלית זו מקודשת לי, שיהיה לשון קנין, כמו באשה שהוא לשון יחוד וזימון. ולזה כתבו שאין נראה שיועיל, דבאשה אכן יש גם איסור, משא"כ בטלית.

והאחרונים [קובץ שיעורים - אות נג. קהילות יעקב - סי' יג ד"ה ולענ"ד. חידושי הגרש"ש - סי' יא. כל אחד בנוסח שלו, אך הצד השווה ביניהם כדלהלן] ביארו שבכל קידושין הוא עושה שני דברים, א. שמייחד אותה אליו, והוא הקנין שקונה אותה. ב. שאוסר אותה על כל העולם. ואם מחיל את המעשה קנין, א"כ תלוי בזה גם איסור, ואם עושה מעשה איסור, היינו שאוסרה לעלמא, אזי גם קונה אותה, שאי אפשר להחיל אחד בלא השני, שהרי לא שייך לאסור אותה בלי שקונה אותה, כיון שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ולקנות בלי איסור גם לא שייך, כמו שהביא הגרי"ש אלישיב זיע"א, בשם הרא"ה בגיטין, שאם קידש אשה חוץ מראובן, ואח"כ

בא שמעון וקידשה חוץ מראובן, אזי קידושי שמעון לא חלים, כיון שלא אסר אותה על שום אדם, הרי ששיניהם צריכים לחול יחד.

ובזה ביארו את כוונת התוס', שקידושין הוא לשון יחוד, כיון שעושה בזה גם מעשה איסור, שזהו בעצם לשון הקדש, אך בטלית שאין בזה איסור [שהרי גם אחרי הקנין יכול להרשות לאחרים להשתמש בזה], אלא רק ייחוד לבד, בזה לא מועיל לשון 'מקודשת'.

מאי שנא מהאומר הרי את מיוחדת לי

מט. הקשה העצמות יוסף, דלקמן (ו). הגמ' מסתפקת כשאומר לה "הרי את מיוחדת לי" אם חלים הקידושין.

והשתא לפי מה שכתבו התוס' [בביאורם השני] דקידושין הוא לשון יחוד, אז א"כ מה הצד שלשון 'יחוד' לא מועיל. ותי' שכשאומר הרי את מיוחדת לי, לא מבואר שכוונתו ליחוד של קידושין, שאפשר למשהו אחר, כגון מיוחדת לי למלאכה, משא"כ כשאומר בלשון קידושין, א"כ מתפרש שמיוחדת לו לקידושין.

ולפי מה שביארו האחרונים הנ"ל בחילוק בין קידושין לטלית, א"כ ניתן גם ליישב את קו' העצמות יוסף, שכשאומר 'הרי את מיוחדת לי' הוא פועל רק לשון קנין, משא"כ כשאומר את היחוד בנוסח של 'קידושין', הרי הוא פועל את שתי הפעולות, גם קנין וגם יחוד, ובזה דווקא הוא שמועיל.

וניתני הכא האיש קונה, משום דקא בעי למיתנא סיפא וקונה את עצמה וכו', ואב"א אי תנא קונה ה"א אפילו בע"כ וכו'.

הא דלא הקדים הקו' מפני מה קתני האשה ולא איש

ג. וניתני הכא האיש קונה וכו'. הגמ' מקשה מדוע שיננו מהלשון של האיש מקדש, שמדברים על האיש, וכאן מדברים על האשה שנקנית, ומתרצת ב' תירוצים. א. משום סיפא, דלא מצי למיתני ומקנה אותה, דאיכא מיתת הבעל דאינו מקנה, אלא קונה מאליה. ב. שלשון 'האיש קונה' משמע שתלוי בו, ורק בו, ויכול גם לקדש בע"כ של האשה, לכך תני האשה נקנית, דמשמע שתלוי גם בדעתה.

נא. והקשו הראשונים, שהנה הגמ' מקשה על שני המילים הראשונות של המשנה "האשה נקנית", מדוע כתוב נקנית ולא מתקדשת, ומדוע כתוב אשה ולא אשה, ולכאור' הסדר הנכון הוא לשאול, קודם על המילה הראשונה, מדוע אשה ולא איש, ואח"כ לשאול על המילה השניה, מדוע נקנית ולא מתקדשת, וא"כ מדוע הגמ' שינתה את הסדר. ואמרנו ג' תירוצים מהראשונים.

א. הרמב"ן - תירץ, שאם היינו מקשים קודם על 'האשה', ומתרצים [התי' הראשון בגמ'] שזה משום הסיפא שא"א לכתוב

'ומקנה אותה', א"כ כבר למדנו שצריך להתחשב בסיפא, ואם כך אין מקום לקר' השניה, מדוע לא כתוב מתקדשת, כיון שא"א לכתוב בסיפא 'ומקדשת עצמה', [וכמ"ש התוס' לעיל ד"ה מאי שנא] וכיון שרצינו לומר את התירוץ שכסף קידושין נקרא קנין, לכן הקדמנו את השאלה מדוע 'נקנית' ולא 'מתקדשת'.

[והוספנו לבאר, שזה יותר מובן אם למד כרש"י שתי' הגמ' לעיל שאנו רוצים לרמז המקור לקידושי כסף, ולכן אף שאפשר לתרץ שזה משום הסיפא, רצינו לתרץ שכסף איקרי קנין, ללמדנו המקור לקידושי כסף.]

והנה התוס' לעיל כתבו בשם רבינו מנוח שאפש"ל וניתרת בשני דרכים, אפשר דדעת הרמב"ן, דסו"ס זה לא אותו לשון ממש של הרישא, עוד אפשר לדחות, שהרמב"ן סובר כתי' הב' בתוס' לעיל, שמקודשת היינו מיוחדת, וא"כ ניתרת אינו ההיפך של מיוחדת].

ב. - הרשב"א תירץ, שהקו' מהאיש ואשה, לא קשה כ"כ, כיון שאם אומרים האיש קונה, צריך לברר ולכתוב מה הוא קונה, שאפשר שקונה סתם דברים, משא"כ האשה נקנית, בסתמא הוא לקנין קידושין, ולכך התנא העדיף לכתוב 'האשה נקנית', שאינו צריך להאריך ולכתוב 'לבעלה'. והגמ' מקשה זאת, כיון שיש תירוצים אחרים לתרץ, אך מעדיפים לומר קודם את הקו' החזקה יותר, שהיא למה נקנית ולא מתקדשת.

ג. - התשב"ץ תירץ, (חלק ב' סי' סז, והביאו בהערות לגריש"א) שקו' הגמ' הוא על שניהם יחד, מדוע תני האשה נקנית, ולא האיש מקדש, ומה שהגמ' העדיפה לתרץ קודם את הקו' מ'נקנית' - 'מתקדשת', משום דזה ההקדמה לתירוץ על הקו' הב' מדוע אשה ולא איש, דהלא הגמ' מתרצת משום דזה נשמע בע"כ של האשה, והטעם שהיינו טועים לחשוב שמועיל קידושין בע"כ [ונקו' הרשב"א להלן], מבאר התשב"ץ כיון שתמיד כשאדם קונה חפץ כל שהוא, אינו שואל לדעתו של החפץ, ויותר מזה מצינו בעבד קטן של גר שמת ואין לו יורשים, שכל הקודם זוכה בהם, ואף שאינם מסיכמים ליקנות לזוכה, וכיון שמצינו קנין בע"כ, לכן אנו יוכלים לטעות ולפרש שהאיש קונה - היינו בע"כ.

אולם בלשון קידושין, אין ס"ד לטעות שמקדש בע"כ, דהרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ואיך יכול לאסור האשה כנגד רצונה. ולכן קודם צריך ליישב מדוע אני כותב לשון 'נקנית', וכיון שכן, אפשר ליישב שא"א לכתוב 'האיש קונה' דמשמע בע"כ.

רשב"א - בע"כ היינו תליוה וקדיש

נב. ה"א אפי' בע"כ וכו'. הקשה הרשב"א, איך ס"ד שאפשר לקנות ולקדש אשה שלא מדעתה, הרי זה קנין ככל הקנינים, וברור שצריך את הסכמתה ודעתה. ותירץ דיש פה איזה רצון, והוא ע"פ המבואר בגמ' בבבא

בתרא (מח:) שתליוהו וזבין הוי זבינא, שאמנם הוא אנוס, אך כיון שבסוף מקבל את הכסף תמורת החפץ, 'אגב זווי גמר ומקני'. אולם תליוה ויהיב, שכפו אותו לתת מתנה נגד רצונו, לא משלים עם זה, והמתנה לא חלה. ובתליוה וקדיש, היינו שכפה את האשה להסכים לקידושין, נחלקו שם בגמ' אם הוי קידושין, ומבואר שם דמדינא צריך לחול הקידושין, דחשיב כמו מכירה שתליוהו וזבין הוי זביני, דמקבלת כסף תמורת הקידושין, ואכן כך היא דעת אמימר שם, אולם דעת רב אשי שהקידושין לא חלים, כיון שהוא עשה שלא כהוגן, לכך רבנן הפקיעו ממנו את הקידושין שלא יחולו.

ומעתה מבאר הרשב"א שכוונת הגמ' שהיינו טועים שיחול קידושין בע"כ, הוא באופן של תליוה וקדיש, וקמ"ל מתני' כדעת רב אשי שהפקיעו ממנו את הקידושין ולכך אינם חלים. ואמימר שסובר שהקידושין כן חלים, יתרץ את קו' הגמ' [מדוע לא קתני איש קונה] כתירוץ הראשון בגמ' שהוא משום סיפא.

תלו את האיש וכפוהו לקדש

נג. והוסיף הרשב"א שבמקרה שכפו את האיש לקדש, היינו תליוהו וקידש, יש בזה מחלוקת אם חלו הקידושין, לדעת בעל העיטור לא, דדוקא תליוהו וזבין, אך לא תליוהו וקני, ולדעת הרמב"ם כן, והכריע שם כדעת הרמב"ם.

ובביאור דעת בעל העיטור, הבאנו מהנתיבות המשפט (סי' רה ס"ק יח) שכדי להכניס לרשותו, צריך גמירות דעת יותר חזקה, מאשר להוציא מרשותו, ולכן א"א לכופו להכניס לרשותו בקנין את האשה. וכתב שם שלדברי בעל העיטור לא יתכן להכריח ולתלות אדם למכור לו בקנין כסף, כיון שהקנין חל רק בקבלת וזכיה בכסף, ובזה לא שייך לכופו אותו, א"כ לא חל הקנין.

חידושו של הגרנ"ט שיש שתי סוגי קידושי כסף

גד. והקשה הגרנ"ט (סי' ב) א"כ איך נטעה לחשוב שהאיש קונה היינו בע"כ, הרי מתני' איירי גם בקידושי כסף, וא"א לכופה לזכות בכסף קידושין, ובמה יחולו הקידושין [והוא קשה גם בגמ' בב"ב, דאמרינן שם דמדינא חלו הקידושין, אלא שרבנן הפקיעו כיון שעשה שלא כהוגן, וקשה כנ"ל, הרי א"א לכופה לזכות בכסף קידושין].

ותירץ חידוש גדול, שכסף קידושין יכול לפעול בשני אופנים, א. מדין קנין כסף רגיל, ובזה באמת צריך שהאשה תזכה בכסף, ב. שהרי קידושין הוקשו לגיטין "ויצאה והייתה", וא"כ כמו שבגט יכול ליתן לרשותה, אף שאינו מסכימה לזכות בזה, אף בקידושין כן, יכול להכניס לרשותה כסף קידושין, והקידושין יחולו גם אם לא זוכה בזה.

בקו' התוס' מדוע לא נטעה בהאיש מקדש שהוא בע"כ דהאשה

נה. תוס' ד"ה אי תנא קונה וכו'. תוס' הקשו מהמשנה לקמן דתני 'האיש מקדש', ומדוע שם לא נטעה שיכול לקדש בע"כ של האשה, ותי' דכבר למדנו אצלינו ששינו לכתוב האשה נקנית ולא האיש מקדש, להשמיע שלא יכול לקדש בע"כ.

והקשנו ששם א"א לטעות, כיון שהטעות היא מכח שכתוב האיש מקדש, שמשמע שזה תלוי בו, אך שם המשנה ממשיכה מיד אח"כ "האשה מתקדשת בה ובשלוחה", הרי שתלוי גם בדעתה. ותירץ בהגהות הרד"ל, שהרי תוס' כתבו בהמשך, שהיבמה נקנית משמע גם מדעתה וגם בע"כ, א"כ אין לדייק את הלשון, להפקיע מהמשמעות של האיש מקדש.

ועל קו' התוס', הבאנו ארבעה תירוצים.

א. התוס' תירצו - שכבר למדנו כאן שהאשה נקנית, דווקא מדעתה.

ב. התשב"ץ תירץ - שדווקא בלשון קנין אפשר לטעות, כיון שבקנין לא צריך את ההסכמה של הדבר הנקנה, וכגון בקנין עבדים, וכמו שנתבאר לעיל. משא"כ בלשון קידושין, שהוא לשון איסור, לא שייך שיאסור אותה כנגד דעתה.

ג. המקנה תירץ - ששם במשנה כתוב "האיש מקדש בו ובשלוחו". ואם זה בע"כ, וכמו שביאר הרשב"א הנ"ל, שהוא ע"י תליוהו וקדיש, הרי זה עבירה, ואיך יכול לקדש כן ע"י

שליחות, הרי אין שליח לדבר עבירה [וכמו כהן ששולח שליח לקדש לו אשה גרושה שאין הקידושין חלים, שהרי זה עבירה]. וע"כ שהוא מדעתה, ולכך מועיל בו שליחות.

והקשה ע"ז בשיעורי רבי שמואל (אות כט) א. שהרי העבירה היא בשלב שכופה אותה, אך בקידושין עצמם אין שום עבירה. ב. שאפשר ששלח שליח לקדש בלי אונס, והשליח מעצמו כפה אותה להתקדש, וא"כ זה לא נחשב כשליח לדבר עבירה.

ד. המצפה איתן תירץ - שבגמ' שם אמרינן, שהטעם שצריך לכתוב "בו ובשלוחו" והרי לכאור' הוא ק"ו שאם שלוחו ק"ו שהוא עצמו יכול לקדש, ומתמצת שם הגמ' דקמ"ל דמצוה בו יותר מבשלוחו, ואם זה ע"י כפיה, וכדעת הרשב"א הנ"ל, לא שייך להגדיר זאת כמצוה, וע"כ שהוא קידושין מדעתה.

בקו' התוס' מדוע לא קתני היבם קונה

ו. עוד הקשו התוס' מדוע קתני היבמה נקנית, הרי בזה בוודאי אפשר לכתוב היבם קונה, כיון שיכול לייבם בע"כ של היבמה, ותירצו, שאידי שאמרנו באשה "האשה נקנית" אמרנו גם "היבמה נקנית".

והראשונים [רשב"א, ריטב"א, ר"ן] תירצו, שאם נכתוב "היבם קונה" משמע שצריך לכל הפחות את דעתו, והדין הוא שיבם קונה גם אם זה בע"כ שלו, ולכן כתוב "היבמה נקנית" שמשמע שנקנית מאליה.

ומאי איריא דתני שלש ליתני שלשה משום וכו'

תוס' - כל התורה בלשון זכר

נז. תוס' ד"ה ליתני שלשה. בארנו שכנראה הוקשה להם, שאפשר שאמרנו שלש משום דאנו מדברים על האשה שנקנית, ולכך אמרנו לשון נקבה, וע"כ ביארו התוס', שכיון שכל התורה בלשון זכר נאמרה היה יותר מתאים לכתוב לשון זכר שהוא שלשה.

ביאור כוונת הגמ' 'אי הכי'

נח. אי הכי קשו קראי אהדדי, וקשיין נמי מתני' אהדדי. הקשה הריטב"א מהו לשון "אי הכי" הרי זה קשה סתם כך, מהו פשר השינוי שפעם בלשון זכר ופעם בלשון נקבה, ואינו קו' דווקא על תירוץ הגמ', ותי', א. שיש שמחקו הגי' "אי הכי". ב. שהיינו אומרים שאין קפידא בדבר, ופעם בלשון זכר ופעם בלשון נקבה, וכמו שהביאו התוס' (ד"ה קשו) כמה דוגמאות שזה גם לשון זכר וגם לשון נקבה, אך אחרי שאמרנו ששינוי לכתוב כאן שלש, כי דרך הוא לשון נקבה, הרי שיש קפידא בדבר, וא"כ קשה מדוע במקומות אחרים כתוב בלשון זכר.

תורה נמשלה לאשתו

נט. הכא דבתורה קאי ותורה איקרי לשון נקבה וכו'. ביאר המהרש"א שהתורה נמשלה לאשה, וככתוב בקהלת (פרק ט פסוק ט) "ראה חיים אם אשה אשר אהבת" שדרשו זאת רז"ל על התורה הקדושה, וכן "אשת חיל" (משלי

לא) פרש"י שם שהולך על התורה הקדושה. שאדם צריך לקבוע עצמו עם התורה הקדושה בבחינת נישואין, ולא ללמוד רק לפעמים.

דרך בסתמא הוא זכר או נקבה

ס. בגמ', התם דבמלחמה קאי וכו'. הקשה הריטב"א מהפסוק "בשוב רשע מדרכו הרעה". מדוע אומרים כן בלשון נקבה, הרי זה שייך גם בזכרים וגם בנקבות. ותירץ, שהגמ' סוברת, שעיקר דרך הוא לשון נקבה, וכמו שמדויק לשון הגמ', שאמרה לעיל, ששינוי כאן שלש כי דרך לשון נקבה, ואח"כ אמרו שאשכחן דרך דאיכרי לשון זכר, הרי שבעיקר הוא לשון נקבה, אלא שמצאנו גם בלשון זכר. ולכן היכן שזה שייך גם בזכר וגם בנקבה, אומרים דרך בלשון נקבה, והיכן שהוא שייך רק בזכר, כגון מלחמה שדרכו של איש לעשות מלחמה ולא דרכה של אשה, אמרין בלשון זכר.

אשה במלחמת מצוה

סא. הקשה הגר"י ענגיל בגילוני הש"ס, על מה שאמרין שאין דרכה של אשה לצאת למלחמה, מהמשנה בסוטה (מד:): דאמרין שם שבמלחמת מצוה יוצא חתן מחדרו וכלה מחופתה, וא"כ הפסוק של בדרך אחד וגו', איירי במלחמת מצוה, ומבואר שאף אשה יוצאת למלחמה. ותירץ הרדב"ז (על הרמב"ם מלכים פרק ז הלכה ד) שני תירוצים. א. שיוצאת לבשל וכדו',

ביכורי

דף ב:

החכמה

כה

וכלשונו שם "ואפשר דבמלחמת מצוה הנשים היו מספקות מים ומזון לבעליהן וכן המנהג היום בערביות". ב. שכיון שהחתן יוצא מחדרו למלחמה, הכלה יוצאת מחופתה וחוזרת לביתה, אך לא יוצאת למלחמה.

מפני מה לא אמרה תורה כי תלקח

סב. מפני מה אמרה תורה כי יקח איש אשה ולא כתב כי תלקח אשה לאיש" וכו'. המהרש"ל הגיה "ולא כתב כי תקח אשה לאיש". אך התוס' הרא"ש דחה גיר' זאת, שבדווקא כתבה התורה כן, כדי להשמיע שהקידושין צריכים לבוא ממנו, שהוא הלוקח את האשה, ולא להיפך, וכמו שהגמ' מדייקת מזה לקמן, שהאומר לאשה הריני מקודש לך, לא חלים הקידושין. אלא הגי' המדוייקת היא "ולא כתב כי תלקח אשה לאיש".

ובביאור הקו' מפני מה עדיף לכתוב "כי תלקח" ביארנו בשני אופנים.

א. התוס' ישנים - ביארו דכי תלקח,

משמע שתלוי בדעתה, משא"כ ב "כי יקח" משמע בע"כ, וכמבואר לעיל בגמ'.

ב. המקנה - שהנה בפסוק שם (בפרשת כי תצא, דברים כד פסוק א - ד) כתוב "כי יקח איש אשה" הרי שתלה הדבר באיש, ולאחר מכן כתוב ששלחה בגט "ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר" הרי שתלה הכתוב באשה, שהיתה לאיש אחר. וא"כ גם בתחילה היו צריכים לכתוב "כי תלקח" לתלות הדבר בה, כמו בהמשך.

ומתרצת הגמ', שכיון שזה אבידת האיש, דרכו לחזור אחרי אבדתו, וזה שייך דווקא בזיווג ראשון, ולכן זה מדוייק מאוד, שבתחילה בזיווג ראשון, תלה הכתוב באיש, "כי יקח", ולאחר מכן בזיווג שני, תלה זאת באשה, "והייתה לאיש אחר" ואח"כ כתוב "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה" הרי דחזר ותלה בו, שרוצה שוב להחזיר אבידתו.

גמ' - והא דתנן אתרוג שוה לאילן בג' דרכים ליתני דברים וכו'.

וקצת מיסודות תרומות ומעשרות

קו' הגמ' מדוע באתרוג כתוב דרכים

סג. והא דתנן אתרוג שוה לאילן בג' דרכים וכו'. הוא משנה בביכורים (פרק ב משנה ו) וקו' הגמ' מדוע כתוב

דרכים, ולא דברים. ותי' הגמ' אגב הסיפא, ולירק בדרך אחד וכמו שהגמ' ביארה דדרכו של אתרוג כירק שגדל על כל מים [השקיה תמידית] ולא מסתפק ברוב מים [מי גשמים לחוד].

קצת מיסודות של תרומות ומעשרות

תרומה גדולה

סד. תרומה גדולה היא התרומה הראשונה שמפריש מהפירות. מדאורייתא אין לה שיעור, וכמו שאמרו שחיטה אחת פוטרת את הכרי, אבל חכמים נתנו שיעור, מדרבנן, עין יפה אחד מארבעים, עין רעה אחד משישים, ועין בינונית אחד מחמישים. ואחר ההפרשה. נותנה לכהן, ומצוה עליו לאוכלה בטרה, וצריך שיהיה גם הכהן טהור, וגם התרומה טהורה. ודין התרומה כקדשים, שאסור לבערה ולכלותה ולנהוג בה מנהג ביזיון, כדכתיב "ושמרתם את תרומתי". ובזמן הזה שאין התרומה והכהנים טהורים, דינה כתרומה טמאה שדינה בשריפה [או להשליכה לאשפה בדרך כבוד עטופה בשקית וכדו']. ע"כ אין ענין להפריש השיעור מדבריהם, אלא נוהגים כדין התורה שמפרישין משהו מהפירות ודי בכך.

מעשר ראשון

סה. מעשר ראשון, אחר שהפריש תרומה גדולה [משהו מהפירות], מפריש מעשר ראשון, והוא עשירית מהפירות, לדוגמא אם יש לו 100 תפוחים [אחרי שהפריש תרומה גדולה] צריך להפריש 10 מתוכם למעשר ראשון. המעשר ראשון ניתן ללוי, והרי הוא טבל [שחייבים עליו באכילתו מיתה בידי שמים] עד שיפריש ממנו תרומת מעשר וכדלהלן, ואחר שהפרישו תרומת מעשר, דינו כחולין ומותר לזרים.

וכיום שאין לנו לויים מיוחדים, אלא רק ע"פ חזקה, אין חיוב ליתנה ללויים, משום שהמוציא מחבירו עליו הראיה, והלוי צריך להוכיח שהוא אכן לוי, ולכן אחר שהבעלים מפריש מעשר ראשון, מפריש ממנו תרומת מעשר וכדלהלן, ומשאירו אצלו, ויכול לאוכלה, ולמוכרה, ולעשות בה כרצונו.

תרומת מעשר

סו. תרומת מעשר, הלוי או בעה"ב [וכגון בזמנינו שאין נותנים המעשר ללויים] צריכים להפריש עשירית מהמעשר וליתנה לכהן, ובדוגמא הנ"ל, כשיש לו 10 תפוחים מעשר, צריך להפריש 1 תפוח ולהחיל עליה קדושת תרומת מעשר, וליתנה לכהן. דין התרומת מעשר, כדין תרו"ג המבואר לעיל, שאסורה ליאכל בטומאה, וכל הדינים המבוארים לעיל, אלא שבשונה מתרו"ג שאין לה שיעור, תרו"מ יש לה שיעור וכמו שנתבאר.

מעשר עני

סז. מעשר שני, צריך להפריש מעשר נוסף מהפירות, וזה מתחלק לפי שנים, בשנים א' וב' וכן בשנים ד' וה' שלאחר שמיטה, המעשר הוא מעשר שני, ובשנים ג' וו' הוא מעשר עני, וכמו שיתבאר להלן.

שיעור המעשר שני, הוא עשירית ממה שנשאר, ובדוגמא הנ"ל, הרי נשאר לו 90 תפוחים, א"כ צריך להפריש מתוכם 9 תפוחים למעשר שני.

מעשר שני צריך להעלותם לירושלים ולאוכלם בתוך חומת העיר בטהרה, ובזמן הבית היו שולחים בדרך כלל אחד מבני המשפחה שישהה שם, כדי לאכול את פירות המעשר שני, או פדיונם, וכך היה בכל משפחה תלמידי חכמים, וכמו שכתבו תוס' בב"ב (כא. ד"ה כי מציון) בשם הספרי, על הפסוק "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" "כדרשי" בספרי למען תלמד ליראה וגו' גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד, לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו, והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה, היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה".

פדיון מעשר שני

סח. פדיון מעשר שני - אם הדרך רחוקה וקשה עליו להעלותם כמות שהן לירושלים, יכול לפדות הפירות על מטבע שיש בה צורה [מטבע היצאת], ובכך יוצאים הפירות לחולין, ואח"כ למצוא זמן [עד זמן ביעור מעשרות, שהוא בערב פסח שנת רביעית ושביעית] ולעלות לירושלים, ושם להוציא את הכסף על מאכלים, ולאוכלם בקדושה ובטהרה כדין פירות מעשר שני.

צריך לפדות את הפירות בשוין, אולם בדיעבד גם אם פדו על פחות משוין מועיל, וכגון שפדו פירות בשוין 5 על מטבע בשוין 1. ובזמנינו שאין אנו יכולים לאכול הפירות בטהרה בגבולות ירושלים, אפשר לכתחילה לפדות על פחות משוין.

נמצא שאפשר לפדות על מטבע כגון 5 סך רב של פדיונות מעשר שני, כל פדיון על שוין פרוטה מהמטבע של ה 5. ואחרי שפדו בו את כל הפדיונות עד שהמטבע התמלא, אפשר לחללו על מטבע אחרת בשוין פרוטה, היינו כל המטבע של ה 5 שיש בו הרבה פדיונות, על שוין פרוטה במטבע אחרת, וכך מתפנה המטבע לפדיונות אחרים, וכך חוזר חלילה, עד שמגיע שעת הביעור, שצריך לבער את המטבע, אם ע"י השחתתו ולפוסלו, או להשליכו בעומק הים.

פרוטה חמורה

טז. פרוטה חמורה - אף שאמרנו שאפשר לפדות על פחות משוין, מ"מ א"א לפדות על יותר משוין, כמו כן דין נוסף יש בחילול, שא"א להתפס קדושת מעשר שני על מטבע כשהיא ריקה בפחות משוין פרוטה, נמצא א"כ שהבא לחלל מעשר שני השווים פחות משו"פ, אינו יכול לחלל על מטבע ריקנית, כיון שא"א להתפס קדושה בפחות משו"פ, וא"א גם לחלל ביותר משוין, ע"כ העצה לחלל זאת על מטבע שכבר נתפסה בקדושת מעשר שני, ואז ניתן לחלל את הפחות משו"פ בשוין.

אך כיון שיש דרגות בחיוב מעשרות, שהרי מדאורייתא אין חיוב אלא בדגן תירוש ויצהר, וכל המינים האחרים חיובם רק מדרבנן, ואף בדגן תירוש ויצהר, ישנם אופנים שהחיוב בהם מדרבנן, וא"כ אם חללנו על המטבע

שווי פרוטה מהדרגה הקלה יותר, כשאנו באים לפדות ולחלל דרגה חמורה, אנו דנים כאילו המטבע ריקנית, שהרי ביחס לדרגה החמורה, כאילו אין פה קדושת מעשר שני, וא"א לפדות בפעם הראשונה על יותר משוויו, לכן הנהיגו להתפס בראשונה במטבע שווי פרוטה מהדרגה הכי חמורה, ואז אפשר כבר לחלל את כל המעשר שני אחריו, גם כשהוא פחות משו"פ. וזה הפי' "פרוטה חמורה", וע"כ כשהמטבע מתמלאת וכו"ל, ובאים לחללה על מטבע אחרת, אנו מחללים אותה כולה חוץ מהפרוטה הראשונה שנתפסה בה, שהיא ה'פרוטה החמורה', כדי שנוכל להמשיך ולחלל עליה.

מעשר עני

ע. מעשר עני - כאמור, בשנים ג' וו', המעשר הנוסף [מעבר למעשר ראשון] אינו מעשר שני, אלא מעשר עני, שצריך ליתנו לעניים. ובארנו שבשנות מעשר עני [כמו שנת תשפ"ה] יש לחקלאים יותר נסיונות, כיון שבשנות מעשר שני, אינם מפסידים מהפירות אלא אחוז אחד בלבד, שהוא העשירית מהמעשר ראשון, שהרי את המעשר אינם צריכים ליתן ללוי משום הממע"ה, ואת המעשר מחללים על שווי פרוטה, אך בשנות מעשר עני, צריכים ליתן 10 אחוז מהפירות, שזה סך רב. והוראת הגריש"א זיע"א, שגוף הכשרות הדואג למעשרות, צריך לדאוג שאכן החקלאי יתן את המעשר עני לעניים [אף שלא

מעכב את התרו"מ, שהפירות הותרו בשעת ההפרשה, מ"מ צריך לדאוג גם לנתינה לעניים].

ספק מעשר שני או עני

עא. ספק מעשר שני או מעשר עני - ישנם פירות שיש בהם ספק אם שייכים לשנת מעשר שני או שנת מעשר עני, וכגון פירות הדר שהסתפקו הפוסקים אם נחשב כאתרוג שהולכים בו אחר לקיטה וכדלהלן, או כפירות שהולכים בו אחר חנטה, [וכן באתרוג היוצא משישית לשביעית לשיטת רש"י וכדלהלן באות עז"כ מספק צריך להפריש את שני המעשרות, את המעשר שני יפדו על פרוטה חמורה, ואת המעשר עני צריך ליתנה לעניים (דרך אמונה, הלכות מעשר שני פרק א הלכה ה, ס"ק לה).

[ואף שבדמאי אי"צ ליתנה לעניים, שהמע"ה ושמא הפירות מעושרים כבר, כתבו הפוסקים דזה דווקא בספק במציאות, אבל בספיקא דדינא איך ההלכה, בזה לא אמרינן הממע"ה וצריך ליתנה מספק לעניים].

ביאור נוסח סדר ההפרשה

עב. נוסח סדר ההפרשה - מודפס בסוף הסידורים, סדר הפרשת תרו"מ ע"פ החזו"א, ולפי האמור לעיל, נבארו בקצרה. ונקדים עוד הקדמה קצרה, כיון שבפועל איננו נותנים את המעשרות, [ואף מעשר עני, הרי כשאנו מפרישים בביתנו הוא מספק, וא"צ ליתנה לעני דהמע"ה] אי"צ להפריש ולהבדיל בפועל את המעשרות, אלא אפשר לקבוע להם

ביכורי

דף ב:

החכמה

כט

מקום בארגז הפירות. מלבד את התרו"ג, והתרומת מעשר, שהם אסורים באכילה, וצריך להפרישם בפועל מהפירות. ע"כ יפריש מהפירות אחד ממאה, שהוא יהיה התרומת מעשר, ועוד איזה משהו קטן, שיהיה התרו"ג, ויאמר -

היותר מאחד ממאה שיש כאן הרי הוא תרומה גדולה בצד צפוננו - היינו שלוקח קצת קצת יותר מ 1 אחוז, וקובע מקום לתרומה גדולה, ואומר שבתוך הפרי הזה שבס"ה הוא יותר מאחד ממאה, אז אותו 'יותר' אני קובע לו מקום בצד צפון של הפרי, והוא התרו"ג.

אותו אחד ממאה שיש כאן, ועוד תשעה חלקים כמותו בצד צפוננו של הפירות, הרי הוא מעשר ראשון - עכשיו מפריש 'מעשר ראשון' והוא ה' אחד ממאה' ועוד תשעה חלקים כמותו, שבס"ה זה יוצא עשירית מכל הפירות, אני קובע להם מקום בצד צפון של הפירות, והוא למעשר ראשון.

אותו אחד ממאה שעשיתיו מעשר ראשון, הרי הוא תרומת מעשר - עכשיו אחרי שהפריש את המעשר ראשון, הגיע השלב להפריש את התרומת מעשר, שדינה כתרומה ואסורה לזרים ולטמאים, ומפני כך גם הפריש אותה בפועל, והוא חלק מכל המעשר ראשון, ואת אותו חלק מפריש לתרומת מעשר.

ומעשר שני יהיה בדרום הפירות - עכשיו הוא מפריש את המעשר שני, וקובע להם מקום בצד דרום של הפירות, ועדיין המעשר שני מותר באכילה רק בירושלים ובטהרה.

המעשר שני שבפירות אלו, יהיה מחולל על פרוטה במטבע שיחדתי לחילול מעשר שני ורבעי - כדי להתיר את המעשר שני באכילה, צריך לחללם על מטבע, ע"כ מחללה על מטבע שיחד אותה לצורך כך, או בעצמו, או במטבע שיחדו עבורו בקרן המעשרות [ובנוסף ההפרשה, מוסיפים הוא וחומשו אם צריך להוסיף חומש, לא דברנו מזה, אך הדין הוא שאם הבעלים פודה את המעשר שני, צריך להוסיף חומש, ואם אחר פודה עבורו א"צ להוסיף חומש].

ואם המעשר שני שזה פחות מפרוטה, יהיה מחולל בשוויו במטבע הנזכרת - וכמו שבארנו, שא"א לפדות על יותר משוויו, וע"כ צריך 'מטבע חמורה' שיוכל לפדות על שווי פחות משו"פץ

ואם צריך מעשר עני יהיה המעשר עני בדרומו - בשנים של מעשר עני [כמו שנת תשפ"ה] א"צ לומר אלא את זה, שהרי א"צ להפריש מעשר שני, אבל כיון שישנם פירות שיש עליהם ספק, וכגון פירות הדר, וכמו שנתבאר, מפריש מספק, את שני ההפרשות.

אם יש בין הפירות רבעי, יהא מחולל הוא וחומשו על פרוטה [ואם הוא פחות משו"פ, יהא מחולל על שווין] במטבע הנזכרת - כשיש ספק אם הפירות

בקדושת 'נטע רבעי' דינם כמעשר שני שצריך להעלותם לירושלים בטהרה, או לפדותם על מטבע וכו"ל, וע"כ מספק פודה אותם על המטבע הנזכרת.

ב' חילוקים בין אילנות לירקות

עג. מצינו שני חילוקים עיקריים לענין תרו"מ בין פירות לירקות. א. מה הקובע בו לשנת המעשרות, בפירות הולכים אחר ה'חנטה', והוא לרוב הראשונים שלב פתיחת הפרח ויציאת הפרי. וכל שחנט בשנת מעשר שני, צריך להפריש מעשר שני, אף שבפועל לוקטים אותו מהאילן בשנת מעשר עני [או להיפך] אולם ירקות, אזלינן בתר לקיטה, שבשנה שלקטו אותו מהשדה, הוא ההפרשה שצריך להפריש בו, אם שנת מעשר שני, אזי צריך להפריש מעשר שני, ואם שנת מעשר עני, אזי צריך להפריש מעשר עני.

ב. מתי מתחיל ה'שנה', בירקות הוא בר"ה, היינו א' תשרי, ומה שחנט קודם, שייך לשנה הקודמת, ומה שחנט אחרי ר"ה שייך לשנה החדשה. ובאילנות, הוא ט"ו בשבט, ולדוגמא בשנת תשפ"ה שהיא שנת מעשר עני, כל שחנט עד ט"ו בשבט תשפ"ה, שייך לשנה הקודמת ומפרישין מעשר שני, ומה שחנט עד ט"ו בשבט תשפ"ו שייך לשנת מעשר עני.

רש"י ד"ה בג' דרכים - לענין מה אתרוג כאילן בערלה ורבעי

עד. רד"ה בג' דרכים. ערלה ורבעי נוהג בו כאילן, ולענין שביעית הולכין בפירותיו אחר החנטה כאילן, ולא אחר

הלקיטה כירק. בארנו, שלענין ערלה ורבעי, רש"י מפרש שנוהג בו כאילן, כיון שבירק לא נוהג כלל ערלה ורבעי, אולם לענין שביעית, א"א לפרש כן, כיון שגם בירק נוהג שביעית, ע"כ פירש שהולכים בו אחר חנטה כאילן, ולא אחר לקיטה כירק. ואח"כ בד"ה ולירק וכו', פרש"י שלענין מעשר הרי הוא דומה לירק, שהולכים בו אחר הלקיטה, שהוא הקובע איזה שנה הוא לענין מעשר שני או מעשר עני.

עה. והקשה התוס' רי"ד שעל אף שהולכין אחר לקיטה למעשר כירק, אך מצד שני ר"ה שלו הוא ט"ו בשבט כאילן, וא"כ אף לענין מעשר גופיה הולכין הרי הוא דומה לאילן [שירק שנלקט בתחילת שנת תשפ"ה, מפרישים ממנו מעשר עני, אך אתרוג שנלקט באותו זמן, אף שהולכין בו אחר לקיטה, מ"מ הלא אצלו זה נחשב לשנת מעשר שני, ועדיין הוא המשך לשנת תשפ"ד].

ותי' התורי"ד, שישנם עוד כמה וכמה דברים שהוא שווה לאילן, וכגון לענין כלאי הכרם, שמותר לזרוע אילנות בכרם ליד עצי הגפן, ואילו ירקות אסור, ואתרוג הוא כאילן ואין בו משום כלאים בכרם [וכן הקשו התוס' לקמן ד"ה מה ירק], וכמו כן לענין ברכה, הרי מברכים עליו בורא פרי העץ כאילן, ולא ברכת האדמה כירק. אלא פי' התורי"ד שבאמת לא באנו לומר במה הוא שווה לאילן, אלא במה אזלינן ביה בתר חנטה כאילן, ובמה בתר לקיטה כירק, ואף לענין ערלה ורבעי, אין הפי' כמ"ש כאן

ביכורי

דף ב:

החכמה

לא

רש"י שנוהג בו ערלה ורבעי, אלא הפי' שהולכים בו אחר חנטה להחשיכו כשנה לענין ערלה ורבעי.

וכפי' התורי"ד, כתב ברש"י בר"ה יד: ד"ה אתרוג. וז"ל "לילך אחר חנטה לענין ערלה ורבעי ושביעית". והביאו הריטב"א כאן, וכתב שכן הוא לעיקר.

אתרוג היוצא משישית לשביעית, אם חייב במעשר

עו. והנה יוצא לדינא, שאתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית, אינו קדוש בקדו"ש, שהרי אזלינן ביה בתר חנטה, אך מצד שני לענין מעשרות הקובע בו הוא ה'לקיטה' כירק. ושיטת רש"י בר"ה (טו. ד"ה א"ל אבי, וד"ה תתחייב) שאף שהוא נלקט בשביעית, ושביעית פטורה ממעשרות, זה דווקא בפירות שקדושים בקדו"ש, שהפירות דינם כהפקר, והפקר פטור ממעשרות, אך באתרוג הנ"ל, שאינו קדוש בקדו"ש, הרי הוא חייב במעשרות.

האם יפריש מעשר שני, או מעשר עני

עו. ויש לדון באיזה מעשר הוא חייב, הלא התורה ביארה לנו שבשנים א ב ד ה חייבים במעשר שני, ובשנים ג ו חייבים במעשר עני, אך לא נתבאר לנו מה דין שנה שביעית [כיון שבדר"כ פטור לגמרי ממעשרות]. והבאנו מהמשנה במסכת ידים (פרק ד משנה ג) שנחלקו התנאים לענין ארץ עמון ומואב

שחייבים במעשרות אף בשביעית, אם זה מעשר שני או מעשר עני, ואפשר שנוגע גם לדידן.

ובתורי"ד (ר"ה טו.) כתב שיפרישו מעשר שני. אולם הרמ"א פסק להלכה [יו"ד סי' שלא סעיף יט, לגבי פירות שהגיעו מחו"ל ונגמרה מלאכתן בארץ, שאינם קדושים בקדו"ש, אך חייבים במעשרות]. שיפרישו מעשר עני. ובארנו שיתכן שהסברא, שכשאפשר ללכת אחר לקיטה או אחר חנטה, אזי בירק ואתרוג אזלינן אחר לקיטה, אך כשא"א לילך אחר לקיטה, כיון שהוא שנת השביעית, הולכים אחר חנטה, והוא מעשר עני. ויש מהפוסקים שהחמירו להפריש את שניהם [וכמו שנתבאר באות עא בזה לא אמרינן הממע"ה, דהוא ספיקא דדינא, וצריך מספק ליתנו לעניים].

דעת הרע"ב והתוס' שפטור ממעשרות, ובביאור סברתם

עח. אולם ברע"ב על המשנה בביכורים שם, כתב שאתרוג הנ"ל שחנט בשישית ונלקט בשביעית, פטור ממעשרות, וכן כתבו התוס' בר"ה (יד: ד"ה ולשביעית) בשם הירושלמי.

והוא דבר קשה מסברא, מה הטעם לפטור בהם ממעשרות, הרי אין בהם קדו"ש, וגם אינם הפקר. ולא מצאנו איזה פטור בתורה מעבר לפירות הפקר, ופירות הקדושים בקדו"ש שגם דומים להפקר שיד כולם שווים בה. ובארנו בזה בשני דרכים.

מעשר, לא מסתבר שהתורה חייבה בו. והוכיח את זה החזו"א ממה שהתורה לא פירשה איזה מעשר נוהג בשביעית

ביאור האפיקי ים ור' שמואל

פ. ב. באפיקי ים (חלק ב ס" כה) ובשיעורי רבי שמואל (אות לג) הביאו דרשה מהספרי על הפסוק בפרשת ראה (דברים כו יב) "שנת המעשר - שנה שחייבת במעשר, יצתה שנה שביעית שאינה חייבת במעשר". הרי דיש דרשה חדשה, ששנת השביעית אינה שנת המעשר, ולכך לשיטת התוס' והרע"ב אין האתרוג שנלקט בשביעית, חייב במעשרות [ובארנו שאינה דרשה מוחלטת, ששם מדברים על ביעור מעשרות, ובא לומר שבשנת שביעית מבערים את שנת מעשר עני של שישית, ולא של שביעית, כיון שאינה חייבת במעשרות, אך האפיקי ים ור' שמואל, הבינו בדעת התוס' שדרשו כן מהספרי].

ביאור החזו"א מדוע פטור ממעשרות

עט. א. החזו"א (שביעית סי' ז' ס"ק ט) - חידש חידוש עצום, וז"ל "בדין הוא למפטר הנכנס לשביעית, אף שאין בו קדושת שביעית, דלא אמרה תורה תרו"מ בשנת שביעית בכל אופן, דנהי דעיקר הפטור הוא משום דלא שייך מעשר בפירות שביעית דהפקירא ניהו, מ"מ כיון דיצא מזה שאין שנת השביעית ראויה לגדל פירות, פטרה תורה שנה זו, אף אם ימצא מקרה יחידי כמו אתרוג שישית שנכנס לשביעית. וראיה, מדלא אמרה תורה באיזה מעשר ינהגו בשביעית". עכ"ל.

ביאור דבריו, שאף שאמנם הפטור של מעשר בשביעית הוא משום הפקר, ובדבר שאינו הפקר לכאור' צריך להיות חייב, אך שנת השביעית אינה שנה הראויה לגדל פירות מחוייבים, ולכן אף שיתכן איזה פרי שכן שייך בו

תוס' ד"ה אתרוג

אילנות, ולא דווקא בכרם, וקשה על מאן דתני 'כרם רבעי'. ותי' התוס' בשני אופנים.

שני תירוצי התוס'

פב. א. שלא נחלקו שם, אם שייך רבעי באילנות, דוודאי יתכן שיש תנאים שסוברים להדיא שנוהג, כמו תנא דמתני' שלדעתו נוהג רבעי באתרוג, אלא נחלקו שם איך לגרוס במשניות במס' מעשר שני, כיון שהם 'סתם משנה' שלא התפרש בשם איזה תנא

קו' התוס' על מאן דתני כרם רבעי

פא. וא"ת השתא משמע דרבעי נוהג באתרוג וכו'. הקשו דבגמ' בברכות פליגי אמוראי, בכל מקום דתני רבעי, אם גורסים 'כרם רבעי' ואין רבעי נוהג אלא בכרם לחוד, ולא בשאר אילנות, או שגורסים 'נטע רבעי', וא"כ רבעי נוהג בכל נטיעות של אילנות. והקשו התוס' שהרי מהא שכתב כאן התנא שאתרוג שווה לאילן לענין רבעי, מוכח להדיא שנוהג רבעי אף בשאר

ביכורי

דף ב:

החכמה

לג

הוא, וההלכה כסתם משנה, ונחלקו איך ההלכה, שאם גורסים שם 'כרם רבעי' א"כ ההלכה שאין רבעי נוהג באילנות, משא"כ אם גורסים שם 'נטע רבעי'.

ב. באמת כן נחלקו האם שייך רבעי באילנות, אך גם למי שסובר 'כרם רבעי' מודה שמדרבנן נוהג רבעי אף באילנות, וכל מחלוקתם שם הוא לענין דאורייתא.

הנפק"מ בין התירוצים, לנטע רבעי בחו"ל

פג. והוסיפו התוס' שנפק"מ לדידן בחו"ל, שהרי לתי' הראשון של תוס', למאן דסבר 'כרם רבעי' א"כ כך ההלכה, ולא נוהג ערלה באילנות אף מדרבנן, משא"כ לתי' השני וודאי נוהג עכ"פ מדרבנן. וא"כ יש נפק"מ בחו"ל, שהרי יש הלכה למשה מסיני, שערלה נוהגת בחו"ל, אך יש גם הלכה, שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל, וא"כ לתי' הראשון בתוס', פוסקים להלכה בחו"ל שאין רבעי באילנות, וכדברי המיקל בארץ, משא"כ לתי' השני יש עכ"פ רבעי מדרבנן.

מחלוקת תוס' והרמב"ם ברבעי בחו"ל

פד. ומבואר בתוס' דכרם רבעי בוודאי נוהג בחו"ל, וכל הנידון הוא על 'נטע רבעי'. וברמב"ם (מאכלות אסורות פרק י הלכה טו) הביא דכן הוא דעת הגאונים, אך דחה אותם, וסובר שאין רבעי נוהג כלל בחו"ל. ובארנו את המחלוקת בין תוס' לרמב"ם בשני אופנים.

ביאור ר' חיים במחלוקת של התוס' והרמב"ם

פה. א. בחידושי רבי חיים הלוי ביאר שם, דהנה אף שערלה הוא מהמצוות התלויות בארץ, מ"מ הוא נוהג בחו"ל משום הלכה למשה מסיני, ויש לחקור מה נאמר בהלכה, האם נאמר שפרשת ערלה של התורה נוהגת אף בחו"ל, או שלעולם פרשת ערלה של התורה לא נוהגת בחו"ל, כיון שזה מן המצוות התלויות בארץ, אלא הוא דין חדש מהללמ"מ דיש ערלה בחו"ל, ואינו קשור לפרשת ערלה.

ובה. ביאר את מחלוקת תוס' והרמב"ם, שתוס' סוברים, שההלכה אומרת, שפרשת ערלה נוהגת בחו"ל, וא"כ חלק מהפרשת ערלה הוא דין רבעי, שבשנה הרביעית יש לזה קדושת רבעי, ולכן נוהג רבעי בכרם בחו"ל. אבל הרמב"ם לומד שאינו קשור לפרשת ערלה של התורה, אלא הוא דין חדש מהלכה למשה מסיני, וההלכה נאמרה רק על ערלה ולא על דין רבעי.

ביאור הברכת אברהם במחלוקת הנ"ל

פו. ב. הברכת אברהם חוקר, האם רבעי הוא דין ואיסור חדש, שבשנה הרביעית יש לפירות קדושת רבעי, או שהוא חלק מדיני ערלה, ושם האיסור הוא איסור 'ערלה', אלא שבשלוש שנים הראשונות האיסור הוא חמור מאוד, ואסור באכילה מכל וכל, ואילו בשנה

הרביעית, האיסור קל יותר, ומותר רק בירושלים בטהרה, או ע"י פדיון וחילול.

ובזה ביאר את המחלוקת, שלדעת התוס' שם האיסור הוא 'איסור ערלה' אלא שהוא איסור קל יותר, ולכן אחר שנאמרה ההלכה שערלה נוהג בחו"ל, זה כולל גם את 'רבעי', אבל הרמב"ם לומד שרבעי הוא איסור חדש, וההלכה נאמרה על ערלה ולא על רבעי.

קו' התוס' על רש"י דאזיל בתר לקיטה בירק לשביעית, וביאור כל ענין כל הספיחים אסורים או מותרים.

פז. ומה שפי בקונטרס וכו' משמע מתוך פירושו שבירק אזלינן בתר לקיטה לענין שביעית, ולא דק, דבמס' שביעית דקתני כל הספיחים וכו'. תוס' הקשו והוכיחו דלא כרש"י שלא הולכים בירק אחר לקיטה בשביעית, וכדי להוכיח כן, הקשו סתירה מהמשנה בשביעית, לברייתא המובאת בפסחים, ומתוך תירוצו של הר"ן, מתבאר שלא הולכים אחר לקיטה בירק לענין שביעית.

והסתירה הוא, שבמסכת שביעית שנינו, שכל הספחים מותרים חוץ מספיחי כרוב שאסורים, ואילו בפסחים שנינו להיפך, שכל הספיחים אסורים, חוץ מספיחי כרוב שמותרין. ות' רבינו ניסים, שזה נאמר על שני זמנים שונים, ואף ה'אסור והמותר' אינו אותו איסור והיתר וכמו שיבואר.

כל הספיחים מותרים חוץ מספיחי כרוב

פח. שבמסכת שביעית, מדובר על ירקות שגדלו בשישית ונלקטו בשביעית, שלא נוהג בהם קדו"ש כיון שגדלו בשישית, אך ספיחי כרוב שדרכו לגדל אמהות אמהות, היינו שאינו כשאר ירקות, שזה אותו ירק רק נהיה יותר גדול, אלא דרכו להתווסף עוד עלים ועוד עלים, ולכן העלים החדשים שנוספו על הכרוב נידונים בפני עצמם כירק חדש, והם הרי גדלו בשביעית ואסורים, והאיסור פירוש, שאסורים בסחורה, או באכילה אחר הביעור, כדין פירות הקדושים בקדו"ש [אך קודם הביעור מותרים באכילה, ואדרכא יש מהראשונים שדעתם שיש בזה מצוה ג"כ לאוכלם]. וכיון שאפשר לטעות בדבר, ולקחת עלים חדשים שגדלו בשביעית, ולחשוב שהוא מהעלים הישנים שגדלו בשישית, שקשה להבחין ביניהם, לכן רבנן אסרו את כל הכרוב וקבעו שנוהג בו קדו"ש, וזה הפירוש שכל הספיחים מותרים, כיון שהם גדלו בשישית, אך ספיחי כרוב כיון שהעלים החדשים שבו שגדלו בשביעית, אז כל הכרוב אסור מדרבנן.

כל הספיחים אסורים חוץ מספיחי כרוב

פט. ובברייתא בפסחים, שכתוב להיפך, שכל הספיחים אסורים, חוץ מספיחי כרוב, מדובר על סוף שנת השמיטה, היינו בירקות שגדלו בשביעית, ויצאו לשמינית, והאיסור

וההיתר, אינו להיות קדוש בקדו"ש כמו שבארו במסכת שביעית, אלא הוא איסור ספיחים, וכדעת ר"ע שירקות שגדלו בשביעית [מעצמם] אסורים באיסור אכילה, ודורש כן מהפסוק בפרשת בהר (ויקרא כה כ) "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו" וגו'. ומפני מה צריך לומר "ולא נאסף" הרי זה ברור מעצמו, שכיון שלא זורעים אין להם מה לאסוף, אלא בא ללמד שאף הגדל מעצמו, שהם לא זרעו אותו, אף הוא נאסר באיסור אכילה, משום ספיחים.

אך איסור ספיחים, הוא רק מה שנלקט בשביעית, ואילו הנלקט במוצאי שביעית, מדאורייתא הוא מותר, אלא שרבנן גזרו בו איסור עד שיעשה כיוצא בו משנת השמינית, ומפני הרמאים שלא ילקטו בשביעית, ויאמרו שהוא נלקט בשנה השמינית [אך לחכמים שחולקים על ר"ע וסוברים שספיחים בשביעית אינו מן התורה אלא מדרבנן, לא שייך לגזור ולאסור במוצאי שביעית, דהוא גזירה לגזירה].

ועל שלב הזה, היינו היוצא משנת השביעית לשמינית, כל הספיחים אסורים עד שיעשו כיוצא בהן וכנ"ל, חוץ מספיחי כרוב, שמותרים מיד במוצאי שביעית.

החילוק בין ספיחי כרוב לשאר ספיחים

פה. והטעם לחלק בין ספיחי כרוב להיתרים, משאר ספיחין שאסורים מדרבנן, כתבו התוס' "דהא מינכרא

מילתא ומה שגידל אמהות הרי היא של שביעית ואסור ומה שלא הגיע הרי הוא של מוצאי שביעית ושרי". ונאמרו באחרונים כמה וכמה דרכים בביאור דברי התוס', ואנו בארנו בס"ד ע"פ דרכו של העצמות יוסף, שהוא הפי' הברור יותר בתוס'.

והביאור הוא, שהנה כל שאר הספיחים, מדובר על אותו ירק ממש שיצא משביעית לשמינית, ולכן רבנן אסרו בו עד שיעשה כיוצא בהן, אולם בספיחי כרוב, מדברים על העלים החדשים שיצאו בשמינית, שהרי דרכו לגדל אמהות אמהות, ואנו דנים את עלים אלו בנפרד משאר הכרוב, ואיסור ספיחין הוא רק ביצאו משביעית לשמינית, אך עלים אלו נחשבים ככרוב של שנת השמינית, שכלל לא גזרו בו ספיחין, ואע"פ שחלק מהכרוב אסור וחלק מהכרוב מותר, יש היכר בדבר, ולא חששו שיטעה ויקח מהאסור.

ישוב הסתירה בתוס', אם ניכר ההבדל בין העלים של הכרוב

פו. אלא שכאן יש להקשות תימה גדולה, והקשו כן כל האחרונים. הרי בתחילה לגבי שישית שיצאו לשביעית, כתבו שאין היכר בדבר, ואפשר לטעות ולהחליף בין העלים של שישית לעלים של שביעית, וא"כ איך כתבו כאן בשביעית שיצא לשמינית שיש היכר בדבר, וא"א לטעות ולהחליף ביניהם.

ונאמרו בזה כמה דרכים באחרונים ליישב ולבאר זאת, ואנו בארנו ע"פ המהלך של העצמות יוסף. שבאמת הכרוב גודל במהירות, ובשלב שהעלה החדש שיצא בשמינית, גדל וגמר לעטוף את הכרוב, כבר יש כיוצא בו כרובים [קטנים, אך מוכנים לאכילה] כרובים חדשים לגמרי משמינית, ואז הכרוב כולו שיצא משביעית מותר, כדין שאר ספיחין אחר שנעשה כיוצא בהן. אולם עדיין יש שלב שהעלים החדשים התחילו לעטוף את הכרוב אך לא סיימו, ואז עוד לא נעשה כיוצא בהן, ואף שהם עלים של שמינית, כיון שהם באותו כרוב ממש, ויש מקום לטעות ולהחליף בין העלים, היה ראוי לאסור זאת [וכמו בשיטת שיצא לשביעית] וע"ז כתבו התוס' שמינכרא מילתא, והטעם, שכולם רואים שהעלים האלו קטנים יותר, ולא סיימו לגדול ולעטוף את הכרוב, ולכן עלים שלמים אסורים, שהם משביעית, ועלים לא שלמים, מותרים, שהם משמינית.

ודווקא בתחילת שמיטה, חוששים שיטעו, ויקחו מעלים שגדלו בשביעית, וכבר סיימו לעטוף את הכרוב, והם וודאי קדושים בקדושת שביעית, ובהם אפשר לטעות מהעלים הישנים, משא"כ במוצאי שביעית, שכשהעלים גמרו לעטוף, אין כלל מה לחוש, שבשלב זה כבר נעשה כיוצא בו,

וכשהם לא שלמים, ולא גמרו לעטוף הכרוב, א"כ זה ניכר, ואין מה לטעות ביניהם.

אם גזרו ספיחי כרוב או שאר ספיחים

פז. אבל ספיחי כרוב שאין כיוצא בהן בירקות השדה לא גזרינן בהם משום שאר ספיחים וכו'. כוונתם שהאי דינא שכל הספיחים אסורים חוץ מספיחי כרוב, הוא דעת ר"ש, אבל חכמים שם חולקים עליו ואוסרים אף ספיחי כרוב אטו שאר ספיחים, וע"ז ביארו התוס' דדעת ר"ש דאין טעם לגזור בו, שאין כיוצא בירקות השדה, שכולם זה אותו ירק ממש, משא"כ כאן זה עלים עלים חדשים, וזה הכוונה "אין כיוצא בו בירקות השדה".

ההוכחה שלא אזלינן בירק בתר לקיטה לשביעית

פח. מ"מ ש"מ דלא אזלינן כלל בירק בתר לקיטה וכו'. כל האריכות הנ"ל, לבאר דיני ספיחים, הביאו התוס' כדי להוכיח דלא כשיטת רש"י, שהרי לפי מה שנתבאר כוונת המשנה בשביעית, שכל הספיחים מותרים, בשיטת שנילקטו בשביעית, ומותרים הכוונה שלא נוהג בהם קדו"ש, כיון שגדלו בשיטת, והלא שיטת רש"י שבירק אזלינן לשביעית אחר לקיטה, וא"כ כיון שנילקט בשביעית, מאי איכפת לן שהוא יצא משיטת, הרי לקטו אותו בשמיטה, ודינו להיות קדוש בקדו"ש.

**לדעת התוס', מה הקובע בירק
לשביעית**

פט. וי"ל דנהי דלא אזלינן בתר לקיטה, מ"מ בתר חנטה נמי לא אזלינן, אלא הגדל באיסור אסור בהיתר מותר וכו'. ומכח הוכחת התוס', פי' שאף שלא הולכים בו אחר לקיטה, מ"מ גם אינו כאילן, שבאילן הקובע בו לשביעית הוא החנטה, אך בירק הקובע הוא הזמן שגדל בפועל, ומה שגדל בשביעית אסור, ומה שגדל בשישית או בשמינית מותר. וכיון שזה אותו ירק בעצמו, אזי הדין הוא שהוא בטל ברוב, והולכים בו אחר רוב הגידול, וכשרובו גדל בשביעית, אזי הוא קדוש בקדו"ש, וכשרובו גדל בשישית או בשמינית, אינו קדוש בקדו"ש.

**ביאור החזו"א, מדוע ספיקי שביעית
מותרים בשמינית, הרי רוב גידולם
בשביעית**

צ. ולפי מה שנתבאר, ירק שגדל רובו בשביעית ויצא לשמינית, לדעת רש"י אינו קדוש בקדו"ש כיון שנלקט בשמינית, ואילו לדעת התוס' הוא כן קדוש בקדו"ש, שהרי הולכים אחר רוב הגידול. אלא שיש להקשות, וכן הקשה המהרש"א, שהרי מקודם כתבו התוס' שאיסור ספיקים שבו הוא מדרבנן, כיון שנלקט בשמינית, ומדוע, הרי הולכים

אחר רוב גידול, ומ"ש קדו"ש שהולכים בו לפי רוב הגידול, מאיסור ספיקים [אליבא דר"ע] שהקובע בו הוא הלקיטה.

ותירץ החזו"א (אבן העזר סי' קמח) דאכן שונה איסור ספיקים, שנלמד מהפסוק "הן לא נזרע ולא נאסף" ואסיפה הוא הלקיטה, א"כ הקובע בו הוא הלקיטה, משא"כ עצם קדו"ש, נמדדת לפי רוב גידולו.

**תי' הר"ש על קו' תוס', ומה הביאור
במה שהולכים אחר לקיטה**

צא. והר"ש (שביעית פרק ט משנה א) והתוס' בסוכה (לט. ד"ה ולשביעית) תי' את קו' התוס', דהזמן בירק, הוא 'גמר הגידול', ולכן תמיד הולכים אחר הלקיטה, כיון שבפועל אז גומר לגדול, אך באופנים שנגמר קודם הלקיטה, באמת אין הלקיטה קובעת בו, אלא ה'גמר', והדין של ספיקים שיצאו משישית לשביעית, מדובר שלא הוסיפו כלום בשנה השביעית.

ג' דעות בזמן הקובע בירק לשביעית

צב. לסיכום: הזמן הקובע לקדושת שביעית. באילן, הוא החנטה. ואילו בירק, אמרנו בזה ג' שיטות. א. רש"י - הלקיטה. ב. תוס' - לפי הגידול בפועל, והולכים אחר רוב הגידול. ג. הר"ש והתוס' בסוכה - אחר גמר הגידול, ובדרך כלל זה הלקיטה.



דף ג.

כל מים ורוב מים

צג. רד"ה מפני שדרכו ליגדל וכו'.
ביאור הגמ' ורש"י הוא, שהגמ' בר"ה (יב.) דורשת מהנאמר בפרשת מעשר גורן ויקב', שלימדה אותנו התורה שצריך להיות דומה להם באופיים, וכמו גורן ויקב, שגדלים על רוב מים - היינו מי גשמים לחוד, ואינם צריכים השקיה תמידית, ולמדנו מדרשה (בר"ה יב:) שהקובע בו למעשרות, הוא הבאת שליש, ולכך מתעשר לפי השנה הקודמת, אף כל דבר שגדל על רוב מים, וכמו באילנות הולכים בו אחר השנה הקודמת, והוא ה'חנטה', משא"כ ירקות שגדלים על כל מים, שאינם מסתפקים במי גשמים, אלא צריכים השקיה תמידית, זמן הקובע למעשר הוא ה'לקיטה'.

ביאור הריטב"א בהבאת שליש וחנטה

צד. ולביאור הענין, מדוע בזה חנטה ובזה לקיטה, וכן הטעם לדמות הבאת שליש לחנטה, הבאנו מהריטב"א בר"ה (יב:) שתמיד הולכים אחר עיקר

גמר הפרי, ובאילן משעת החנטה, קיבל כל צרכו מהגשמים, ומעתה הפרי נגמר מכח הגזע והשרף שבאילן, ולכן נחשב כאילו נגמר בחנטה, וכן בתבואה גמר גידולו וצריכתו מהמים, הוא בהבאת שליש, ומכאן ואילך מממשיך לגדול מכח מה שכבר ינק וגדל מקודם, ולכן מספיק להם רוב מים, משא"כ ירקות, גדלים כל הזמן מכח המים, וגמר גידולם, הוא ב'גמר' היינו הלקיטה, ומטעם זה גם לא מספיק להם מי גשמים, אלא כל הזמן צריכים השקיה תדיר.

קו' רש"י דחיוב מעשרות באילנות וירקות מדרבנן

צה. בא"ד - ואע"ג דמעשר דידהו דרבנן הוא, אסמכוהו אקראי. הוקשה לרש"י איך יתכן לדרוש דרשה הנ"ל להגדיר זמן הקובע באילנות וירקות למעשרות, הרי כל חיובם הוא רק מדרבנן, דמדאורייתא אין חיוב בתרו"מ אלא בדגן תירוש ויצהר. ותי' דאה"נ והתורה רק רימזה את הדרשה למתי שרבנן יתקנו זאת, והוא אסמכתא בעלמא.

תוס' ד"ה מה ירק וכו'

דעת התוס' דהדרשה קאי על
שביעית

צו. תוד"ה מה ירק וכו'. ור"י פי' אם אינו ענין למעשר, תנהו ענין לשביעית וכו'. תוס' לא ניחא להו לומר כרש"י שכל הדרשה הוא אסמכתא, שא"כ יוצא שעיקר הדרשה לא נוגע כלל לפי שרבנן תקנו חובת מעשרות באילנות וירקות.

ע"כ פירש ר"י, שעיקר הדרשה נאמרה לענין שביעית, ואף שהפסוקים נאמרו במעשר, מ"מ אם אינו ענין למעשר תנהו ענין לשביעית. וכשבאו רבנן ותקנו חובת מעשרות בכל המינים, תקנו כעין אותו דרשה, שהקובע הוא כל מים, ורוב מים, וכו"ל.

הוכחת התוס' דירק בשביעית
מדאורייתא

צו. וה"ה בירקות דהוו דאורייתא מסתמא ככל דבר שהוא אוכל ונשמר כדתנן במס' שביעית כלל אמרו בשביעית וכו'. תוס' באו להוכיח מזה, ששביעית נוהגת בירק מדאורייתא. והקשו בביהמ"ד מה הראיה, אולי יש בו שביעית אך הוא מדרבנן. והקשה כן בעצמות יוסף, והוסיף להקשות, שאף במעשר עצמו, אמרינן בתחילת מסכת מעשרות, "כלל אמרו במעשר, כל שהוא אוכל ונשמר וגידוליו מן הארץ חייב

במעשר". הרי שאמרינן אותו כלל במעשר, ושם הוא וודאי דרבנן, וא"כ מה הראיה שבשביעית הוא דאורייתא.

ותי' העצמו"י, דבמעשר הכל מדרבנן, לכן אפשר לכלול זה באותו כלל, אבל בשביעית, אילנות זה וודאי דאורייתא, ואם נאמר שירק זה מדרבנן, א"א לכלול אותם יחד באותו כלל, אילנות וירקות.

איך באתרוג אזלינן בתר חנטה, הרי
לשיטת התוס' הקביעות לשביעית
בכל מים ורוב מים

צח. וקשה דהרי אתרוג שגדל על כל מים כדאיתא בשמעתין ואפ"ה אמרינן דשוה לאילן לענין שביעית לילך בתר חנטה. הקשו דאם עיקר הדרשה נאמרה לענין שביעית, א"כ מדוע באמת אתרוג הולכים בו אחר חנטה, הרי הוא גדל על כל מים כירק. ותי' בשני אופנים.

אזלינן בתר חנטה לחומרא

צט. א. שבאמת אתרוג דינו כירק, ומתני' דאמרינן שהוא כאילן לילך בו אחר חנטה, היינו אף אחר חנטה ולחומרא, ולפ"ז אתרוג שנלקט בשמינית, לרש"י הרי הוא קדוש בקדו"ש מדינא, כיון שחנט בשביעית, ולתוס' הוא רק מחומרא, כיון שמעיקר הדין לא אזלינן בו בתר חנטה [והטעם שהחמירו בו בארנו, כיון שכל האילנות נוהג בהם שביעית, לא רצו לחלק בהם].

מדוע לא אמרנו דאיתרוג כירק שאחר הלקיטה

ק. והקשו המהרש"א והרש"ש, א"כ מדוע אומרים שהולכים בו אחר חנטה, הרי באותו מידה הולכים בו אחר לקיטה כירק, וכך הוא גם מעיקר הדין. והניח הרש"ש בצע"ג.

ותי' המהרש"א ע"פ מה שכתבו בתוס' למעלה, שאף בירק לא הולכים אחר לקיטה, אלא אחר רוב גידול, והרי אמרנו בשם התוס' רי"ד וכ"כ התוס' בהמשך, שלא באנו לומר במה הוא דומה לאילן, ובמה לירק, אלא במה הולכים אחר חנטה כאילן, ובמה אחר לקיטה כירק, ומעתה מובן מאוד, למה לא אומרים שהולכים בו לענין שביעית אחר לקיטה כירק, שהרי באמת לא הולכים בו אחר לקיטה, אלא אחר רוב גידול, אך אחר חנטה אכן כן הולכים בו לחומרא.

תי' השני בתוס', שאיתרוג כאילן לשביעית

קא. ב. עוד תי' התוס', שאכן כן, איתרוג גדל על כל מים, אך מ"מ לא מצינו בתורה שהשוו אותו לירק [ומה שלמעשה הוא כירק, זה רק מדרבנן], ולכל דיניו הרי הוא כאילן, א"כ הדרשה ללמוד שבכל מים לא הולכים אחר חנטה [אלא רוב גידול וכתוס' לעיל] מעמידים זאת רק על ירק. ורק חכמים שתקנו חיוב תרו"מ בכל המינים, הלכו באתרוג כירק משום שגדל על כל מים.

וכמו שבארנו ע"פ הריטב"א באות צד שהמודד למעשרות הוא זמן 'גמר הגידול', שבעודו מחובר אינו שייך עדיין למעשרות, ובירק ואיתרוג הוא נגמר, כשגומר לקבל השקיה, היינו בלקיטה, משא"כ כאילן הוא בחנטה, ובתבואה הוא זמן הבאת שליש.

ביאור היות אלם, בשני התיאורים של התוס'

קב. ובבאור המחלוקת בין שני התי' של תוס', הבאנו מהיות אלם (ס"י לד ס"ק יט) שחוקר, האם הדרשה של כל מים ורוב מים, זה באמת תלוי בזה, היינו שאם זה רוב מים תלוי בחנטה, ואם זה כל מים לא. או שלא תלוי בזה, אלא כל מים ורוב מים, הוא המאפיין של אילנות וירקות, שאילן גדל על רוב מים, וירק על כל מים, ובעצם הדרשה באה לחלק בין אילנות וירקות.

והתי' הראשון בתוס', סובר שבאמת תלוי בדווקא בכל מים ורוב מים, ואיתרוג שגדל על כל מים, מדינא הוא כירק, ורק לחומרא אזלינן בו בתר חנטה, אבל התי' הב' בתוס', סובר שעיקר החילוק הוא בין אילן לירק, והמאפיין בדר"כ הוא כל מים ורוב מים, ואף אם ימצא אילן שהוא כל מים, סו"ס התורה השוותה אותו לכל דבר כאילן, ולכן אזלינן ביה בתר חנטה.

בקו' הראשונים שיש עוד דברים שאיתרוג שזה לאילן

קג. וא"ת אמאי לא חשיב שהאיתרוג שזה לאילן לכלאים וכו'. ובארנו קו' זו באות עה, מהתוס' רי"ד, ותי'

ביכורי

דף ג.

החכמה

מא

התוס' כמו שכתב באמת ברש"י בר"ה שאומרים כאן דברים שהולכים אחר חנטה, ואחר לקיטה.

למה תוס' לא תירצו בפאה וביכורים, שאינו תלוי בחנטה ולקיטה

קד. וא"ת אמאי לא חשיב ששוה לירק בשני דרכים כגון לענין פיאה וכו'. וי"ל כיון דאיכא אלנות טובא וכו', ומהאי טעמא נמי לא קאמר שוה לירק לענין ביכורים וכו'. הקשה המהרש"א אמאי דיכלו לתרץ כמ"ש מקודם, שבאנו לומר עניני חנטה ולקיטה. ותי' שאה"נ, אלא כתבו שבלא"ה אינו קשה, דיש עוד הרבה אילנות שאין בהם ביכורים.

ונראה במהרש"א שלא הוקשה לו, אלא רק לגבי ביכורים, ולא למה שהקשו התוס' בפאה, ובארנו שיתכן, שכיון שהטעם לפטור אתרוג מפאה, הוא שאין לקיטתו כאחת, אז סו"ס הוא גם ענין לקיטה, ולכן שיך לומר זאת, ודווקא בביכורים הקשה כן.

קה. ובתוס' הרא"ש שינה קצת את הסדר, והוא הרבה יותר מרווח, שבתחילה הקשה מפאה וביכורים, ותי' כתוס', ואז הקשה מכלאים, וע"ז תי' כתוס' שבאים לומר עניני חנטה ולקיטה, ובזה באמת מיושב גם הקושיות הקודמות.

גמ', והא דתנן כוי יש בו דרכים וכו'

מהו כוי

קו. תוד"ה לא לחיה וכו'. בברייתא בחולין (דף פ.) נשנו ג' דעות מהו כוי, א. איל הבר. ב. יצור הנולד מתיש הבא על הצביה. ג. בריה בפני עצמו. ובמשנה בביכורים דאמרינן יש בו דרכים שוה לחיה וכו', מבואר שהוא ספק חיה ספק בהמה, כמבואר כאן ברש"י. ומעתה למ"ד בחולין שהוא איל הבר, וודאי לא מתאים עם המשנה בחולין, שלשיטתו הוא בוודאי חיה [כמ"ש התוס' בחולין שם]. וא"כ לכאור' המשנה מתאימה, או למ"ד שהוא בריה בפני עצמה, או כמ"ד שהוא תיש הבא על הצבי.

והקשו התוס' שלמ"ד שהוא בריה בפני עצמה, אפי' אם הוא וודאי חיה, או וודאי בהמה, אסור בהרבעה עם מין אחר, ואינו משום 'ספק חיה ספק בהמה'. ותי' התוס' דאין הכי נמי, והמשנה מתאימה רק למ"ד שהוא נולד מתיש הבא על הצביה, שבעצם דינו כצביה שהיא האם, ומסתפקים אם חוששים גם לזרע האב שהוא תיש, ואסור בצביה. ומעתה הוא באמת ספק חיה - היינו צבי. ולכן אסור בהרבעה עם בהמה - היינו תיש. וכן הוא ספק בהמה - היינו תיש. ואסור בהרבעה עם חיה - צבי.

[אם] זאת יצויין, שהדין הנשנה בביכורים, שיש בו שוה לחיה ויש שוה לבהמה וכו', נכון גם למ"ד בריה בפני עצמו, שהוא באמת ספק, אך בהרבעה אין האיסור מפני שהוא ספק, אלא מפני שהוא מין אחר].

והרשב"א יישב זאת גם למ"ד בריה בפני עצמה, שכוי הוא

דומה לעז, וגם דומה לצבי [שצבי ותיש דומים זה לזה]. ולכן אם היה ברור שזה חיה, היה מותר בהרבעה עם צבי, שהוא מאותו 'משפחה', והרי הוא כעז מדברי ועז ישובי שמותרים בהרבעה זה עם זה, וכן אם היה ברור שהוא 'בהמה' היה מותר בתיש, ורק משום שהוא ספק, אסור בהרבעה.

גמ', אלא כל היבא דאיכא פלוגתא תני דרכים וכו'

ג' ביאורים בראשונים בפי' פלוגתא

כיון שהוא זכות ולא חובה, ולכן אינו יכול לחזור בו.

קז. רד"ה דאיכא פלוגתא וכו'. בארנו מהראשונים בשלושה דרכים מה כוונת הגמ' פלוגתא.

ב. הראשונים [רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, תוס' הרא"ש] הקשו, שמצינו בעוד מקומות שיש מה למעט, וכתוב דברים ולא דרכים, כיון שהמיעוט הוא מחמת שתני מנינא, ולא משום 'דרכים' [והביאו כמה דוגמאות א. עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, ולא יותר. ב. בעשרה מאמרות נברא העולם ולא יותר. ג. על ג' דברים העולם עומד. ד. שבעה דברים בחכם]. וע"כ פי' שפלוגתא, היינו 'חילוק', שדבר ששייך לומר בו שבזה דינו כך ובזה דינו אחרת, תני דרכים, והוא מתרץ את אתרוג [ומשום כך אומרים 'אלא', שהוא חזרה מהתי' הקודם של אתרוג], וכוי, וגט שחרור. אבל מתני' דהאשה נקנית בג' דרכים, וכן בז' דרכים בודקים את הזב, צריך לתי' שתי' הגמ' לעיל.

ג. התוס' רא"ש ביאר בשם הר"ח. שכל משנה שיש שם מחלוקת אומרים 'דרכים', ובקידושין יש מחלוקת בשיעור

א. רש"י - שכל מקום שיש לחלק ולמעט מתוכו משהו אחר, שאין דינו כן, תני לשון 'דרך'. ומתאים הלשון שאומרת הגמ' "אלא" שעתה אי"צ את כל התי' לעיל, שבזה מתורצים כל הה' קושיות של הגמ' בדרכים ודברים. א - במתני' דהאשה נקנית בשלושה דרכים. ממעט שבאלו נקנת ולא בחופה וחליפין. ב - זב נבדק בז' דרכים, שסיבה אחרת לא מחשיבה שהזיבה לאונסו. ג - אתרוג שוה לאילן בג' דרכים, וממעט לענין מעשר שאינו כאילן. ד - כוי שוה לחיה שטעון כיסוי הדם, ובדברים אחרים אינו כחיה. ה - גט שחרור שוה לגט אשה לענין בפני נכתב, וממעטים האומר לשליח ליתן גט עבור העבד או האשה, שבזה אינו כגט,

ביכורי

דף ג.

החכמה

מג

קידושי כסף, בין ב"ש וב"ה, וכן בכל המשניות כמ"ש שם התוס' הרא"ש.

והערנו שלפ"ז לא כ"כ מובן מה הגמ' אומרת דייקא נמי ר"א אומר

אתרוג שוה לאילן לכל דבר, הרי סו"ס הוא במחלוקת, ודחקנו שאולי רק בדין השנוי בסתמא, אמרינן כן, שאם יש בו אח"כ מחלוקת אומרים 'דרכים'.

מנינא דרישא למעוטי חופה וכו'.

מדוע רש"י פי' באופן שאביה מסרה לחופה

קח. רד"ה למעוט חופה. שאם מסרה לו אביה וכו'. הקשה הפנ"י, מדוע רש"י לא ביאר באופן פשוט, שעשה

באשה חופה ע"מ לקדשה, ותי' שהמקור לחופה [בנישואין] מבואר בכתובות, שהוא מהפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה" שמדבר באופן שהאב קידש את בתו, ולכך פי' רש"י באותו אופן.

קנין חליפין וקנין סודר

מהו קנין חליפין וסודר

קט. הנה קנין חליפין בעצם הוא קנין שמחליפים בין שני מוצרים, ולדגומא אם לראובן יש סוס, ולשמעון חמור, ומעונינים להחליף אחד את השני, א"צ לעשות כל אחד קנין בנפרד, אלא מחליפים, וכשמעון משך את הסוס, נקנה מיידית החמור לראובן. חליפין זה - מוגדר בראשונים, כ'חליפין שוה בשוה', והיינו, שגם אם זה לא באמת שוה כך, אבל הם יכולים להחליט שזה עסקה נכונה, שזה שוה כמו זה, וכך מתקיים הקנין חליפין.

וישנה הרחבה לקנין חליפין, והוא 'קנין סודר', והיינו, שבאופנים שרוצה להקנות חפץ כל שהוא לחבירו, במתנה או במכר, ואינו מחליף איתו שום דבר כנגד זה, יש עצה להשתמש ב'קנין חליפין', שהלוקח מביא למוכר סודר או כל חפץ אחד, ונחשב להם כאילו

מחליפים את הדבר הנקנה בסודר. נמצא שהשתמשו בקנין של חליפין ע"י סודר, כדי לקנות משהו שלא באמת מתחלף.

והמקור של כל זה הוא במגילת רות (פרק ד פסוק ז) שבועז עשה קנין סודר עם הפלוני כדי לגאול את נחלת מחלון, כמ"ש שם "וזאת לפנים בישראל, על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר, שלף איש נעלו ונתן לרעהו" וגו'. ודיני חליפין התבארו בהרחבה במסכת ב"מ, פרק הזהב. ושם (דף מז.) מבואר ברש"י ותוס', דילפינן לשני סוגי חליפין אלו, היינו 'חליפין' ו'סודר', מזה הכתוב.

אם מחוייב להחזיר את הסודר למקנה

קי. קנין סודר הוגדר בגמ' (נדרים מח:) כ"קני ע"מ להקנות", והוא לפי מה שנתבאר שקנין סודר, הוא בא להשתמש

ב'קנין חליפין' ע"י יצירת תחליף לחפץ לצורך הקנין, א"כ אין לו באמת ענין בסודר, וכל כולו רק כדי להקנות על ידו את החפץ.

ונחלקו הראשונים, אם מחוייב להשיב את הסודר בחזרה, הר"ן
בנדרים (מט.) ויסוד המחלוקת הוא בביאור דברי הגמ' שם מח: כתב דאם תפיס לא מיתפס, היינו שמחוייב להחזיר את הסודר למקנה, דאל"כ אלא יכול לעכב זאת אצלו, מדוע חליפין לא יועיל בקידושי אשה, מ"ש מקנין כסף שמועיל בשו"כ, אלא וודאי שצריכה להחזיר למקנה, ובזה הוא חלוק מקנין כסף.

אולם דעת התוס' (קידושין ו: ד"ה מתנה)
מבואר, דאם תפיס מיתפס, שכתבו שם, שמתנה ע"מ להחזיר, דמיא לחליפין, כיון שבדרך כלל מחזירים את הסודר למקנה, אך באמת אין מחוייבים להחזיר. הרי לפנינו מחלוקת ראשונים, אם יכול לתפוס את הסודר ולא להחזירו.

קיא. ובדעת הר"ן, הקשה ר' אלחנן (קובץ שיעורים אות ז) שא"כ החסרון בחליפין שזה לא נשאר אצלה, ובגמ' מבואר שהוא חסרון אחר, מצד שפחות משו"פ גנאי הוא לה.

ותי' שצ"ל כדעת הרשב"א שצריך את שני הסברות יחד, וסברת הרשב"א יבואר בעז"ה להלן אות קיז

בטעם שרש"י פי' דווקא על סודר

קיב. רד"ה חליפין. קנין סודר. והטעם שרש"י כתב שהנידון כאן הוא בקנין סודר, ולא בחליפין רגילים, דהיינו שזה בשוה. נתבאר באחרונים בב' דרכים.

א. ר' נחום (ספר זכרון אהל חייא, עמוד תתע"ה). ביאר שבחליפין רגילים, בוודאי האשה לא מתקדשת, שכן הקנין נעשה באופן שהחפץ שזה כמו החפץ השני, והרי כבר בארנו שלאשה אין שווי, ולא שייך לשער אותו בשווי, ולהחליף אותה בחפץ כל שהוא, ורק 'קנין סודר' שאינו החלפה אמיתית, אלא רק לצורך הקנין, בזה יש הו"א שיועיל לקדש בחליפין.

ב. הגרנ"ט (סי' צב) - שחליפין שזה בשוה, הוא ממש כקידושי כסף, שבשניהם מקבלת משהו בתמורה [ויתבאר מזה להלן באריכות], ובוודאי יחולו הקידושין, ורק קנין סודר, שאינו נשאר אצלה אלא חוזר למוכר, שונה מקנין כסף, וא"א לקדש בו [ותליא בפלוג' הראשונים הנ"ל אם תפיס מיתפס].

ג' נקודות ברש"י בקנין חליפין באשה

קיג. רד"ה לא מיקניא נפשה וכו'. יש ג' נקודות ברש"י. א. שפחות משו"פ הוא גנאי לאשה. ב. שלכך בטיל לה תורת חליפין בקידושין, גם באופן שהוא שו"פ. ג. מה שסיים רש"י "עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין".

ובנקודה הב' שכתב רש"י שלכך בטל תורת חליפין בקידושין, צריך לבאר מהו הסברא בזה, הרי פחות משו"פ הוא גנאי, ופרוטה אינו גנאי, א"כ שיחולו קידושין חליפין בשו"פ.

ובנקודה הג' שכתב רש"י עד דיהיב לה וכו', תמה הרש"ש על האריכות יתר בלשון רש"י, ויותר מתאים לכתוב כמ"ש בר"ן [על הרי"ף] "עד דיהיב לה הכלי לשום כסף". ובעז"ה נבאר בהמשך את דברי רש"י.

המהלך של רש"י בסוגיא

קיד. תוד"ה ואשה וכו'. שיטת רש"י בסוגיא, שמהגז"ש "קיתה קיתה" משדה עפרון, אנו משווים קניני אשה לקניני שדה, והקנינים שמועילים בשדה מועילים גם באשה, ומשום כך אפשר ללמוד שאפשר לקדש בחליפין, כמו שאפשר לקנות שדה בחליפין. אך כיון שהוא מועיל גם בפחות משו"פ והוא גנאי לאשה, לכך אין קידושין בחליפין. והזכרנו חמשה שאלות על שיטת רש"י, ד' בתוס', ושאלה נוספת בשם הרשב"א.

קו' התוס', והרשב"א על שיטת רש"י

א. שאם הטעם בפחות משו"פ, משום גנאי לאשה, א"כ אשה שפשטה ידה והסכימה לקבל קידושין בפחות משו"פ, מדוע לא יחולו הקידושין.

ותי' בתוס' הרא"ש, שבטלה דעתה לרוב הנשים שגנאי הוא להן, וכע"ז כתב כאן בתוס' ר"י הזקן וז"ל "הלכך אע"פ שהיא רוצה להתקדש בפחות משו"פ אין הקידושין כלום, והפקיעו תורת חליפין בקידושי אשה".

ב. דלקמן ביאר ר' זירא טעמם של ב"ש שקידושין דווקא בדינר, שכן אשה מקפדת ע"ע ולא מסכימה בפחות מזה. ומקשים שם, שא"כ בנתיה דר' ינאי שמקפידות ע"ע ולא מוכנות בפחות מתרקבא דדינרא, האם ישתנה הדין ולא יחולו קידושין עד תרקבא דדינרא. ומעתה אם הטעם בחליפין בפחות משו"פ הוא משום גנאי, הגמ' יכולה לשאול גם פה שבנתיה דר' ינאי מקפידות עד תרקבא דדינרא.

והתקשנו בביאור הקו', שהרי שם בדף יא, באמת אמרין דלב"ש חלים קידושין בשווי דינר, ומקשינן שבבנתיה דר' ינאי צריך להיות שאינה מקודשת עד תרקבא דדינרא. אך כאן בחליפין, אין מה לשאול, שבאמת חליפין לא חל בשום שיעור, שבטלו לגמרי תורת חליפין.

ובארו התלמידים שיחיו. שכוונת התוס' להקשות על 'קידושי כסף', שעד עכשיו סברנו שרק לב"ש אנו מתחשבים בקפידתה, ולכן צריך דווקא דינר, משא"כ לב"ה תלוי בשיעור כסף, והוא מתחיל בפרוטה. אך אחר שחליפין אנו כן אומרים את הסברא של 'גנאי' בפחות משו"פ, א"כ אף בקנין כסף בבנתיה דר' ינאי נאמר שהוא גנאי ולא יחולו עד שיהיה שווי תרקבא דדינרא.

ותי' בתוס' הרא"ש, שלב"ש הוא ענין חשיבות, ואינו חשוב עד דינר או תרקבא דדינרא, אך לב"ה א"צ חשיבות, אלא רק שלא יהיה גנאי ובזיון, וכל יותר מפרוטה כבר אינו בזיון.

ג. אם ילפינן קניני אשה משדה, א"כ שיהיה אפשר לקדש אשה בחזקה, כמו שמועיל בשדה.

ותי' הרשב"א דלא שייך חזקה באשה, כיון שאין גופה קנוי, אלא הוא קנין איסור לחוד, וכמו שנתבאר לעיל. ד. לקמן בגמ' אמרינן שטר מגלן שאפשר לקדש בו, ומדוע לא נלמד מגז"ש דקידוש קידוש קניני שדה.

ותי' הרשב"א, דמעיקרא חשבנו להשוות קניני אשה לשדה, אך אחר שראינו שאינם דומים, שהרי בשדה מועיל חליפין ולא באשה, א"כ אין הגז"ש אלא לענין קידושי כסף לחוד [ובזה מתיישב גם הקו' מחזקה].

ה. הרשב"א [וכן שאר הראשונים] הקשה מפני מה לא יחולו קידושים בחליפין שו"פ, הרי בזה אין גנאי, ומה ביאור דברי רש"י שכתב שבטלו לגמרי תורת חליפין בקידושים.

המהלך של תוס' בסוגיא

קטו. לכן נראה לר"ת דגרסינן וכו'. שיטת התוס' בסוגיין, שמעולם לא חשבנו ללמוד קניני אשה משדה, וכל הגז"ש של קידוש קידוש, הוא רק לבאר מהו הפי' של 'קידוש', שאיך לוקחים אשה - ע"כ כסף, כמו שלקחת השדה הוא בכסף. וע"כ לא שייך ללמוד כלל חזקה ושטר בקידושים משדה. ורק חליפין ס"ד שבמקום שהוא שו"פ, הרי הוא כקנין כסף, ובכלל קידוש דקרא, ודוחה הגמ' שכיון שחליפין מועיל בפחות משו"פ, א"כ בהכרח שאינו מדין

כסף, שהרי אשה לא מקניא בכסף בפחות משו"פ [ולפ"ז ביאור הגמ' ואשה בפחות משו"פ לא מקניא - היינו בכסף, משא"כ לרש"י הוא על חליפין].

והוספנו לבאר מהריטב"א, שבהו"א חשבנו שחליפין הוא תולדה של כסף, וא"כ יועיל משום קידוש דקרא, ובמסקנא אמרינן שהוא 'אב' אחר, ולא תולדה של כסף.

קטז. נמצא שלפי רש"י לומדים בגז"ש קניני אשה משדה, ולכך לא משנה שחליפין הוא קנין שונה מכסף, ולכן צריך את הסברא שזה גנאי לאשה, ולא מתקדשת בחליפין, אולם לתוס' אינו קשור לגנאי שלה, שאין אנו לומדים אלא קידושי כסף, ולמסקנא חליפין אינו בכלל כסף.

וצריך לבאר מה ההו"א של הגמ', הרי ידענו שחליפין מועילים בפחות משו"פ, וכמו שתוס' דקדקו לומר שההו"א שיועיל הוא רק במקרה ששו"פ, א"כ מה השתנה בין ההו"א למסקנא של הגמ'.

החידוש של הרשב"א בהבנת קנין חליפין

קיו. וכדי לבאר את הדברים, נקדים את התי' של הרשב"א, שהנה הרשב"א הקשה על רש"י מדוע לא יועיל חליפין בשו"פ, שאינו גנאי לה. ונעתיק כאן את תירוצו.

"זו אינה קושיא, דכיון דעיקר חליפין אפילו בפחות משו"פ איתנהו, כי עביד להו בכלי שוה מנה לא ייפה כחו

מכח כלי שאינו שו"פ, דשם חליפין חד הוא, דבשלמא אי חליפין לא נתנו לחזרה הוה אמרין כי יהיב לה פחות משו"פ לא מקניא נפשה אבל כי יהיב לה שו"פ מקניא נפשה וא"נ אי עיקר חליפין ליתנהו כלל בפחות משו"פ הוינן אמרין כיון דקניה חשובה היא מקניא בה נפשה, אבל השתא דקי"ל דחליפין קני ע"מ להקנות הוא ולא דידה ניהו, אפילו כי יהיב לה חליפין שוה מנה מאי הוי הא מ"מ לאו בגופן היא נקנית אלא בדינן ודינן אפילו בפחות משו"פ אית' וכיון שדין חליפין אית' בפחות משו"פ לא חשיבא לה וגנאי הוא לה להקנות עצמה בקנייה פחותה כזאת שעיקרה בפחות משו"פ".

ביאור דבריו, שאם הסודר נשאר אצל האשה, א"כ יש משמעות לשוויו, אם פרוטה או יותר, אך כיון שבכל מקרה הוא חוזר בחזרה, אין הקנין חל משום השווי של הדבר, אלא "בדין חליפין" ואין בזה נפק"מ לשווי של הדבר, וכין שכך, גנאי לאשה להתקדש בקנין כזה שמועיל גם בפחות משו"פ. עכת"ד.

סודר, הוא קנין כנגד קנין

ק"ח. ובסייעתא דשמיא נבאר את הדברים יותר, מבואר ברשב"א שיש הבדל מהותי בין קנין חליפין לקנין כסף, שבכסף הוא נקנה בגוף הדבר, ובחליפין הוא נקנה בדינו, ומהו "דין חליפין". שהנה בכסף, הוא ניתן כתמורה לחפץ, וא"כ אנו מעונינים בשווי של הכסף, משא"כ חליפין, הרי

נתבאר שהקנין סודר הוא רק להשתמש בקנין של חליפין, ומהות הקנין הוא "קנין כנגד קנין" [ומזכיר במעט קנין אגב] שכנגד מה שאנו עושים קנין בזה הסודר, כך חל הקנין בחפץ הנקנה.

ויסוד הדברים מבואר לקמן במאירי (דף ו: ד"ה אע"פ שבכל) וז"ל "והדבר דומה לקונה בחליפין שסתם חליפין המוכר שהוא הקונה הסודר מחזירו לבעליו, שלא היתה הכונה אלא שכשם שהלוקח מקנה לו סודר זה בלב שלם ובגמר דעת, כך הוא מקנה לו אותו שדה".

והרחבנו לבאר, שיסוד קנינים ביאר החזו"א שהוא להראות על גמירות דעתו להקנות, וזהו היסוד של קנין סיטומתא המבואר בב"מ (עד). וזה מה שכתב המאירי שקנין חליפין, אין הקנין חל בגוף הסודר, אלא רק הוא מבטא את גמירות דעתם, שכמו שעושים קנין בזה הסודר, כך חל הקנין בחפץ הנקנה.

מדוע חליפין לא צריך שו"פ, וביאור הסובר שחליפין בכליו של מקנה

ק"ט. ומעתה זה ההבנה שחליפין מועילים גם בפחות משו"פ, כי באמת אין ענינו בשווי של הדבר, אלא אני רק צריך איזה חפץ לעשות בו קנין, וכל קנינו הוא בשביל להקנות משהו אחר, ולזה גם פחות משו"פ מועיל.

ובזה גם מובן סברת המ"ד בב"מ שקנין סודר נעשה בכליו של מקנה, שבאמת אינו נקנה בחליפי החפץ, אלא

בקנין שעושים בסודר, שכנגדו נקנה החפץ לקונה, ולזה מועיל גם סודר של המקנה [אך להלכה הוא דווקא בכליו של קונה].

ביאור הגנאי לאשה בכלי שיש בו שו"פ

קכ. ובזה ביאר הרשב"א את סברת רש"י, שכיון שהיא ניקנת בקנין שעושים בסודר, ולזה מועיל גם פחות משו"פ, גנאי לאשה להתקדש בכזה סוג קנין. ואם היה הדין שתפס מיתפס, א"כ היא מקודשת בשווי של הדבר, [ולא בקנין שעושים בו], וכשהוא שו"פ יחולו בו קידושין, שעכשיו אינו גנאי. וכמו כן, אם לא היה מועיל בפחות משו"פ, אינו גנאי להתקדש בקנין שעושים בסודר, אך אחר שמועיל גם בפחות משו"פ, אף שמתקדשת בפועל בסודר ששו"פ, מ"מ הרי הוא משום הקנין שנעשה בו, וכיון שלקנין אין משמעות אם יש בו שו"פ, קנין כזה הוא גנאי לה, ובטלו תורת קידושי חליפין באשה.

הביאור לתוס' בהו"א והמסקנא של הגמ'

קכא. ועתה נבוא לבאר סברת התוס'. הנה מבואר דעת הרשב"א [והר"ן בנדרים] שהחסרון של חליפין בגלל שהסודר חוזר בחזרה, וכמו שנתבאר שמחמת זה מוכח, שהקנין לא נעשה בשווי של הדבר, אלא בקנין שעושים בו. אולם אם לא מחזירים את הסודר, אנו אומרים שהקנין מכח השוויות של החפץ.

ואף התוס' מסיכמים שזהו קנין סודר, אלא שחלוקים בפרט אחד, שלר"ן ולרשב"א, אם הסודר נשאר אצל המוכר, בהכרח שהוא קנין בשווי של הדבר, וכקנין כסף, ובזה חולקים התוס', שאמנם זה נשאר אצלו, כי סו"ס עשו ע"ז קנין, אך קנין השדה והחפץ, הוא כנגד הקנין שנעשה בסודר, ולא בשוויו.

וזה ההסבר בהו"א ובמסקנא של הגמ', שבתחילה סברה הגמ', שאמנם חליפין מועילים בפחות משו"פ, אך אינו קנין אחר, והרי הוא תולדה של כסף [כהגדרת הריטב"א] שמקודשת בשווי של הדבר, אלא שיש בו איזה קולא, שמועיל גם בפחות משו"פ. ולמסקנא אמרינן שבוודאי ממה שמועיל בפחות משו"פ, בהכרח שאין הקנין חל מחמת השווי של החפץ, אלא מחמת הקנין שנעשה בו, א"כ הוא קנין שונה לגמרי מכסף, וא"א ללמוד אותו מקיחה קיחה משדה עפרון.

ביאור מש"כ רש"י "עד דיהיב לה בתורת קנין או קיחה או קידושין"

קכב. ועל יסוד זה הנתבאר בראשונים, ניתן ליישב את קושיית הרש"י על רש"י (לעיל אות קיג) מפני מה האריך לכתוב "עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין", והיה לו לקצר ולכתוב כמ"ש הר"ן עד דיהיב לה משום כסף.

והוא, שבדברי רש"י משמע שס"ל כדעת התוס' שאי תפס מיתפס, וכל החילוק בין חליפין לכסף, הוא בלשון, אם אומר כך או כך, ולמה

שנתבאר החילוק הוא בתורת הקנין, אם הוא כנגד השוויות של הסודר, או כנגד הקנין הנעשה בסודר, והוא באמת "שני תורות", ולכן דקדק רש"י לכתוב, שבכל לשון שאומר, הוא תמיד כנגד שוויות החפץ, ומדין קידושי שו"כ, לבד מכשאומר לשון 'חליפין' שאז הקנין נעשה כנגד הקנין שבסודר, וזהו הוא גנאי לאשה [והרשב"א ביאר כן, משום שצריכה להחזיר את הסודר, אולם באמת הרשב"א שם לא יישב את רש"י בעצמו, אלא רק את גירסת רש"י שתלוי בגנאי האשה, ורש"י עצמו אפשר שהביאור כדברינו].

אולם הר"ן לשיטתו, שחליפין אי תפיס לא מיתפס, וצריכה להחזיר את הסודר, ולכך כתב "עד דיהיב לה משום כסף" שאז משתנה הדין שהסודר נשאר ברשותה.

סיכום מחלוקת הראשונים

קבג. לסיכום: בארנו דעת הראשונים, שקנין סודר, פועל, בכך שמקשרים ותולים את דין החפץ הנקנה בסודר, וכשנעשה קנין בסודר, הוא גמירות דעת שנקנה גם החפץ המדובר.

ולדעת הר"ן, רשב"א, מאירי, הוא מפני שהסודר חוזר לבעליו, ולכך בהכרח לא נקנית בשוויות של הדבר, אלא בקנין הנעשה בו, ולשיטתם לכאור' בחליפין שוה בשוה, שהוא נשאר אצל המוכר, יועיל מדין השוויות של הדבר, ואף בקידושין כה"ג יחולו הקידושין.

ולדעת רש"י ותוס', הוא אף אם לא צריך להחזיר את הסודר, שלעולם הקנין חל מחמת הקנין הנעשה

בסודר, ולכך לא צריך שיהיה שו"פ, ומה שלא צריך להחזיר את הסודר, כי סו"ס עשו בו קנין, אך אינו כנגד השוויות של הסודר.

סיכום מחלוקת רש"י ותוס' בסוגית חליפין

קכד. ולדעת תוס' בהו"א של הגמ' סברנו שהוא כן בשוויות של הדבר, ולכך בזמן ששו"פ אפשר לקדש בו, והוא בכלל קיחה דקרא, ומסיק שאינו כן, אלא תמיד הוא כנגד הקנין הנעשה בו.

ולדעת רש"י, אף בהו"א למדנו שהוא קנין בפני עצמו, ואינו שייך לכסף, אלא שלדעתו אפשר ללמוד קניני אשה מקניני שדה, ורק בגלל שגנאי הוא לה, לכך לא חל בה קידושין בחליפין.

המהלך של התוס' רי"ד בסוגיא

קכה. אמנם שיטה נוספת הוא דעת התוס' רי"ד. שהקשה מדוע באמת לא יחולו קידושין בסודר שו"פ, הרי כיון שיכולה לתפוס את זה, א"כ מ"ש מקידושי כסף. ותי' שבאמת אם מקדשה בסודר יחולו הקידושין, והכא מדובר שמקדשה במנה, ונותן לו סודר כנגד זה, שיחול הקידושין ויהיה חייב לה מנה.

הרי מבואר דעתו, שסובר כדעת הר"ן הרשב"א והמאירי, שאם זה לא צריכה להחזיר הסודר, א"כ הקנין הוא בשוויות של הדבר, ולדעתו באמת לא צריך להחזיר, ובוודאי יחולו הקידושין, ובהכרח שכאן הוא מקדשה במנה, ועושה ע"ז קנין סודר.

ביאור האבנ"מ ע"פ הסמ"ע בהגדרת קנין כסף

קכו. והאחרונים התקשו בביאור דבריו, דסו"ס יהיה הדין בזה כמו באחד שמקדשה במנה ונתן לה בינתיים פרוטה, שהדין הוא שהרי היא מקודשת וישלים (לקמן ז.) ואף כאן ייחשב כאילו קידשה במנה וסודר, שבינתיים חלים הקידושין.

ותי' האבנ"מ (סי' כט ס"ק ב) ע"פ מה שנתבאר המחלוקת של הסמ"ע והט"ז מהו קנין כסף, אם כסף שוויות או כסף קנין, ונתבאר שהנפק"מ ביניהם, הוא באופן שמוכר החפץ במנה, ונותן פרוטה נוספת בשביל הקנין, שלסמ"ע לא קונה, כיון שכסף זה אינו השוויות והתמורה של החפץ, ולט"ז יחול הקנין.

וביאר האבנ"מ, שהתוס' רי"ד סובר כדעת הסמ"ע, ולכך כיון שסיכמו שהתמורה לקידושין הוא המנה שיביא לה, א"א לעשות קידושי כסף, במטבע נוספת, ולכך לא חלים הקידושין בסודר.

החילוק בין חליפין שו"פ, לשטר שו"פ

קכו. בתוס' שם. "ואימא ה"נ שתקנה אשה בחליפין כשיש באותם חליפין שו"פ כעין כסף דקרא, טפי משטר שיש בו שו"פ, דא"צ שישוה השטר פרוטה כדאמרינן בגיטין, כתבו על איסורי הנאה כשר" וכו'.

ביאור דבריהם, שההו"א בגמ' שכשיש בחליפין שו"פ יחול מדין כסף, אולם בשטר שהגמ' לקמן דורשת לזה דרשה שאפשר לקדש בשטר, אין הו"א שיועיל מדין כסף [כשיש בו שו"פ]. כיון שאין צריך בו שו"פ שהרי כתבו על איסורי הנאה כשר.

ודבריהם מוקשים, מה הבדל בין חליפין לשטר, בשניהם א"צ שו"פ, ובכל זאת ס"ד שבמקרה שיש שו"פ יחול החליפין מדין כסף, א"כ אף בשטר נאמר כן. וביאר ר' אלחנן (קוב"ש אות ט) שעיקר דבריהם להוכיח ממה שאפשר לכותבו על איסורי הנאה, שאין לו שוויות כלל, ובהכרח שקנין שטר, אינו כלל משם הקלף, אלא משום האותיות שבו, משא"כ חליפין אפשר שהוא מצד השווי של הסודר, וכשיהיה בו שו"פ יועיל מדין כסף.



דף ג:

**מניינא דסיפא, למעוטי חליצה, סד"א תיתי בק"ו מיבמה וכו',
קמ"ל ואימא ה"נ, אמר קרא ספר כריתות ספר כורתה ואין דבר
אחר כורתה**

יציאת אשה בחליצה

**קו' התוס' דנדרוש את הק"ו באמה
העבריה וש"כ**

קכח. מנינא דסיפא למעוטי חליצה
וכו', ספר כריתות, ספר כורתה
ואין דבר אחר כורתה. וביאר הר"ן
שהיה אפשר לכתוב ספר לחוד, וכריתות
מיותר, ובא ללמדנו שדווקא ספר
כורתה.

קל. תוס' ד"ה ואין דבר אחר וכו'.
בארנו את דברי התוס', שהנה יש
כמה סוגי נשים שיש בהם 'יציאות'. א.
יבמה. ב. אשה מבעלה. ג. אמה
העבריה. ד. שפחה כנענית.

ואף שיוצאת גם במיתה, וא"כ זה לא
מדוייק שרק ספר כורתה, ביאר
התוס' ר"י הזקן, שהמיעוט הוא בדברים
שנעשים בין הבעל לאשה, שזה רק
בגט, אך מיתה משמיה קא מקנו לה.

והגמ' רוצה ללמוד ק"ו באשה מיבמה,
שמה יבמה שאינה יוצאת בגט
יוצאת בחליצה, אשה שיוצאת בגט ק"ו
שתצא בחליצה, אלא שיש מיעוט
מ'ספר כריתות'.

קכט. ואילולא הדרשה, אזי באמת אשה
תוכל לצאת בחליצה, ויש
להקשות שהרי בחליצה יש גם 'חובת
'קריאה', שאומרת "ככה יעשה לאיש
אשר לא יבנה את בית אחיו" (דברים כה
ט) וזה לא שייך בגירושין, ואמנם באמת
אין הקריאה לעיכובא, אך צריך להיות
ראוי לקריאה [ומדין כל שאינו ראוי לבילה
בילה מעכבת בן ואילם שאינו יכול לדבר
חליצתו פסולה. ותי' הברכת אברהם,
שזה יהיה קריאה מענינא דגירושין.
היינו שחכמים היו קובעים נוסח
מתאים.

אלא שאותו ק"ו בדיוק, אפשר לומר
בכל נשים הנ"ל, שגם אמה
העבריה, ושפחה, יוצאות בגט, ונלמד
בהם ק"ו שיוצאות אף בחליצה, ובהם
אין את המיעוט של "ספר כריתות". ותי'
התוס', שא"א ללמוד בהם ק"ו, ששפחה
יש פירכא, שכן אינה יוצאת במיתה
האדון, ואשה ושפחה יוכיחו בהצד
השוה על אמה, שלא עושים את הק"ו,
וכמו שנבאר.

שפחה - יש פירכא על הק"ו, מה
ליבמה שיוצאת במיתה היבם,
ולכך יוצאת בחליצה, תאמר בשפחה
שאינה יוצאת במיתה אדון, ולכך אינה
יוצאת בחליצה.

לשפחה שאינה יוצאה במיתת האדון, אשה שיוצאת במיתת הבעל תוכיח, אלא הצד השווה ביניהם שיש ק"ו ולא דורשים אותו, אף אמה לא דורשים את הק"ו.

קו' המהרש"א מדוע לא נדרוש ק"ו מיציאת שנים סימנים ויובל

קלא. והנה אמה העבריה יש בה עוד כמה יציאות, שיוצאה אחר שש שנים, וביובל, ובסימני נערות. והקשה המהרש"א שנעשה ק"ו חדש, מה יבמה שאינה יוצאת בשש ויובל וסימנים, יוצאת בחליצה, אמה שיוצאת באלו אינו דין שתצא בחליצה. ותי' ששמה אינו ק"ו טוב, שאפשר שיש איזה פירכא, וקו' התוס' הוא רק שנעשה את אותו ק"ו של הגמ' [וכמו שמדויק לשון התוס' "מהאי ק"ו גופיה"] גם באמה העבריה.

אמה העבריה - יוצאת במיתת אדון, וא"כ אין בה פירכא הנ"ל, וכתבו התוס' דלכא' אפשר לעשות 'יוכיח' מאשה, שגם שייך בה את הק"ו, ואעפ"כ מיעטה קרא מחליצה, וה"ה לאמה, ודחו התוס', שמה לאשה שכן אינה יוצאה בכסף, תאמר באמה שיוצאת בכסף, שמא בה כן נדרוש את הק"ו מיבמה.

וכתבו דנעשה יוכיח משפחה, שיוצאת בכסף, ואעפ"כ לא דורשים בה הק"ו ליציאה בחליצה, ודחו התוס', דמה לשפחה שאינה יוצאת במיתת האדון, אך אמה שיוצאת במיתה, אולי כן נדרוש בה הק"ו.

ע"כ כתבו התוס', שנעשה 'יוכיח' מאשה ושפחה יחד בהצד השווה, שכשנפרוך מה לאשה שאינה יוצאה בכסף, שפחה שיוצאת בכסף תוכיח, מה

בכסף מנ"ל ותו הא דתנן האב זכאי בבתו בקדושיה בכסף בשטר ובביאה, וכו'

קידושין בעודה נערה". ומבואר שזכאי בבתו לקדשה בביאה, הוא למוסרה בע"כ, שהוא השולט והמחליט על הקידושין. ודעת התוס' לא כן, וכמו שנבאר.

ובתוס' ד"ה האב זכאי בבתו. "מפרש בירושלמי שיש לו זכות בביאה שנותנין לו שכר לקדש בביאה". והוא מבואר יותר בריטב"א, שלשון "האב זכאי בבתו" משמע שיש לו איזה זכות ממונית, והוקשה לירושלמי, שאכן בכסף ושטר, זוכה במשהו, אך בביאה

קו' הגמ' בכסף מנלן, ותו וכו'

קלב. מנלן דמיקניא בכסף וכסף דאבוה הוא. ברא"ה ביאר שיש כאן ג' שאלות. א. מנלן שאפשר לקדש אשה בכסף. ב. מנלן שאביה קונה אותה בכסף. ג. מנלן דכסף דאבוה, שאפשר שהוא לבת המתקדשת.

זכאות האב בבתו בקידושי ביאה

קלג. רש"י ד"ה זכאי בבתו. "שהכסף יהיה שלו, והוא מקבל השטר, והוא מוסרה לביאה על כרחיה לשם

איזה זכות ממון יש בו, ומשני שנותנין לו שכר לקדש בביאה, וז"ל הריטב"א "פירוש וקמ"ל דכי היכי דזכי נמי ליה רחמנא לאב כסף קדושין גופייהו זכי ליה נמי מאי דאתי מחמתייהו".

הזכאות בקידושי שטר

קלד. ומבואר בירושלמי, שקידושי שטר ניחא שנחשב לזכאות ממונית. וכתב שם המפרש על הירושלמי, משום דזוכה בו לצור ע"פ צלוחיתו. והקשה ר' אלחנן בקובץ שיעורים (אות יג) שלפי מה שכתב הקצוה"ח שאין צריך לזכות בשטר הקידושין, א"כ מה זכיה שייך לאב. ותי' דבאמת תליא במחלוקת הבבלי והירושלמי, שדעת הבבלי שאפשר לכתוב שטר על איסורי הנאה [וכמבואר לעיל בתוס' ג. ד"ה ואשה], הרי שאין צריך לזכות בשטר הקידושין, אך דעת הירושלמי שא"א לכתוב על איסורי הנאה, שצריך זכיה, א"כ נחשב זכות לאב שיש לו את השטר לצור ע"פ צלוחיתו.

קלד. אולם בתוס' הרא"ש אחר שהביא דברי הירושלמי כתב "ואגב כסף וביאה תני זכאי, ומיהו לפום גמ' דידן קרי זכות שיש לו כח לקבל קידושיה". משמע שאכן שטר אין בו תורת זכיה, ואגב ביאה תני זכאי בשטר [ועוד מבואר בדבריו, שאכן זה רק לפי הירושלמי, אך לבבלי עצם מה שיש לו כח לקבל קידושיה, הוא מחשיבו לזכות שיש לו בביתו, וכמו שנראה בדברי רש"י].

וביאר הברכת שמואל (סי' ג) שהנה מצינו שני סוגי נתינות שאדם נותן משהו לשני, א. נתינה משלו לחבירו, שנותן איזה שהוא חפץ השייך לו לחבירו. ב. נתינת משהו שאינו שייך לו, וכגון תרומה לכהן. שאמנם הוא הנותן, אך לא נותן משהו שלו, אלא מה ששייך לשבט הכהונה, וכל מה שיש לבעלים, הוא רק הזכות למי ליתן זאת, וקרוי בלשון חז"ל 'טובת הנאה'.

וכשנותן משהו ששייך לו, אזי יכול לקצוץ ע"ז כל סכום שחפץ, ואם נותן לו את החפץ, ע"מ שיביא לו אח"כ אלף זהובים, אכן מתחייב לו באלף זהובים. משא"כ כשנותן לו דבר, שאין לו בזה אלא רק טובת הנאה, אין לו בעלות לקצוץ ולחייב את השני, ויכול אח"כ לומר לו ששיטה בו, ואינו מעוניין להביא לו את האלף זוז [ורק טכנית, יכול לא ליתן את התרומה עד שיביא לו את סך הנ"ל].

וביאר מרן הגרב"ד זיע"א, שזה ביאור דברי הירושלמי והריטב"א שקמ"ל מתני', שאינו זכאי רק בקידושין

אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא ויצאה חנם אין כסף אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב ואימא לדידה וכו'

ואימא לדידה

קלו. בשלב זה הגמ' דורשת מהפסוק הנכתב באמה העבריה שיוצאת בסימני נערות, בחנם בלא כסף, ו"אין כסף" מיותר, ובא ללמדנו שביציאה אחרת יש כסף, והוא ביציאה שיוצאת מהאב ע"י קידושין. ומקשינן, "ואימא לדידה", שאף שאכן אפשר ללמוד שיש בקידושי הנערה כסף, אך יתכן שהיא זכאית בכסף, ומנא לן שכסף דאבוה.

קלו. ונחלקו האחרונים בהבנת שאלת הגמ', האבנ"מ (סי' כז ס"ק ג) למד שקו' הגמ', מנא לן שכסף הקידושין לאביה, אך הקידושין עצמם וודאי אביה עושה זאת, וכמו שהביאה הגמ' את הפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה". אך האבני נזר למד שבשלב זה, קו' הגמ' הוא גם על הקידושין עצמם, וגם על הכסף מנא לן דאביה ולא היא נותבאר מזה בהמשך באות קס].

הכי השתא אביה מקבל קידושיה וכו'

קלח. ופי' רש"י "אפשר שעל חנם זכהו הכתוב בקבלת קידושיה". ומבואר בדבריו שזה סברא פשוטה, שהתורה זכתה לו הקידושין משום הרווח ממון שבזה, והוא כסף הקידושין. וקצת צ"ב מהו הסברא בזה.

קלט. ובריטב"א ביאר באופן אחר, דמה שאביה מקבל קידושיה, אפשר לבאר זאת בשני פנים, א. שהוא עושה

זאת עבורה, וכאילו הוא שלוחה, ב. שהוא הבעלים עליה לקדשה, ואינו משום שליחות דידה. ואם הוא משום שליחות, א"כ יתכן שאכן הוא המקדש, אך הכסף שייך לבת, אך אם הוא משום בעלותו עליה, אין סברא שהיא תקח את הכסף, שהכסף מגיע למי שבעלים על הדבר.

וביאר הריטב"א שזה כוונת הגמ', שכיון שהוא יכול לקדשה בע"כ ושלא מדעתה, לא יתכן שהוא משום שליחות, דלא מצינו דבר כזה שהוא שליח שלה בע"כ ונגד רצונה, ובהכרח שהוא בעלים עליה לענין קידושין, ולכן הכסף שלו ונהער בשיעורי ר' שמואל, שאף שמצינו שמקבל את גיטה בע"כ, אף ששם הוא בוודאי מדין שליחות, לא קשיא, דשאני גירושין שאפשר לגרשה בע"כ, ולכן גם נעשה שליח לגרשה בע"כ, משא"כ בקידושין].

ואימא ה"מ קטנה דלית לה יד וכו'

קמ. קו' הגמ' [לפי המהלך של רש"י בסוגיא]. שאולי דווקא קטנה יכול האב לקדשה, וממילא הכסף שלו, אך נערה שיש לה יד לקדש עצמה, שמא אין אביה יכול לקדשה, אלא היא תקדש עצמה, והכסף יהיה שלה.

קמא. והקשה התוס' הרא"ש, שמגלן שאכן, יכול לקגש ביתו נערה, ואולי אין האב יכול לקדשה, ותי' א.

שסתמא דמתני' "האב זכאי בבתו בקידושיה" משמע בין קטנה ובין נערה. ב. דמתני' היא לקמן פרק שני, האיש מקדש את בתו כשהיא נערה בו ובשלוחו.

קמב. והקשה רש"י (ד"ה ואימא ה"מ) דהפסוק של את בתי נתתי, איירי במוציא ש"ר, וכתוב שם "ונתנו לאבי הנערה כי הוציא שם רע" וגו'. הרי להדיא שמדובר אף בנערה. ותי' דאכן עכשיו כשהוציא ש"ר הוא אחר הנישואין שכבר עבר זמן והיא נערה, אך הקידושין אפשר שהיו בעודה קטנה.

ה"נ בהפרת נדרים הוא דכתיב, וכ"ת נילף מיניה ממונא מאיסורא לא ילפינן

קמוג. והקשה התוס' הרא"ש, שאם אפשר ללמוד קידושין מהפרת נדרים, א"כ גם מעשה ידיה נלמד, ולמה צריך את הפסוק של "לאמה", ותי' שבאמת זה כוונת הגמ', וכ"ת נילף מיניה, א"כ מדוע צריך פסוק במעשה ידים, אלא מוכרח שא"א ללמוד ממונא מאיסורא, וה"ה לענין קידושין.

מדוע לא נלמד רק את חלק ה'איסור'

קמוד. והקשו התוס' בכתובות (מו: ד"ה ממונא) דאפשר ללמוד קידושין מגדרים, רק את החלק של האיסור, והוא שאביה רשאי לקדשה, ושוב נדע שכסף לאביה מסברא, השתא אביה מקבל קידושיה וכו'. ותירצו התוס', שלא לומדים איסורא דאית ביה ממונא, מאיסורא דלית ביה ממונא.

קמזה. ובפשטות כוונתם שתלוי בזה שאלת ה'ממון', למי הולך כסף הקידושין, ואם נלמד את האיסור, מיד זה יכריח לנו את הדין מסברא גם לחלק ה'ממון', ולא ילפינן כן מאיסורא גרידא. והקשה הגרעק"א דא"כ נלמד קידושי ביאה שהאב רשאי לקדשה, שהוא איסורא לחוד, ושוב נלמד גם קידושי כסף ושטר, דהוקשו הוויות להדדי, שכל הקידושין דינם שווה.

[והקשו בביהמ"ד, שגם שכיון שנלמד מזה ממילא קידושי כסף שהוא ממונא, למה לא נחשיב זאת לאיסורא דאית ביה ממונא. ותירצנו, שכנראה אם נלמד מסברא, נחשב שתלוי בו ממון, משא"כ אם זה בלימוד מהיקש, שהוקשו כל הקידושין להדדי, זה נחשב לימוד נפרד, ולא נחשב האיסור בשביל זה איסורא דאית ביה ממונא].

קמוז. ובשיעורי ר' שמואל (אות מו) התקשה בהבנת קו' רעק"א, דהרי למדנו בתוס' והירושלמי נוכחו שנתבאר באות קלג] דגם בביאה יש לו זכאות ממונית, שנותנין לו שכר ביאה, וכמו שבארנו מהברכ"ש, שזה נחשב שלו וכמונו, וא"כ מה הרווח בקידושי ביאה, גם זה איסורא דאית ביה ממונא. וביאר הגר"ש, שאפשר ללמוד רק שהאב יכול לקדשה בביאה, אך בלי החלק של שכר ביאה, וכגון שמקדשה מדעתה [שבפועל אם זה תלוי בו, א"כ יכול לקצוץ שכר ע"ז ונחשב לזכאות ממונית אף כשלא קצץ בפועל, ומוכרחים לומר, שנלמד שיכול לקדשה בביאה אך מדעתה שהרי הוא כשלוחה, אלא שתלוי גם בדעתו, והוא עושה

את המעשה מכוחה]. וזה נחשב איסור לבד, ושפיר הקשה רעק"א שנלמד קידושי ביאה את החלק של האיסור, וממילא הוקשו כל ההוייות להדדי.

[אלא שהקשו בביהמ"ד, שא"כ הוא מקדשה בתור שליח שלה, וגם כשנקיש קידושי כסף לביאה, הוא באותו אופן, שהוא מקדשה כאילו הוא שלוחה, ומנ"ל שכסף דאביה, הרי גם קידושי כסף נלמד באותו אופן שעושה מדעתה, וכשלוחה, ושמא אף הכסף שלה, ולא שייך פה סברת הגמ' אביה מקבל קידושיה ואיהי תשקול כספא. וצ"ע].

קמז. ובקה"י (סי' ד) תי' את קושיית רעק"א, שאין כוונת התוס' שם שהוא איסורא דאית ביה ממונא, משום ה'כסף קידושין', אלא עצם הזכאות לקדש את ביתו, נחשב כזכות שיש בה ממש, וכלשון רש"י שהאב זכאי למוסרה לביאה, נחשב כזכות. ולכן אין הבדל איזה קידושין זה אם ביאה או כסף, בשניהם נחשב כמשהו ממוני, והוא איסורא דאית ביה ממונא.

וכ"ת נילף מבושת ופגם, שאני בושת ופגם דאביה שייך בגזויהו

קמח. קו' הגמ' דאולי נלמד שקידושיה לאביה, ממה שבושת ופגם שייך לאביה. ובתי' הגמ' יש שני ביאורים.

א. רש"י ביאר שיש סברא ליתן לו את הבושת ופגם, שהרי בידו לעשות כן, למוסרה בעד סך כסף למנוול ומוכה שחין, ועכשיו כיון שאנסה או שפיתה

אותה, אין עליה קופצין, ואינו יכול לקבל עליה סך זה, אז אנו מחשיבים כאילו מסר זאת לאותו מנוול שאנסה, ולכן נותן לאב את הבושת ופגם.

ב. הראשונים כאן גרסו "שאני בושת ופגם דאביה נמי אית ליה צערא". והביאור שלא רק הבת מתביישת ונפגמת, אלא גם האב, לכן סברא ליתן זאת לאב.

והקשה הרמב"ן בכתובות שם, שא"כ אם היא בת למשפחת טובים ועשירים, שיש להם בושת יותר גדול, וכי יתנו יותר בושת ופגם, ואם החיוב מחמת שהוא הוא המתבייש, יצטרכו ליתן יותר, ואין הדין כן. ועוד הקשה שאף שהאב מתבייש, הרי גם הבת מתביישת, ויתחלקו בדמי הבושת. ותי' הרמב"ן, שבאמת הוא דינא דקרא שהבושת ופגם לאביה, ומה שהגמ' אומרת הוא פירכא לחוד, שסו"ס א"א ללמוד מזה לקידושין, שאפשר שהתורה זיכתה לו רק מפני שגם הוא שייך בזה, משא"כ כסף קידושין.

אלא מסתברא דכי קא ממעט, יציאה דכוותה קא ממעט

קמט. ולמסקנת הגמ' לומדים אכן מקרא דויצאה חנם, שאין כסף לאדון זה [אמה העבריה] אבל יש כסף לאדון אחר, ומה שהקשו לעיל "ואימא לדידה" תירצה הגמ', שמסתברא שהוא דומה ליציאה דאמה, וכמו באמה אם היה כסף, זה היה לאדון, אף כאן שיש כסף הוא לאדון שיוצאת ממנו שהוא האב.

קנ. והקשנו שעדיין אפשר להקשות, ואימא ה"מ קטנה, כמו שהגמ' הקשתה מקודם. ותירצו בני החבורה, א. שויצאה חניס מדובר על זמן נערות [ואכן זהו שיטת ר"ח ביציאה דכוותה, כמבואר בתוס' ד"ה יציאה]. ב. שלקטנות לא צריך פסוק, שאפשר ללמוד זאת מאת ביתי נתתי, וע"כ שהוא לנערות.

מנלן שהאב זכאי בקידושיה, אולי זה רק בכסף הקידושין

קנא. והתקשו התוס' בכתובות (שם ד"ה יציאה דכוותה). דמויצאה חניס אנו למדים שהכסף הולך לאבא, אך מנלן שהוא גם עושה את הקידושין. ותי' שגם פה יש סברא, שלא יתכן שהיא מקדשת את עצמה, והכסף יהיה של האבא, ודומה לסברא של הגמ' לעיל, שאם אביה מקבל הקידושין, לא יתכן שהיא תטול את כסף הקידושין.

קנב. והקשה הגרעק"א בכתובות שם, דזה לא דומה שהסברא של הגמ', הוא שאין סיבה שאם האב עושה את הקידושין הכסף יהיה של הבת, אך הפוך, בוודאי יש סברא בזה, וכמו מעשה ידים של הנערה, שהיא עובדת והאבא זוכה בכל מה שהיא מרוויחה, ה"ה בקידושין, היא המתקדשת, והאבא זוכה ברווח שלה.

קנג. ותי' הגרש"ש (כתובות סי' סד) ע"פ מה שייסד בהבנת הסמ"ע בקנין כסף, שהוא 'כסף החוזר', היינו שהמקבל מתחייב תמורה לכסף, ובמקום להיות בע"ח, הוא מקנה את

החפץ. וממילא אם נאמר שהיא המתקדשת בקידושי כסף, והאב זוכה ממנה, כיון שהכסף לא נשאר אצלה, אינה מתחייבת בתמורה, כיון שאין לה בכסף כלום, והאבא הוא זה שמתחייב בתמורה, וכיון שכך, זהו הסברא של התוס' בכתובות, שאין אביה מקבל הכסף, אין שום היתכנות שיחול הקנין כסף של הקידושין על ידה, אלא על ידי האבא.

קנד. והקה"י (סי' ד) מיישב, שכיון שלומדים מויצאה חניס, שהוא יציאה דומה ליציאת אמה העבריה מהאדון, אז כמו שם, אם היה כסף זה היה ישירות לאדון, אף בקידושין, הוא ישירות לאבא, ואם זכייתו הוא מדין מעשה ידים, זה עובר דרך הבת [גם אם לא בפועל, אך בסיבות זה נחשב כאילו הגיע קודם לבת], ואינו יציאה דכוותה.

קנה. והגרעק"א שם, כתב מהלך חדש ליישב את קו' התוס', שאחר שלומדים מויצאה חניס, שהכסף של האב, א"כ ניתן ללמוד שהאב מקדשה, מהפרת נדרים, דהרי התוס' שם כתבו דא"א ללמוד קידושין לבד, מפני שהוא איסורא דאית ביה ממונא, אך כעת את הממון אנו כבר יודעים מויצאה חניס, וכל הלימוד הוא רק לאיסור.

אולם הקה"י הנ"ל, כתב דכוונת התוס' שהוא איסורא דאית ביה ממונא, כי עצם הזכות לקדש את בתו, נחשב כזכות ממונית, ולא משום הכסף קידושין שיש פה, [וכמבואר באות קמז] וא"כ א"א ללמוד זאת מהפרת נדרים.

הלימודים למסקנא

קנו. ומעתה למסקנא, קידושין בכסף
אנו למדים מויצאה חנינם. שהאב
מקדש בתו למדים, קטנה - מאת ביתי
נתתי. ושהכסף שלו - מסברא. ובתו
נערה - שהכסף שלו - ויצאה חנינם,

ויציאה דכוותה קא ממעט. ושהכסף
שלו - לתוס' בכתובות מסברא,
ולרעק"א מהפרת נדרים.

ולשיטת התוס' במסקנא, קידושי קטנה
יתכן שנלמד מק"ו ממכירתה
כמו מעשה ידים, וקרא איצטריך לנערה
להיכא שקידשה עצמה שהכסף לאביה.

תוס' ד"ה ואימא לדידה וכו'

קנו. וא"ת הא ע"כ וכו'. הנה הגמ'
בס"ד לומדת מויצאה חנינם [בלי
הסברא של יציאה דכוותה], והקשתה הגמ'
שאו"ל יש כסף, אך הוא מגיע לבת ולא
לאב. והקשו התוס', שא"כ למה צריך
את הדרשה של ויצאה חנינם, הרי
קידושי כסף אפשר ללמוד מגז"ש של
קיחה קיחה משדה עפרון, ובהכרח
שויצאה חנינם בא ללמדנו שהכסף שייך
לאבא. ותי' התוס' שאם אין משמעות
בפסוק, לא נאמר מחמת הקו' שהפסוק
מיותר שהכסף לאבא, וכלשון התוס'
הרא"ש בכתובות "דאטו בשביל שאין
אנו יודעין במה נדרוש הפסוק, נאמר
דאתא קרא יתירא ליתן ממון ראובן
לשמעון".

לקו' התוס', שאכן לכך צריך את
הדרשה של ויצאה חנינם. וביארו
המהרש"א והמהר"ם, שכוונת התוס',
שאחר מסקנת הגמ' שיציאה דכוותה,
א"כ הוא במשמעות הפסוק, ואז באמת
שייך לעשות צריכותא, שאכן לזה צריך
את הדרשה של ויצאה חנינם, ללמוד
ממשמעות הפסוק שהכסף לאבא.

ישוב הפנ"י והאבנ"מ על קו' התוס'

קנט. והפני יהושע (ד:) כתב שבדברי
רש"י לקמן, נראה שזה מחלוקת,
ומי שלומד מויצאה חנינם, לא לומד
מקיחה קיחה, וא"כ לא קשה קו' התוס'
שנדרוש מהיתור שהכסף לאבא.

קס. כתב האבנ"מ (סי' כז ס"ק ג) שלפי
סברת הראשונים לעיל, ששו"כ
ככסף הוא מסברא, כיון שהאשה מוכנה
לקבל זאת בתור כסף, לא קשה קו'
התוס'. והוא, שבשלב זה של הגמ'
שהקשתה 'ואימא לדידה', הקו' היא
שהאבא יקבל את הקידושין, והיא תקבל
את הכסף, ואם מקדשה בשו"כ, בזה לא
שייך את הסברא של הראשונים, שכאן
לא יעזור ההסכמה של האבא, אלא

קנח. דלקמן במסקנא אמרינן דהני תרי
קראי צריכי". קצת נראה
מדבריהם, שבאו לומר עוד תי' על
קושייתם, שויצאה חנינם אינו מיותר
דהגמ' דורשת בזה צריכותא.

אלא שהוא פלא, דאדרבא, זה באמת
הצריכותא בגמ', וכקו' התוס',
שצריך את הויצאה חנינם ללמדנו
שהכסף לאבא, וא"כ אדרבא הוא סיוע

צריך את ההסכמה שלה ששו"כ גם טוב לה, ומנלן שאף כשלא מסכימה אזי שו"כ ככסף, ובהכרח שנלמד זאת מהדרשה של ויצאה חנם, שכמו שבאמה העבריה, אם הייתה יוצאת בכסף, אז גם שו"כ ככסף [דעבד עברי נלמד משיב ששו"כ ככסף], אף באדון אחר שיוצאת ממנו, שו"כ ככסף.

וממילא מיושב קו' התוס', שרק למסקנא שהאבא הוא גם המקדש, אפשר ללמוד זאת מסברא ששו"כ ככסף, והוצאה חנם מיותר

ללמדנו שהכסף לאבא, אך בהו"א אינו מיותר שצריך זאת ללמדנו ששו"כ ככסף.

אך האבני נזר (אבן העזר סי' שצא, והובא בסוף הגמ' בהוצאת עוז והדר) כתב לדחות דברי האבנ"מ, שאין כוונת הגמ' בקו' ואימא לדירה' שהאב מקדש, והיא מקבלת את הכסף, אלא שהיא תקדש, והיא תקבל את הכסף, וא"כ בוודאי אפשר לומר ששו"כ מסברא, שהמקדש הוא גם מקבל את הכסף, והוצאה חנם מיותר ללמדנו שהכסף לאבא.

תוס' ד"ה ואימא ה"מ קטנה

שיטת רש"י

קסא. שיטת רש"י, דקו' הגמ', מנין לו בנערה אלו ב' הדינים, א. שהאב יכול לקדשה. ב. שכסף קידושה שלו. דקרא ד"את בתי נתתי" [שילפינן מינה אלו ב' הדינים כמבואר בגמ' "השתא אביה מקדשה ואיהי תשקול כספא"], אפשר שמדובר בקטנה, ומנא לן בנערה אלו ב' הדינים. ובראשונים הקשו כמה וכמה קו' על שיטת רש"י. ובתוס' כאן כתבו ד' קושיות.

ארבעת קושיות התוס', על פי' רש"י

קסב. קו' א' בתוס' - כבר הקשה כן רש"י בעצמו, דע"כ פרשת מוציא ש"ר מדובר בנערה, כדכתיב שם נערה כמה וכמה פעמים בפרשה. ובתוס' הוסיפו להקשות גם מדינא, שהרי מבואר שם בפרשה דאם אמת הדבר חייבת סקילה, וקטנה אינה בת עונשין.

ועוד דמוציא שם רע על הקטנה פטור, כמבואר בכתובות שם, וא"כ ע"כ שהפסוק "את בתי נתתי" איירי בקטנה.

ותי' התוס' כמו שתי' רש"י עצמו, דאין הכי נמי, כיום היא נערה, אך הנתינה לקידושין הייתה בעודה קטנה.

אם שייך ללמוד קידושין ממכירת בתו לאמה

קסג. קו' ב' בתוס' - דאם הפסוק ד"את בתי נתתי" איירי בקטנה, אין צריך לזה פסוק, דכמו שמעשה ידים של קטנה נלמד בק"ו ממכירת בתו לאמה, כמבואר בכתובות, דהשתא זבוני מזבין לה, כסף קידושה מיבעיא, א"כ אותו דבר נלמד בק"ו את כסף קידושה שיהיה של האב.

ותי' התוס', דלעולם אפשר שאין עושים ק"ו ממכירתה לאמה, ומעשה ידי קטנה לא נלמד מק"ו, אלא זה מוכרח

מעצם המכירה, שכל המכירה הוא למעשה ידים, ולא יתכן שהאב מוכר משהו שלא שייך לו, ולכן בהכרח שגם המעשה ידים שלו, אבל כסף קידושיה אינו שייך למכירה, וצריך מקור לכך שכסף קידושיה שלו.^א

קסד. והוסיפו התוס' "אע"פ שיכול ליעדה, היינו בכסף שנמכרה, אבל בקידושיה ממש לא מצינו שום זכות לאב". כוונתם, דהרי מכירת אמה העבריה, יש בה ב' חלקים, א. שמעשה ידיה מעתה שייך לאדון. ב. שיכול ואף מצוה עליו ליעדה, או לו, או לבנו, ויעוד הוא קידושין, שאומר לה הרי את מקודשת לי בכסף שקיבל אביך על המכירה. וא"כ זה בדיוק אותו דבר, שכמו שמוכר שמעשה ידיה שלו ולכן יכול למכור זאת, אף מוכר שכסף הקידושין שלו, ולכן מקדשה בכסף שהאב קיבל.

ותי' התוס' שאינו כן, שהכסף ניתן רק עבור המכירה [למעשה ידיה] וגזה"כ שהאדון יכול ליעד ולקדשה בכסף מכירתה, והכסף לא ניתן עבור זה.

הקו' מהמ"ד לקמן שהכסף ניתן גם עבור היעוד

קסה. והקשה הקובץ שיעורים (אות טו) דלקמן (יח:) פליגי תנאי, אם הכסף ניתן גם עבור הקידושין, ונפק"מ אם נחשב "אישות אחר אישות" שלא

יוכל האב לחזור ולקדשה שנית. וא"כ למ"ד שאכן ניתן גם עבור הקידושין, נלמד מכאן שכסף קידושיה של האב. ותי' שזה אכן אליבא דאמת, שהאב זכאי בקידושיה ובכספה, ואז אמרינן שאף מעות המכירה ניתנו עבור זה, אך אם אין מקור לכך, אלא מ'יעוד', אמרינן דאינו מוכר, שאפשר שהוא כאידך מ"ד שאין הכסף ניתן עבור ה'יעוד' והקידושין' אלא רק עבור עצם המכירה שהוא למעשה ידיה.

קסו. ובאמת הקו' של ר' אלחנן, כבר הקשה כן בשיטה לא נודע למי, ותי' שאמנם נחשב שהכסף ניתן גם עבור היעוד והקידושין, אך זה רק ב'אגב' שעיקר הכסף ניתן עבור מכירתה לאמה שהוא המעשה ידים, ואגב זה מקבל האדון כח לקדשה, אך הכסף עצמו לא ניתן עבור זה. ולכן א"א ללמוד מזה שכסף קידושיה לאביה.

תירוץ הרמב"ן על קו' התוס'

קסז. ובעצם קו' התוס', תי' הרמב"ן, שאפשר שהוא באמת על "דרך ק"ו" ומ"מ א"א ללמוד קידושין ממה שיכול למוכרה, כיון שמכירתה הוא לזמן קצוב, עד שש שנים, או הבאת סימני נערות, ואף מעשה ידים הוא לזמן מוגבל. משא"כ קידושין שהוא לעולם, א"א ללמוד זאת ממכירתה [נאפשר שכוונתו לתירוץ התוס' רק בא לומר שהוא מוגבל לזמן, ויש לעיין בזה].



א. ולמסקנת התוס' בסוגיא דפליגי על רש"י בפירוש קו' הגמ' 'ואימא ה"מ קטנה', יתכן שיפרשו כמו שהבינו בקושיתם, שהוא קל וחומר, ויש לעיין בזה.

איך אפשר ללמוד את הקידושין עצמם ממכירתה לאמה

קסח. ובעיקר קו' התוס', שנלמד קידושין מק"ו ממכירתה. הקשה הפני יהושע, שא"א ללמוד אלא רק את זה שכסף קידושיה שלו, אך מנא לן הא שהאב בכלל יכול לקדשה, שזה א"א ללמוד ממכירתה, דאיסורא ממונא לא ילפינן. וא"כ להכי איצטריך קרא דאת בתי נתתי, שיכול לקדשה.

ותי' שזה שיכול לקדשה, הוא פשוט שנלמד מדין 'יעוד', שאם אינו יכול לקדשה, מאיפה יש לאדון כח לקדשה ביעוד, וכי קיבל דבר שאין לאב בזה זכות מקודם, ורק את הדין של כסף לאביה, כתבו התוס' שא"א ללמוד ממכירתה.

[והקשו בביהמ"ד שאחר שאנו יכולים ללמוד שקידושיה שלו, א"כ כבר מסברא אנו יודעים שאף כספה שלו, וכמו שהגמ' עצמה אומרת על הדרשה של "את בתי נתתי" השתא אביה מקדשה וכו'. וצ"ע].

קו' התוס' מממסירת נערה לחופה

קסט. קו' ג' בתוס' - הגמ' בכתובות רוצה ללמוד שמעשה ידי נערה לאביה [בהו"א שם, ובמסקנא יליף מ'לאמה' כמבואר בסוגיין] מזה שיכול למוסרה לחופה, אף שמבטלה בזה ממעשה ידיה. ומניין לנו שיכול למוסרה לחופה, פי' רש"י שם, מהאי קרא ד"את בתי נתתי", דכל נתינות במשמע. והקשו התוס' דהרי בגמ' כאן מבואר דאפשר

שהוא רק בקטנה, וא"כ מנ"ל שאף בנערה זכאי במסירתה לחופה, וממילא במעשה ידיה.

ותי' התוס'. דהרי ע"כ הפרשה מדברת בנערה כמו שכתבו בקו' א'. ואף שבארו שאת בתי נתתי כשהייתה קטנה, וכיום היא באמת נערה, את המסירה לחופה א"א לפרש בזה האופן, שבוודאי הייתה נערה בשעת הנישואין, כיון שכתוב שם בפרשה שאם אכן זינתה דינה בסקילה, והוא דין המיוחד לנערה המאורסה, שכשמתקיים בה אלו ב' החלקים, שהיא נערה ושהיא מאורסה, דינה בסקילה, ואילו בוגרת שזינתה, או אפי' נערה, אך אחר הנישואין, דינה בחנק. וא"כ ע"כ שנכנסה לחופה בעודה נערה [ובקטנה בוודאי א"א להעמיד זאת, דא"כ פטורה על מה שזינתה, ולא יסקלוה].

איך לומדים קידושין מבושת ופגם

קע. קו' ד' בתוס' (ד"ה וכי תימא נילף מבושת ופגם) - הקשו, שבכתובות אנו לומדים שבושת ופגם [של אונס ומפתה] של אביה אף בנערה, מהאי דינא דקידושין, שיכול למוסרה למנוול ולמוכה שחין. וא"כ איך הגמ' רוצה ללמוד שקידושיה שלו, מבושת ופגם, הרי אם אין לנו מקור לקידושין, גם בושת ופגם לא של אביה.

ותי' התוס'. דשם ילפינן בושת ופגם בנערותה שהוא של אביה, ממה שהאב יכול לקדשה בעודה קטנה למנוול ומוכה שחין, שהרי הבושת ופגם הוא ממשך גם כשהיא גדולה, ובהכרח

שזה עדיין שלו. ושוב ילפינן הכא שיכול לקדשה בנערות, ממה שהבושת ופגם שייך לו.

אלא דנדחקו בזה מאוד, דא"כ אף בבגרות נאמר שהבושת ופגם שלו, כי באמת הבושת שלה ממשיך גם לזמן בגרות, ואם לא אומרים כן, ע"כ דלא אומרים כאלו סברות, ואין לנו להוכיח שבושת ופגם של האב אלא כשהיא קטנה, ולא כשהיא נערה. ודחקו התוס' לתרץ, שבאמת היה צריך להיות כן אף בבגרות שהוא שלו, אלא דזה ילפינן מהפרת נדרים שבבגרות היא יוצאת ממנו לגמרי.

ותוס' לא בארו מדוע זה כן אפשר ללמוד מהפרת נדרים, ולא דוחים שזה ממונא מאיסורא. ובארנו, שהפשטות הוא שהיא של עצמה, ונחשב כחידוש שהיא של אביה, וכשבאים ללמוד מאיסורא, אזי אנו אומרים שאינו מקור טוב, אך כשאנו באים להשאיר אותה על הפשטות, שהיא של עצמה, זה כן שייך ללמוד מאיסורא.

אלא דתוס' לא ניחא להם בזה הסברא, דסו"ס אם בבגרות אנו רואים שאין הבושת ופגם שלו מחמת מה שיכל למוסרה כשהיא קטנה, א"כ אף בנערה נאמר שאין הבושת ופגם שלו, ומכאן זה דחו את שיטת רש"י וכמו שיבאר.

שיטה ב' - דעת התוס' בקו' הגמ'
ואימא ה"מ קטנה

קעא. ומכא אלו ד' הקו' [ובעיקר הקו' הרביעית שלא ניחא להו בתירוץ] כתבו התוס' לחלוק על רש"י, שלעולם הפסוק של "את בתי נתתי" מדובר בנערה, כפשטות הפרשה שם שמוזכר שם 'נערה' כמה פעמים. וא"כ זה מלמדנו שהאב יכול לקדשה ואף שיהיה הכסף שלו מהסברא של הגמ'. וקו' הגמ', שאימא דווקא קטנה, שאין היכי תימצי שמקדשת את עצמה, א"כ תמיד הכסף של האב, כיון שרק האב יכול לקדשה. אבל נערה, שיש לה גם יד לעצמה לקבל קידושין, באופן זה מנא לן שהכסף של האב, אולי רק כשהאב מקדש הכסף שלו, אך כשהיא מקדשת הכסף שלה.

לתוס' מתיישב כל קו' הראשונים

קעב. ולשיטתם מיושב כל ד' הקו' של תוס'. ועוד ב' הקו' של התוס' בכתובות [לעיל אות קמד. קנא]. ונסכם בקצרה את הקו' ואיך מתורץ לפי שיטת התוס'.

א. מה שהקשו שבהכרח הפסוק מדבר בנערה, כדכתיב נערה בפרשה, וכן שקטנה פטורה מסקילה. מיושב שבאמת מדובר בנערה והאב אכן יכול לקדשה, והקו' היא מנלן שכשהיא מקדשת עצמה הכסף של האב.

ב. מה שהקשו, שלקטנה לא צריך פסוק ונלמד בקו' ממכירתה לאמה. מיושב

שהפסוק נצרך אכן לנערה שהאב יכול לקדשה.

ג. מה שהקשו, שבמסירה לחופה, פי' רש"י שם שהוא בנערה. מיושב, שאכן הפסוק מדבר בנערה, כמו שבארו.

ד. מה שהקשו, איך נלמד מבושת ופגם, הרי בוש ופגם עצמם לומדים מקידושין. מיושב, שבושת ופגם אנו למדים מקידושי אביה, שכמו שם שהכסף לאביה, אף בוש ופגם, שהרי בידו למוסרה למנוול ומוכה שחין. ושוב אנו למדים שאף קידושי עצמה, יהיה הכסף של אביה, מבושת ופגם.

[ובעצם יוצא שהמקור לקידושי עצמה, הוא מקידושי אביה, אך אין אנו יכולים ללמוד זאת ישירות, כי כאן אביה עושה זאת, וכאן היא עושה הקידושין, ולכן אנו לומדים זאת דרך משהו אמצעי שהוא לא על ידה, ולא על ידי אביה, והוא הבוש ופגם].

ה. מה שהקשו התוס' בכתובות, שאפשר ללמוד את הקידושין עצמם מהפרת נדרים, שהוא רק איסורא, וממילא נלמד מסברא שהממון שלו נותי' שאיסורא דאית ביה ממונא לא ילפינן מאיסורא דלית בה ממונא]. מיושב, שאין אנו כלל באים ללמוד שהאב יכול לקדשה, שזה נלמד מאת בתי נתתי, וכל מה שאנו באים ללמוד הוא רק 'ממונא', שהכסף שלו כשהיא מקדשת עצמה.

ו. מה שהקשו התוס' בכתובות שם במסקנת הסוגיא, דדורשים מויצאה חנם, שזה רק על הכסף, ומנא לן

הקידושין עצמם. מיושב, שאכן אין אנו חפצים ללמוד אלא על הכסף ולא על הקידושין.

פלוגתא דר"י ור"ל אם הנערה יכולה ג"כ לקדש את עצמה

קעג. אלא שבעיקר מה שכתבו התוס' שהסוגיא כאן, הוא באופן שהיא מקדשת את עצמה, הוא אינו דבר מוסכם, שנחלקו בזה ר"י ור"ל לקמן (מג:). אם נערה שיש לה אב, יכולה גם לקבל קידושין עבור עצמה, או רק אביה מקבל עבורה, ודעת ר' יוחנן, וכך אנו פוסקים, דאין לה יד לקבל קידושין. ואכן כתב בתוס' הרא"ש כאן, שהסוגיא כאן היא אליבא דר"ל, שאף היא יכולה לקבל קידושין עבור עצמה.

שיטה ג - שיטת התוס' בקו' הגמ' ואימא ה"מ קטנה

קעד. אולם בריטב"א (ד: ד"ה ואיצטריך) כתב שהסוגיא היא לפי ר' יוחנן, וזה באמת המקור של ר' יוחנן, שכיון שדרשין מויצאה חנם, שהכסף תמיד של האב, בהכרח שאינה יכולה לקדש עצמה, וכסברת הגמ' לעיל שלא יתכן שהיא המתקדשת, והאב זוכה בכסף [וכמ"ש התוס' בכתובות לבאר במסקנת הסוגיא ונתבאר באות קנא]. ולדבריו מתפרשת הסוגיא באופן מעט שונה. שקו' הגמ' ואימא קטנה רק האב מקדשה וממילא הכסף תמיד שלו, אך נערה אולי יכולה גם לקדש עצמה [חוץ ממה שאביה יכול לקדשה] ובאופן זה הכסף שלה, ומוכיחה הגמ' שאינו כן, אלא תמיד הכסף של האב, וממילא תמיד האב מקדשה.

**שיטה ד - שיטת התוס' רי"ד בקו'
הגמ' ואימא ה"מ קטנה**

קעה. שיטה נוספת, הדומה לתוס', היא שיטת התוס' רי"ד, שכתב בקו' הגמ' שאפשר שנערה כשמקדשת את עצמה הכסף יהיה שלה, אלא שהוסיף שממילא אף כשאביה מקדשה הכסף יהיה של הבת ולא של האב.

ובארנו את סברתו, ע"פ סברת הריטב"א לעיל שביאר בסברת הגמ',

השתא אביה מקבל קידושיה וכו', שאם יכול לקדשה בע"כ, בהכרח שאינו מדין שליחות, אלא הוא הבעלים עליה, ואם הוא הבעלים, חייב להיות שהכסף שלו. ולומד התוס' רי"ד, שאין כאן שתי בעלויות, ויותר מסתבר שהאב הוא כשלוחה, מאשר לומר שהיא שליח של האב, ובהכרח שהיא הבעלים על עצמה, ולכן הכסף תמיד צריך ללכת אליה. אך באמת במסקנא, תמיד הכסף של האב, כי הוא הבעלים על הבת לקידושין.



דף ד.

יציאה דכוותה קא ממעט, והא לא דמיא וכו'

תוס' ד"ה יציאה דכוותה וכו'.

קעו. פי' ר"ח יציאת אמה העבריה מאדון שהוא עת נעורים וכו'. הנה הגמ' אמרה כאן שתי אפשרויות, מהיכן ללמוד שקידושיה לאביה, א. מויצאה חנם, והקשתה ע"ז ואימא לדידה. ב. מאת בתי נתתי, והקשתה ע"ז ואימא ה"מ קטנה. ולמסקנא שלומדים מויצאה חנם, צריך לתרץ את הקו' "ואימא לדידה" ואכן כך פי' רש"י שזה התי' שיציאה דכוותה, דומיא דיציאת אמה העבירה, מה שם אם היה כסף היה לאדון, אף כאן כשיש כסף הוא לאדון שזה הוא האב.

אך הר"ח כתב יציאה דכוותה, ליישב את הקו' על הדרשה מאת בתי נתתי, ואימא ה"מ קטנה. שבהכרח מדובר בנערה, שאז הוא היציאה שלה מהאדון. וזה מה שתמהו התוס', שסוגיא לא משמע שזה באים ליישב, אלא את הקו' הראשונה ואימא לדידה.

קעו. עוד כתבו התוס' "וכן משמע לשון הקושיא". וכתב המהרש"א שיש שהגיהו "לשון הקונטרס" [אינו הגהה, אלא שהיה כתוב לשון הקו' ואח"כ פתחו זאת בדפוסים ל - קושיא, אך באמת הכוונה היה ל - קונטרס]. אך כתב שאין צריך לזה. דכוותה התוס' לקו' "והא לא דמיא האי יציאה" וכו'. דלרש"י שהדרשה הוא

בדרך דמיון, שצריך להיות אותו סוג יציאה והממון אם יש או אין הוא תמיד לבעלים, שפיר הקשו שבלא"ה היציאות אינם דומים. אך לר"ח זה לא בדרך דמיון, אלא שבהכרח זמן היציאה הוא בנערו.

קעה. וכבר נתבאר (אות קנ) דלפי' רש"י מנא לן דבאמת אף בנערה. ותי' א. כפי' ר"ח, שסו"ס הפסוק מדבר על זמן נערו. ב. שקטנה נלמדת מ - את בתי נתתי, וע"כ דדרשה של ויצאה חנינם צריך לנערו.

ואפשר לדחוק שאף הר"ח, פי' אכן כרש"י, שבאמת באים ליישב את הקו' של "ואימא לדידה" ורק הוסיף, שגם את הקו' ואימא ה"מ קטנה, מיושב בזה, שבהכרח הפסוק מדבר על נערה. והתוס' הקשו ע"ז דלא משמע כן כלל שצריך ליישב זאת, אלא כמו שבארנו באופן הב', שקטנה נלמדת מאת בתי נתתי, וע"כ דזה הדרשה צריך לנערו.

והא לא דמיא האי יציאה להאי יציאה וכו'

קעט. והא לא דמיא האי יציאה להאי יציאה וכו'. הקו' כמבואר ברש"י, שבלא"ה אין פה דמיון בין היציאות, דבאמה היא אכן יוצאת מהאדון, אך בקידושין כלל אינה יוצאת, דכל היציאה היא בבגרות, וא"כ מנ"ל דיציאה דכוותה שהכסף הולך לאבא. ותי' הגמ', דמ"מ מצינו איזה יציאה

בנערו, והוא שבהפרת נדרים אינו יכול יותר להפר לבדו, אלא בשותפות עם הבעל.

קפ. ובתוס' הרא"ש בכתובות. ביאר קו' הגמ', שביציאת אמה, האדון מפסיד את מעשה ידיה, ולכן מסתבר שאם היה כסף זה היה לאדון, אך בקידושין אין האב מפסיד כלום בה, שעדיין היא ברשותו למעשה ידיה. ומתרצת הגמ' שמפסיד אותה לענין הפרת נדרים.

מדוע לא אומרים שיוצאת לענין שמפסקת לאכול בתרומה

קפא. וכתב התוס' הרא"ש שה"ה שהיה אפשר לומר גם שיוצאת ממנו לענין תרומה. שבת כהן שנתקדשה לישראל אינה אוכלת עוד בתרומה.

ובכתובות כתבו שם התוס' הרא"ש, שלא אמרו שיוצאת לענין תרומה, כי רצו לומר משהו שווה בכל הנשים, אף בישראליות ויעור תי' שאינו מפסיד בזה כלום, ורצו לומר משהו שמפסיד, וכשיטתו שפי' הקו' שם, שהאדון מפסיד, והאב לא מפסיד, וכנ"ל.

קפב. וידוע בשם מרן הגרי"ז זיע"א, שהתקשה בהבנת התוס' הרא"ש, שהרי לענין תרומה, אינו שייך כלל להחשיב זאת כיציאה. שהרי אוכלת גם בבגרות, וגם כשחוזרת אחר שיוצאת מבעלה, אף שהוא אחר נישואין. וא"כ מה שאוכלת עד היום, הוא מכיון ששייכת לשבט הכהונה, והרי היא "כהנת". וכשמתקדשת אינה שייכת

לשבט הכהונה, ואח"כ כשמתאלמנת, הרי היא חוזרת שוב, ואינו שייך כלל ליציאה מהאב.

"מיאון" שממאן ללכת עמם, וממאן לייבם, אלא שאין בדעתו לילך ולייבם. ולזה כנראה כוון רש"י (ד"ה מאן בלעם).

אם אפשר ללמוד קידושין ממעשה

ידים

קפה. ואיצטריך למכתב קידושה לאביה ואיצטריך למכתב מעשה ידיה לאביה וכו', ואי אשמעינן מעשה ידיה דקא מתזנא מיניה, אבל קידושה דמעלמא קאתי לה וכו'. ופי' רש"י "דקא מיתזנא מיניה. ודעתיה על מעשה ידיה דשכיחא. דמעלמא קא אתי לה. ולא היתה דעתו עליהם לזונה בשבילם".

ובארנו שרש"י הוסיף כאן הסבר, כי מה באמת הקשר בין מעשה ידיים למזונות, ולמה אנו מעדיפים לומר שהתורה זיכתה לו מעשה ידיה כיון שנזונת ממנו, באותו מידה אפשר לומר שזיכו לו כסף קידושין כי נזונת ממנה [ואף שבאמת בבעל ואשה, מעשה ידיה הוא תחת מזונות, הוא מתקנת חכמים, ולא מדין תורה]. ולכן ביאר רש"י, שכיון שזן אותה כסדר, מצפה לקבל ממנה משהו שמצוי לבוא, וזהו הסברא שהתורה זיכתה לו את מעשה ידיה. משא"כ קידושין שאינו צפוי לבוא, אין דעתו ע"ז כשזנה.

קפו. והקשה הרשב"א שא"כ הגמ'

הייתה צריכה לומר זאת, שא"א ללמוד ממעשה ידיה, כי דעתו על זה. וע"כ פי', דכל הכח שלה לעבוד ולהשתכר במעשה ידיים, הוא מחמת מה

ואמרנו, שאולי באמת זה כוונת התוס' בכתובות (מו: ד"ה לענין) שכתבו "אלא ניחא ליה למנקט הפרת נדרים שהפסיד כחו שהיה לו בה להפר נדרה, דומיא דיציאת אדון שמפסיד מעשה ידיה", שאפשר שזה באו לתרץ, שמה שאוכלת ואינה אוכלת, אינו מחמת כוחו שיש לה בה [אלא שאפשר שכוונתם כמ"ש מהתוס' הרא"ש שאנו רוצים לומר משהו של הפסד].

ביאור הדרשה "זרע אין לה עיין

לה"

קפג. בגמ'. זרע פסול מנין, ת"ל זרע אין לה עיין לה. ומזה הוכיחה הגמ' דדורשים את היו"ד של "אין". ובבאור הדרשה, כתב הסמ"ע (חו"מ סי' רעו ס"ק א) דהוא מלשון "אין" [בחיריק] שמשמע שאין כלל זרע בשום צורה, ולא כמו שכתוב אצלנו "אין" [בציירי]. אמנם בתוי"ט (יבמות פרק ב משנה ה) הקשה שא"כ הגמ' הייתה צריכה לומר אל תקרי אין [בציירי] אלא אין [בחיריק], ע"כ פי' שהוא מלשון "עיין" שתעיין היטב אם אין זרע, ואף שכתוב באל"ף אותיות אל"ף ועיי"ן מתחלפות.

מאן בלעם

קפד. כתיב מאן בלעם, ומאן יבמי, דלא כתיב בהו יו"ד וכו'. כתב התוס' הרא"ש שמבואר שאינו מתפרש מלשון

שאוכלת, ולכן זה הסברא שמעשה ידיה שלו, משא"כ כסף קידושין, שאינו שייך למה שאוכלת.

קפו. הקשה הגרעק"א בכתובות (מו:): שלדברי התוס' בכתובות (וכמו שנתבאר אות קנא), שלמסקנא ילפינן שכסף קידושין של אביה מויצאה חינום, ושוב לומדים הקידושין עצמם מסברא, וכסברת הגמ' השתא אביה מקבל קידושה וכו'. איך הגמ' רוצה ללמוד כאן קידושין ממעשה ידים, הרי צריך גם מקור לקידושין עצמם, וזה א"א ללמוד ממעשה ידים, דאיסורא ממונא

לא ילפינן, ואף מסברא א"א לומר זאת, כמו שכתבו התוס', דלא לומדים ממונא שיש בו גם איסורא.

וע"כ פי' אחרת מדברי התוס', נוכחו שנתבאר באות קנה], שהקידושין עצמם לומדים מהפרת נדרים, וכל הדרשה כאן הוא רק לענין כסף הקידושין.

וכמו כן, כל הקו', הוא לשיטת רש"י בקו' הגמ' ואימא ה"מ קטנה, דלשיטת התוס', הקידושין אנו יודעים מאת בתי נתתי, שאיירי בנערה, והקו' מנלן כשהיא מקדשת שהכסף של האב, וזה שייך ללמוד ממעשה ידים.

גמ' - מידי דהוה אתושב ושכיר דתניא תושב זה קנוי קנין עולם שכיר זה קנוי קנין שנים וכו'

ביאור ר' אלחנן בקנין עבד נרצע

קפח. הקשה ר' אלחנן (קובץ ביאורים גיטין אות מו, עמוד מא בסוף טור ב) מה המעלה של נרצע יותר משכיר, שאמנם הוא קנוי ליותר שנים, שהרי שכיר קנוי לשש שנים, ונרצע קנוי לארבעים ותשע שנים, אך סוף סוף, שניהם הוא קנין זמני ואין גופם קנוי. ועוד הוסיף לשאול, שהרי יתכן נרצע שקנוי רק לשנה אחת, וכגון שנרצע שנה לפני היובל, וכי לא יהיה לו את החומרא של נרצע.

ותירץ, שנרצע אינו קנוי למספר שנים מסויימות, כקנין שש, אלא קנינו הוא לעולם, ויובל הוא אפקעתא דמלכא, שמפקיע את קנינו מהאדון,

ולכן אילו נאמר רק פסוק אחד היינו אומרים שזה הולך על קנוי קנין שש, אבל נרצע באמת אוכל בתרומה, כיון שהוא קנוי לעולם עד שהיובל מוציאנו [ואף היובל תלוי בקידוש ב"ד ועוד כמה תנאים, וא"כ יתכן שבסוף לא ינהג היובל והרי הוא עבד לעולם - שיעורי ר' שמואל דף יד: אות קמט].

קפט. והוכיח כן, מהמבואר בגיטין (מח.) שהלוקח שדה מחבירו בזמן שהיובל נוהג, אין זה קנוי לו אלא עד היובל, אזי ביובל ראשון [לפני שנהג למעשה פעם אחת יובל] זה נחשב כקנין גוף, אך ביובל שני [לפני היובל השני, שכבר נהג פעם אחת יובל] זה נחשב לקנין פירות, ולמ"ד שקנין פירות לאו כקנין הגוף, מביא ביכורים ואינו קורא. וצריך

אעפ"כ לא אוכל בתרומה, וא"כ ק"ו לשכיר שש שאינו אוכל בתרומה [שאמנם יש סברא בשכיר שש שהוא יותר חמור מנרצע, אך התורה גילתה לנו שלענין זה נרצע יותר חמור, ולכן קראה לו בלשון 'תושב' שהוא סיבה שיאכל, ואעפ"כ אסור לו לאכול].

ויש להבין מה כוונתו, שלנרצע אין זמן ברור ליציאתו, הרי זמנו ברור מאוד שהוא יובל. ובהכרח שיש פה ראייה לדברי ר' אלחנן, שאכן אין זמן ברור ליציאתו, שמצד קנינו הוא קנוי לעולם, רק יש הפקעה של יובל, וזה תלוי בכמה וכמה תנאים שאכן יהיה יובל, וכמו שנתבאר מקודם.

קצא. ויש לתמוה בדבריו, שהנה בהמשך הגמ' אומר אביי, שאף אם התורה תאמר נרצע להדיא, ונוכל ללמוד ק"ו לשכיר שש, אינו קשה מדוע התורה כותבת להדיא קנוי קנין שש, כיון דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב ליה קרא. ומבואר בגמ' להדיא שאם אכן יהיה כתוב להדיא נרצע נלמד ק"ו לשכיר שש, ודלא כהתוס' הרא"ש, שכתב שאין ללמוד אלא רק אם כותבים זאת בלשון 'תושב'.

אך באמת אינו קשה כלל, ואדרבא הוא ראייה גדולה לדברי התוס' הרא"ש, שהלא הגמ' דקדקה לומר "דכי נמי כתב רחמנא תושב נרצע לא יאכל" וכו'. א"כ אדרבא אכן מנרצע לבד א"א ללמוד ק"ו, אלא רק אם יהיה כתוב 'תושב נרצע' [וברש"י ד"ה דכי נמי, לא משמע כן, אלא שנכתוב נרצע לבד].

לבאר מה החילוק בין יובל ראשון ליובל שני, סו"ס בשניהם הוא קנוי רק עד היובל, אלא ביאר ר' אלחנן, שביובל שני, כיון שהם יודעים שיצא ביובל, מראש לא הקנה זאת אלא עד היובל, אך ביובל ראשון שאין דעתו על זה, זה קנוי קנין גמור, הרי מוכח שאף שוודאי הקרקע תחזור לבעלים ביובל, אעפ"כ זה נחשב לקנין הגוף, כיון שהקנין מצד עצמו הוא לעולם, והתורה מפקיעה זאת ביובל מהלוקח ומחזירה לבעלים [ונרצע אף ביובל שני חשיב קנין עולם, כיון ששם התורה מקנה אותו, ואינו מחמת דעת הקונה והמוכר]. והוכחנו כדברי ר' אלחנן, מתוס' הרא"ש דלהלן.

קו' התוס' הרא"ש מדוע נרצע חמור משכיר

קצ. ואני אומר קנוי קנין עולם אינו אוכל, קנוי קנין שנים לא כ"ש וכו'. הקשה התוס' הרא"ש, בשם ריב"א הבחור מאשפירא, דיש מעלה בשכיר שאין בנרצע, ששכיר שש, עובד את הבן אחר מיתת האב, ואילו נרצע אינו עובד את הבן [ובארנו שהמעלה בזה, שאמנם הוא רק לשש, אך שש אלו, הם קבועים וקיימים גם במצב שהאב ימות, משא"כ בנרצע]. ותי' בשם רבינו מאיר, שאמת, אילו התורה תאמר נרצע, א"א ללמוד מזה שכיר שש, מחמת זה הפירכא, אבל כיון שהתורה אמרה את נרצע בלשון של 'תושב' מסתמא באה להשמיענו את החידוש בו, שאפי' שהוא מיושב לזמן רב אצל האדון, ואין זמן קבוע ליציאתו,

גופא, ויצאה חנם אלו ימי בגרות וכו', ולכתוב רחמנא נערות ולא בעי בגרות, אמר רבה בא זה וכו', א"ל אביי מי דמי וכו'

באור הריטב"א בקו' הגמ' לרבה ואביי

תוד"ה בא זה וכו' - דרשה דאין כסף אם מוכרח ליציאת נערות

קצב. ביאר הריטב"א, שרבה למד שקו' הגמ' 'לכתוב רחמנא נערות ולא בעי בגרות', שאין צורך לכתוב בגרות, דנלמד זאת בק"ו מיציאת נערות, ואם 'אין כסף' מלמדנו יציאת בגרות, נכתוב רק 'ויצאה אין כסף', ותי' רבה, שאם היה כתוב רק 'אין כסף' היינו מעמידים זאת על יציאת נערות, ורק אחרי שיש בפסוק שתי יציאות, אנו מעמידים את 'אין כסף' ליציאת נערות.

והקשה לו אביי, שאין זה קו' הגמ', אלא הקו' שאחר שיצאה בנערות, אין שום משמעות ליציאת בגרות, שהרי היא יצאה ממנו כבר לפני ששה חדשים, וא"כ אין זה מתאים לכתוב משהו 'לא נכון' בשביל ללמד אותנו שהיציאה היא בנערות, לכתוב בהדיא ויצאה בנערות, ותו לא. ואה"נ אם היה לזה משמעות נוכחו שלומד באמת אביי בתירוץ, שקרא אתי לבגר דאילונית[אין זה קו' שהתורה כתבה את שתייהם, דמילתא דאתי בק"ו טרח וכתב ליה קרא, וכמו בתושב ושכיר שהתורה יכולה לכתוב להדיא 'תושב נרצע' וא"צ לכתוב 'שכיר', אך מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב ליה קרא.

קצג. וא"ת ולמה לי ויצאה חנם וכו'. קו' תוס', ש'אין כסף' בהכרח מדבר ביציאת נערות, שהרי מהיו"ד של האין כסף דרשנו בגמ' לעיל שכסף קידושיה לאביה, וזה בוודאי בנערות, דבבגרות יוצאת מרשות אביה, וא"כ אה"נ שלא מספיק לכתוב 'ויצאה חנם' לחד, שהיינו מעמידים זאת על בגרות, אך נכתוב 'ויצאה אין כסף', שבהכרח הוא על נערות

ותי' התוס', שכל מה שדורשים מהיו"ד של אין כסף, שכסף קידושיה של אביה, הוא מפני שכבר אין מה לדרוש לענין יציאת אמה, ומשו"כ אם נכתוב רק 'ויצאה אין כסף' נעמיד את שתי הדרשות [אין כסף, והיו"ד של האין כסף] על יציאת נערות ובגרות, ולא היינו יודעים כסף קידושיה לאביה, אולם אחר שכתוב גם ויצאה חנם, וגם אין כסף, ממילא היו"ד מיותר ודורשים זאת לכסף קידושין.

קצת דיני אילונית

קצד. אלא אמר אביי לא נצרכה אלא לבגר דאילונית וכו'. נקדים קצת מדיני אילונית. נערה רגילה נחשבת ל'גדולה' בהתקיימו בה שתי תנאים, א. הגיעה ל"ב שנים, ב. הביאה שתי שערות. אבל אם הביאה שערות קודם ל"ב שנים, אמרין שזה שומא בעלמא.

וכשהביאה שתי שערות, דינה 'נערה' עד י"ב ומחצה, ואז דינה 'בוגרת', ויוצאת מרשות אביה.

וכשהגיעה לשנים, ולא הביאה סימנים [שתי שערות] הרי היא קטנה, עד שתגיע לגיל עשרים שנה, שאז אפשר שהיא איילונית, ואם אכן הביאה סימני איילונית נחשבת לגדולה [ונחלקו רב ושמואל ביבמות אי למפרע או רק מגיל עשרים, ויתבאר להלן].

אך אם לא הביאה גם סימני איילונית,

הרי היא קטנה, עד שתביא שתי שערות, או שתביא סימני איילונית. לא הביאה זה וזה, והגיעה לגיל ל"ה ויום אחד, כבר עברו רוב שנותיה [ימי שנותינו בהם שבעים שנה] ומכאן והלאה נחשבת לגדולה.

ונמצא שנערה רגילה יש לה שלוש שלבים. א. קטנה. ב. נערה [ששה חדשים]. ג. בגרות. אולם איילונית, אין לה נערות, שהרי לא מביאה שערות, אלא יוצאת לבגרות ישר מקטנות.

בגרות שמוציאה מרשות אב אינו דין שמוציאה מרשות אדון וכו'

שנשתנה הגוף [מקטנה לבוגרת] וא"כ א"א לפרוך את הק"ו מנערה [שגם נשתנה הגוף] ממיתת האב שהיא יציאה פחות חזקה.

ת"י האור שמח, שמיתת האב אינו יציאה כלל

קצו. ובאור שמח (עבדים ד ה) ת"י קו' התוס', בשם גיסו הרב שמואל ליפשיץ, דאין כזה יציאה של 'מיתת האב' ולכן גם א"א לעשות מזה יוכיח, ומה שהיא יוצאת, הוא מפני הדרשה 'והתנחלתם אותם לבניכם, ולא בנותיכם לבניכם', שמיעטה התורה זכותו בבתו, שאינו יכול להוריש לאחיה, וכיון שכך הרי זוכה ויורשת את עצמה, ונמצא שאין זה יציאה, אלא זוכה בעצמה [וכמו בת גר שאין לו יורשים, שקודמת לזכות בעצמה]. משא"כ בגרות שהיא יציאה, ואם יוצאת מרשות האב ק"ו שיוצאת מרשות האדון.

תוד"ה בגרות וכו' - שנוכח ממיתת האב שאין בגרות מוציאה מרשות אב

קצה. וא"ת מיתת האב תוכיח וכו'. מבואר בגמ' דלאבוי צריך את היצאת בגרות, ללמדנו על בגרות דאיילונית, והקשה מר בר אשי שאנו למדים זאת מק"ו מנערות. והקשו התוס', דנימא מיתת האב יוכיח, דדעת ר"ל לקמן (דף טז) דיש יציאה נוספת, והיא מיתת האב, שבמיתתו יוצאת מרשות האדון, והגמ' הניחה את דבריו בתיובתא, שאין מיתת האב מוציאה מרשות אדון. וא"כ הקשו התוס' שנעשה יוכיח ממיתת האב שאף שמוציאה מרשותו, אינה מוציאה מרשות אדון, ואף בגרות מוציאה מרשות האב ולא מרשות אדון. ותי' התוס', דיציאת בגרות היא יציאה חזקה

קושיית האחרונים אם יתכן שתצא במיתה ובגרות מהאב ולא מהאדון

קצו. הקשה ר' אלחנן (קוב"ש אות יז) איך יתכן שאינה יוצאת מהאדון במיתה האב, הרי אין האב יכול למכור אלא מה שיש לו, וכיון שממנו היא יוצאת במיתה, אין לה בה אלא כל ימי חייו וזה לבד הוא יכול למכור [ולפי האור שמח הנ"ל, אינו קשה, שהיא שלו לעולם, ומה שיוצאת במיתתו, אינו יציאה אלא היא יורשת את עצמה].

וכבר הקשה כן במהרי"ט (לקמן דף טו. מהדו"ב ד"ה אמה) איך יתכן שלא יוצאת במיתה האב מהאדון [ולא נכתב שם התי', אך נראה שבמקור תי' הקו', אלא שחסר בדפוס המצוי בדינו].

וכמו כן הקשה בדברי הגמ' שצריכה ק"ו או פסוק ללמדנו יציאת בגרות, והוא פלא, הרי אין לאבא בה יותר מבגרות, ואיך יש הו"א שיכול למכור גם את הזמן שאחר הבגרות.

ותי' ר' אלחנן, שהבת שייכת לאביה לעולם, ובגרות ומיתה הן הפקעת זכותו בבת, ולכן סד"א שאינה יוצאת בבגרות, דאולי ההפקעה היא רק מהאב ולא מהבת, ולכך צריך קרא או ק"ו דאף מהאדון הבגרות מפקיעה.

קצח. ובאור שמח (שם) ג"כ הקשה כן, ותי' באופן אחר, שבאמת היא של האב רק לזמן מוגבל היינו עד בגרות, ובכל זאת אין בזה סתירה שימכור אותה לאמה גם לזמן שאחרי הבגרות, שהרי אף בקידושין מצינו כן,

שהיא ברשותו לקדשה עד בגרות, וכשמקדשה, הקידושין הם לעולם, וא"כ שמא ה"ה אף במכירתה לאמה, ולכך צריך להשמיענו שיוצאת מהאדון בבגרות.

בגדר מכירת בתו לאמה

קצט. ובארנו את המחלוקת בין האחרונים [ונתבאר מזה ג"כ בשיעורי ר' שמואל אות נח] ע"פ מה שיש לדון מהו מכירתה לאמה, שאפשר לומר שהאב מוכר את זכותו שיש לו בה, שמה שיש לו מעביר הלאה לאדם אחר.

או דילמא, שאין זו מכירה והעברת זכויותיו בבתו לאחר, אלא התורה נתנה לו זכות לעשות אותה ל'אמה העבריה', והוא זכות דומה לקידושין, שכמו שיכול לעשותה 'מקודשת' ה"ה שיכול לעשותה ל'אמה' ודין אמה שמעשה ידיה לרבה.

ר. ונראה שנחלקו בשני צדדים אלו, שני תירוצים של תוס' בכתובות (מז. ד"ה השתא) במה שלמדה שם הגמ' מעשה ידי קטנה לאביה, ממה שיכול למכרה [השתא זבוני מזבין לה מעשה ידיה מיבעיא], דבתי' הראשון שם, הלימוד הוא בדרך ק"ו, שאם יכול למוכרה ק"ו שמעשה ידיה שלו [וכן בארנו את הקו' השניה של תוס' לעיל ג: ד"ה ואימא]. ובתי' השני נראה שלמדו, שאינו מדין ק"ו. וביאור מחלוקתם בשני צדדים אלו, שאם האב מוכר את מה שיש לו לאדון, בהכרח שמעשה ידים שלו, ואת זה עצמו הוא מוכר לאדון, וא"כ לא צריך להגיע לק"ו שמעשה ידים שלו, אלא מעצם המכירה

חייבים לומר שהוא שלו נוכן בארנו את תי' התוס' לעיל ג:]. אולם בתי' הא' למדו שאינו מוכר מה שיש לו, אלא הוא זכות שזיכתה לו התורה להפוך את בתו לאמה, וא"כ אין בזה הכרח גמור שמעשה ידים שלו, אלא הוא רק מדרך ק"ו.

רא. ואלו הם שני הצדדים של ר' אלחנן והאו"ש, שר' אלחנן לומד שהוא מוכר את מה שיש לו בבתו, ולכן לא יתכן שהוא ימכור יותר מהזמן שיש לאב בבת, ומוכרחים לומר שהיא שלו לעולם והבגרות מפקיעה את זכותו. ואילו האו"ש לומד, שהוא זכות להופכה לאמה, וזה בדיוק כמו קידושין, שאף שזכות האב היא לזמן מוגבל, מ"מ כשעושה אותה למקודשת או לאמה, זה יכול להיות לעולם, ולכן התורה צריכה להשמעינו שיוצאת בבגרות מהאדון.

ספק בוגרת, אם יכול האב למוכרה

רב. ויש בזה נפק"מ בין אלו שני הצדדים. וכמ"ש שם ר' אלחנן, במה שדן המשנה למלך אם האב יכול למכור את בתו כשהיא ספק בוגרת, וכתב ר' אלחנן שכיון שהיא בעצם שלו לעולם, והבגרות הוא המפקיע אותו ממנה, א"כ היא נחשבת ל'מוציא' שהיא באה להפקיע עצמה ממנו, וחובת ההוכחה עליה, וכל שלא הוכיחה שבגרה, היא בחזקתו ויכול למוכרה.

אולם לאו"ש נראה שבאמת אינו יכול למוכרה, כיון שכל מה שיש לו הוא עד בגרות, והוא צריך להוכיח שהיא עדיין לא בוגרת.

רג. [והנה כאמור במהרי"ט כבר הקשה את קו' ר' אלחנן, ויש לדון בדבריו מה שכתב להקשות בדף ג: מדוע לא נלמד ק"ו שאמה העבריה יוצאת בחליצה משנים סימנים ויובל, שמה יבמה שאינה יוצאת באלו יוצאת בחליצה, אמה שיוצאת באלו אינו דין שתצא בחליצה, והבאנו כן לעיל בשם המהרש"א. ותי' המהרי"ט ששנים סימנים ויובל אינם יציאות, אלא מראש לא נמכרו ליותר מזמן זה, ולשונו שם "הלכך לא שייך לומר יוצאין, דמי הכניסן שיצאו מעיקרא לא מיקנו אלא להכי". וא"כ לכאו' מפורש כדברי האור שמח, שאין זכאות בה לעולם, אלא לזמן מוגבל, עד הסימנים ואף אצל האדון הוא כן, עד בגרות ותו לא, דמי הכניסן שיצאו.

אולם באמת אינו ראיה כ"כ, שלהדיא פי' שם דבריו, דהתורה הקפידה לא למכור אותם מכירה לעולם, כדכתיב "לא תמכרו ממכרת עבד" ולכך לא שייך למוכרם אלא לזמן קצוב, אך לעולם אפשר שהיא של האב לעולם, והבגרות מפקיעה את זכותו, ומ"מ אינו יכול למוכרה לעולם משום לא תמכרו ממכרת עבד.

נמצא א"כ שבפשטות לדעת ר' אלחנן, היא של האב ושל האדון לעולם, והבגרות או הנערות מפקיעה את זכותם. ואילו לדעת האור שמח, גם אצל האב

וגם אצל האדון הזכות מוגבלת רק עד זמן נערות ובגרות. ואילו לדעת המהרי"ט, אצל האדון זה בוודאי לזמן מוגבל, אך אצל האב אפשר שהוא זכות לעולם והבגרות מפקיע את זכותו בה].

מנין שבוגרת יוצאת מרשות אביה

רד. רש"י ד"ה בגרות שמוציאה וכו'. דלא אשכחנא דזכי ליה קרא אלא נערות דכתיב לאבי הנערה. ברש"י נראה שהוא מסביר, שלא מצינו זכות לאב בבגרות, ובתוס' לעיל (ג: ד"ה וכי תימא) כתבו דילפינן לה מהפרת נדרים שיוצאת בבגרות מהאב.

אך באמת אין הרבה הבדל בין רש"י לתוס'. דכבר נתבאר לעיל (אות קע) בביאור מה שכתבו שם התוס' דאף שממונא מאיסורא לא ילפינן, הא מילתא ילפינן שפיר מהפרת נדרים, ובארנו, כיון שבעצם מסבירא היא ברשות עצמה, והחידוש הוא שנתנו לאביה זכות בה, וכל חידוש שאנו באים ללמוד, אנו אומרים שמא ממון שונה דינו מאיסורים, אך כשבאנו להחזירו לפשטות שהיא ברשות עצמה, זה כן שייך ללמוד. וזה די דומה למ"ש רש"י כאן שלא מצינו שנתנה התורה זכות בבגרות לאב, וא"כ מסבירא הדרינן דינא לפשטות שהיא של עצמה.

אלא אמר מר בר רב אשי לא נצרכה אלא לעיקר זבינא דאילונית וכו'

גדר יציאת נערות ובגרות

רד. לדברי מר בר רב אשי, אין באמת צורך להשמיענו יציאת בגרות דאילונית, שזה נלמד מק"ו מיציאת נערות, ומה שבכל זאת משמיענו יציאת בגרות, הוא ללמדנו שאפשר למכור אילונית, דסד"א שא"א למכור לאמה אלא אם יכול להתקיים בה כל היציאות של התורה, ובאילונית לא יכול להתקיים יציאת נערות, ולכך חדשה התורה יציאת בגרות.

רו. ויש להקשות, שא"כ מה הועלנו שהתורה הוסיפה יציאת בגרות, סו"ס עדיין חסר לה אחד מהיציאות של התורה שהוא יציאת נערות [ואכן בביהמ"ד רצו לומר שאין זה קושיה, שבהכרח

זה גופא גלתה התורה שזה מועיל לה, דאל"כ אין צורך לכתוב את יציאת בגרות, ואכן זה תי' טוב, אולם למה שנבאר תיכף בשם חידושי ר' לייב מאלין, הוא מבואר באופן יותר נפלא].

רז. ואפשר ליישב ע"פ מה שחידש ר' לייב מאלין (סי' לא אות ה) בגדר יציאת בגרות דאילונית, דהנה הגמ' לקמן דחתה את דעת ר"ל שמיתת האב מוציאה, דא"כ מדוע לא כתבה שם המשנה שיש יציאה נוספת באמה, והוא מיתת האב. והקשה ר' לייב, דאותו דבר יש להקשות כאן, מדוע לא כתוב במשנה יציאה נוספת של בגרות. ומכוח זה חידש ר' לייב, שאין היציאה קשורה לנערות ובגרות, אלא היציאה היא 'יציאת סימנים', והוא יציאה אחת

בלבד, וחידשה התורה שלא רק סימני נערות נחשבים לסימנים, אלא גם סימני בגרות דאילונית נחשבים לסימנים.

ומעתה הגמ' מיושבת באופן נפלא, שאילולא חדשה התורה שיוצאת בבגרות, אכן היינו יודעים שיוצאת מק"ו מנערות, אך היינו מחשיבים זאת ליציאה נוספת, ועדיין יהיה חסר לה את יציאת נערות, ולא יהיה שייך למוכרה, אך התורה גלתה שאף בגרות בכלל יציאת סימנים, ומעתה לא חסר לה שום יציאה.

חקירת היונת אלם

ר"ח. אולם באמת ביונת אלם (סי' לא) נראה שאכן זה יציאת נערות ובגרות, ונחשב כשתי יציאות, שחקר שם, האם היציאה תלוי ב'גדלות', ובאשה רגילה הגדלות היא ב'נערות' ובאילונית היא ב'בגרות', או שאינו תלוי בגדלות, אלא בנערות ובגרות [ונפק"מ במקום שהיא גדולה אך לא נערה או בוגרת, וכמו שבאר שם, ויתבאר מזה עוד בל"נ בעז"ה בהמשך] ואכן הוכיח שם כצד השני.

וא"כ יש פה שני ביאורים בגדר היציאות, שלפי ר' לייב מאלין, זה 'יציאת סימנים' ויש שני סוגי סימנים, נערות ובגרות. וביונת אלם נראה שלמד, שאכן זה תלוי בנערות ובגרות עצמו, שיש יציאת נערות, ויש יציאת בגרות.

ר"ט. ובעיקר דברי היונת אלם, אכן הכרחנו שכמעט לא שייך לומר שהיציאה תלויה ב'גדלות', שא"כ איזה

הו"א יש שאינה יוצאת בבגרות, שאם מה שיוצאת בנערות הוא מפני שאז נהיית גדולה, מאי נפק"מ מחמת מה נחשב לגדולה, אם משום נערות אם משום בגרות, ואם יש פה נידון אם יוצאת בבגרות, בהכרח שהיציאה תלויה בנערות ובגרות, או בסימנים כמו שביארו ר' לייב והיונת אלם.

קו' הראשונים ביציאת בגרות

דאילונית, שהרי כבר יצאה בשש

ר"י. בראשונים [רמב"ן, רשב"א ריטב"א, מאירין] הביאו קו' הראב"ד, מה שייך לומר שאילונית יוצאת בבגרות, הרי זה רק בגיל עשרים, ואז כבר יצאה זמן קודם משום שש שנים. ותי' הראב"ד כגון שנמכרה בגיל י"ז, שכיון שעדיין לא הביאה שערות נחשבת לקטנה, וכשמגיעה לגיל עשרים יוצאת משום בגרות.

ר"א. עוד הקשה, שהנה ביבמות (פ.) נחלקו רב ושמואל, באכל חלב עד גיל עשרים, ונולדו בו סימני סריס, דדעת שמואל שהוא פטור מחטאת, כי קטן היה באותו שעה, אולם דעת רב [והכי קי"ל, דרב ושמואל הלכה כרב באיסורא], דנעשה סריס למפרע, וחייב חטאת על אכילתו. וא"כ הא ניחא לשמואל, אפשר להעמיד זאת שמכר אותה בגיל י"ז, ויוצאת בגיל עשרים בבגרות. אולם לרב שנעשית אילונית ובוגרת למפרע, מתברר שכלל לא נמכרה, כיון שיצאה מרשות האב בגיל י"ב ומחצה כשבגרה. ומה שייך לומר שיש יציאת בגרות.

ביכורי

דף ד.

החכמה

עה

ראב"ד - אילוניית למפרע מהבאת הסימנים

תי' הראשונים, שהנפק"מ ביציאה לתבוע שכר עבודתה

ריב. ותי' הראב"ד, שאף לרב אינה נעשית בוגרת מגיל י"ב, אלא משעה שהביאה סימני אילוניית [וביבמות שם, אכלה החלב אחר שהביאה סימנים], ומעתה נעמיד שמכר אותה בגיל י"ז, ובשנת י"ח הביאה סימני אילוניית, וכשנעשית וודאי אילוניית בגיל עשרים, הרי יוצאת למפרע מגיל י"ח, וצריך האדון להחזיר לו מעשה ידיה משנת י"ח.

אם האדון יכול להשתעבד בה כשהביאה סימני אילוניית קודם עשרים

ריג. והמאירי כתב ג"כ את תי' הראב"ד, אלא שסיים, שכשנולדו בה סימני אילוניית, אינו יכול עוד להשתעבד בה מספק. אולם ברמב"ן רשב"א וריטב"א שהביאו את דברי הראב"ד, נראה שמספק יכול להשתעבד בה, אלא שצריך להחזיר לה את מעשה ידיה כשבגרה למפרע.

ולכאן' תליא במה שכתבנו לעיל, אם זה שלו לעולם, והבגרות מפקיע, א"כ אף מספק יכול להשתעבד בה, אלא שהיום יחזיר לה את מעשה ידיה. והמאירי למד שאינו שלו לעולם אלא לזמן מוגבל עד בגרות [וכדעת האור שמח, והמהרי"ט], ולכן מספק אינו יכול להשתעבד בה.

ריד. תי' נוסף כתבו הראשונים בשם הרמב"ן, שלעולם נעשית בוגרת למפרע מגיל י"ב ומחצה, אף שלא הביאה אז סימני אילוניית. וקרא דיציאת בגרות, איצטריך כשמכרה בקטנות כגון בגיל ט' או י' שנים, ועבדה שש שנים ויצאה [שהרי לא הביאה שערות, והחזקונה כקטנה], ואחר שמתברר כיום שהיא בוגרת למפרע, צריך להחזיר לה את מעשה ידיה מגיל י"ב ומחצה.

רטו. והטעם שהראב"ד לא תי' כרמב"ן, כתב החזו"א (אבן העזר סי' קמח) דלישנא דקרא משמע "ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה חנם אין כסף", משמע שהתורה באה למצוא לנו עוד זמני יציאה, כדי שלא תשאר ברשות האדון, ולרמב"ן, אין פה יציאה בפועל, אלא רק התחשבות למפרע על מה שעבדה כשלא הייתה צריכה. ולכך פי' הראב"ד שנמכרה בגיל י"ז, ויש פה יציאה בפועל בבגרות.

ביאור מחלוקת רב ושמואל בזמן בגרות אילוניית

רטז. לסיכום: לדעת שמואל אילוניית היא רק מגיל עשרים, והביאור שהנה נערה רגילה הגדלות תלויה בשנים וסימנים, דהיינו שתי שערות, ובאילוניית שאינה יכולה להביא שערות, דעת שמואל, דצריך סימני אילוניית במקום סימני שער, וסימני אילוניית נשלמים בגיל עשרים, ומאז היא גדולה.

חקירת היונת אלם מדוע הבגרות מתעכבת ששה חודשים

ריח. ובביאור המחלוקת, כתב היונת אלם (סי' לא) שהרי הדין הוא שאין בין נערות לבגרות אלא ששה חודשים בלבד. ויש לחקור ולומר שני צדדים מדוע הבגרות מתאחרת ששה חודשים, א. שהעיכוב הוא מצד ה'נערות', שהבגרות יכולה לחול מיד כשהיא גודלת, וזה בגיל י"ב, רק כיוון שחל אז גם הנערות, הנערות מעכבת על הבגרות מלחול כל זמן שהיא נערה, שהוא ששה חודשים. ב. העיכוב הוא מצד ה'בגרות', שהבגרות מגיעה רק אחרי שישה חודשים של גדלות.

וזה הביאור במחלוקת הנ"ל, שהחזו"א והמשנ"ל למדו, כצד א' שהנערות מעכבת על הבגרות מלחול, ולכן באילונית שאין לה נערות, נעשית בוגרת תיכף בגיל י"ב. אך הראשונים למדו שהבגרות מצד עצמה לא יכולה לחול רק אחרי ששה חודשים, ולכן גם באילונית לא שנא, והוא מגיל י"ב ומחצה.

חידוש היונת אלם, שנעשית גדולה מגיל י"ב, ובוגרת מגיל י"ב ומחצה

ריט. ומעתה כתב היונת אלם שמוכרחים לומר חידוש גדול, שאף לדעת הראשונים, היא נעשית 'גדולה' מגיל י"ב, שאם נהיית בגיל י"ב ומחצה, הבגרות צריכה להיות בגיל י"ג, שהרי הוא ששה חודשים אחר ה'גדלות'. וכל מה שכתב הרמב"ן מגיל י"ב ומחצה, הוא רק לענין ה'בגרות'.

אך דעת רב, דבאילונית שאינה מביאה שערוות, שנים לבד הן הסימן, רק שלא הוברר לנו שאכן היא אילונית עד גיל עשרים.

ולדעת הראב"ד, גם לרב היא נעשית גדולה בסימנים, אך לא דווקא מגיל עשרים, אלא אז רק מתברר שאכן היא אילונית, וסימניה שהביאה בגיל י"ח הן סימנים גמורים ומאז היא גדולה.

לרב שמתבגרת למפרע, אם הוא מגיל י"ב או מגיל י"ב ומחצה

ריז. והנה הרמב"ן נקט באופן פשוט [לפי מה שתי' הקושיה לרב] שנעשית בוגרת למפרע מגיל י"ב ומחצה. שהוא זמן בגרות הרגיל במי שאינה איילונית. והקשה החזו"א (אבן העזר סי' קמח) דבסוגיא ביבמות משמע דמקטנותה יצאה לבגר, ולא משמע שם שהיא קטנה עד גיל י"ב ומחצה, וא"כ בוודאי היא בוגרת מגיל י"ב, והניח בצע"ג, והביא שכן הקשה גם במשנה למלך (עבדים פרק ד הלכה א). ובמשנה למלך שם ציין לדברי רש"י ביבמות שאכן מפורש שנעשית גדולה מגיל י"ב דכתב (דף פ. ד"ה נעשה סריס) "וחשבינן לה בת עונשין משנים עשר ואילך" ועוד שם "ומשנים עשר היא גדולה" וכו'.

ונמצא שיש ב' דעות ממתי נעשית בוגרת למפרע [לבד מדעת הראב"ד שהוא רק משעת הבאת הסימנים]. לרמב"ן וכן העתיקו כל הראשונים כאן, הוא מגיל י"ב ומחצה. ולמשנה למלך והחזו"א, וכן מבואר ברש"י ביבמות הוא מגיל י"ב שנים.

וכתב היונת אלם, שלפ"ז אף רש"י מודה לראשונים, ששם להדיא דיבר על 'גדלות' וחיוב עונשין, וזה גם הרמב"ן מודה שהוא מגיל י"ב, ורק ה'בגרות' שזה מה שמוציא את האילונית מרשות האדון, הוא מגיל י"ב ומחצה.

[ומזה הוכיח מה שנתבאר לעיל באות רח, שאין היציאה תלויה ב'גדלות', שהרי היא נעשית 'גדולה' בגיל י"ב, אלא היציאה תלויה בנערות ובגרות. ואנו הוכחנו שם זה מסברא, שאם זה תלוי ב'גדלות' מה הנידון בסוגיא שאילונית לא תצא בבגרות, הרי זה גם גדלות, ומה לי גדלות דנערות, ומה לי גדלות דבגרות].

סתירה בדעת הטור, אם פוסק כרב או כשמואל

רכ. בשער המלך (אישות פרק ב הלכה ג) הקשה שהטור סותר עצמו, אם פוסק כרב שנעשית איילונית למפרע, או כשמואל שמכאן ולהבא. שבאבן העזר (סי' קעז) פסק להלכה שמוציא שם רע חייב בקנס בקטנות ובנערות, עד בגרות. וכתב שם שאילונית יש לה קנס עד גיל עשרים, שאז יצאתה לבגרות. ומבואר שפסק כשמואל, לפי רב הרי היא איילונית ובוגרת למפרע, א"כ איך יש לה קנס [והוא קצת פלא, איך פסק כשמואל, הרי בכל מחלוקת של רב ושמואל, אנו פוסקים כרב באיסורא].

אך בטור בחושן משפט (סי' רלה) כתב בדין קטן במכירת קרקעות, שאם מכר אחר י"ג שנים אך לא הביא שתי

שערות, אין מקחו מקח, אך אם הוברר בגיל עשרים שהוא סריס, כל מה שמכר מגיל י"ג הוי מקח למפרע. ומפורש שפסק כרב, וסותר מה שפסק בדין קנס דאיילונית כשמואל.

חידוש הגרנ"ט, שנעשית גדולה בגיל י"ב, ובוגרת בגיל עשרים

רכא. ותי' הגרנ"ט חידוש גדול, וזה על הדרך שנתבאר מקודם מהיונת אלם. שלעולם הטור פסק כרב, כמו פשטות ההלכה בכל מקום, שרב ושמואל הלכה כרב באיסורא. אלא שכל מה שנחלקו רב ושמואל, הוא לענין ה'גדלות' אם נעשה למפרע או רק מגיל עשרים, אך לענין 'בגרות' לכו"ע הוא רק מגיל עשרים [היונת אלם חידש, שהוא מגיל י"ב ומחצה, והגרנ"ט מחדש יותר מזה שבבגרות רב מודה לשמואל שהוא מגיל עשרים].

רכב. ומעתה מיושב הסתירה בטור, שלמכירת קרקעות, זה תלוי בקטנות וגדלות, ולכן כשהוברר שהוא סריס, כל מה שמכר מגיל י"ג הוי מכירה למפרע. אך קנס דמוציא שם רע, הוא גם ב'גדלות', שהרי לנערה לכו"ע יש קנס אף שהיא גדולה, ורק שבוגרת אין לה קנס, ואיילונית אף שהיא לא נערה, אך היא גם לא בוגרת, ולא איכפת לן שהיא גם 'גדולה' ושפיר חייבו עליה קנס, ובגרנ"ט הוכיח שכן הוא גם דעת התוס' רי"ד, ויתבאר להלן אות רל.

סכום הדעות בזמן גדלות ובגרות דאילונית

רכג. עלה בדינו, לדעת שמואל, הרי היא גדולה ובוגרת רק מגיל עשרים. ולדעת רב נעשית גדולה למפרע, ונחלקו הראשונים ממתי נעשית גדולה. לראב"ד משעת הבאת סימני איילונית. ולרמב"ן מגיל י"ב ומחצה. ולרש"י ביבמות, וכן דעת המשנה למלך והחזו"א, מגיל י"ב.

אך האחרונים חלקו בין גדלות לבגרות, לפי היות אלם, אין מחלוקת בין רש"י לרמב"ן, ולכו"ע 'גדלות' הוא מגיל י"ב, ו'בגרות' מגיל י"ב ומחצה. ולגרנו"ט בדעת הטור, 'גדלות' מגיל י"ב, ו'בגרות' מגיל עשרים, וכדעת שמואל.

תוס' ד"ה ויצאה חנם וכו'

יתבאר להלן באות רלא

תוד"ה דלא אתיא וכו' - בביאור
הס"ד שא"א למכור איילונית

רכד. וא"ת בקטנות איך נדע וכו'. דעת מר בר רב אשי, שהפסוק נצרך לעיקר זכינא דאילונית, אך לעצם היצאה ל"צ קרא, שנלמד בק"ו מיציאת נערות. והקשו התוס', מה הס"ד שא"א למכור איילונית, הרי אי אפשר לדעת בקטנות שהיא תהיה איילונית, ומסתמא היא מהרוב שאינם איילונית. ואף אם הביאה קצת סימני איילונית, כגון קולה עבה, הרי צריך את כל הסימנים, וזה לא שייך עד שתהיה בגיל עשרים. ותירצו

התוס', שאכן א"א לדעת, ונפק"מ שכשתגיע לגיל עשרים והתברר שהיא איילונית, בטל המקח למפרע, וצריך האדון להחזיר לו מעשה ידיה, וכן אם ייעדה, לא חל היעוד.

כשנולדו בקטנותה, קצת סימני
סריס, אם יכול למוכרה

רכה. ובמה שכתבו התוס' שאף שהביאה מקצת סימנים, מ"מ צריך את כל הסמינים, משמע שלו יצויר שהביאה אכן את כל הסמינים, או אם נפסוק להלכה שמספיק מקצת סימנים, ניחא הס"ד שא"א למוכרה, שעכשיו היא מוחזקת כאילונית. ותמהו המשנ"ל (עבדים פרק ד הלכה א) והעצמות יוסף, הרי עד גיל עשרים אין נחשבים הסימנים לכלום, ואיך נחזיקה כאילונית על סמך זה. ותי' המשנה למלך, שאכן היא עדיין לא איילונית, אך סו"ס יש כאן כמין איילונית, ואולי זה גם רוב שתהיה איילונית, ובמצב כזה, יצאה מהרוב הרגיל שאינם איילונית, וא"א כבר למוכרה.

קו' הגרעק"א, שבהתחילה להביא
סימני איילונית יצאה מהרוב

רכו. ובמ"ש התוס' שצריך את כל סימני איילונית, תמה הגרעק"א, שאמנם לא הביאה את כל הסמינים, אך סו"ס כבר יצאה מתוך הרוב שאינם איילונית, שאין רוב בנשים שהביאו קצת סימנים שאינם איילוניות. ולכך שפיר אפשר לומר שא"א למוכרה, והניח בק'.

איך יוכלו למכור קטנה לאמה, הא שמה היא איילונית

רכז. הקשה המקנה, שמזה שכתבה התורה פרשת מכירת אמה העבריה, יש להוכיח, שאפשר למכור איילונית, דאל"כ, לא שייך למכור שום קטנה, דתמיד נישחש שמה היא איילונית, ואף שרובא אינם איילונית, הלא אין הולכין בממון אחר הרוב. ותרין, שמכאן יש הוכחה למ"ש בהפלאה על כתובות, שדווקא כשהוא ממון לחוד אין הולכין אחר הרוב, אבל כשיש נפק"מ גם לאיסור, ובזה הולכים אחר הרוב, אזי גם לענין ממון אזלינן בתר רובא. וכאן שיש נפק"מ לאיסורין ועונשין, והוכרע אחר הרוב שהיא קטנה, ה"ה לענין ממון היינו עצם מכירתה.

תירוץ התוס' רי"ד על קו' התוס', ודיוקו הנפלא בלשון של "ויצאה חנם"

רכז. והתוס' רי"ד תי' קו' התוס', על הדרך של תוס', שאכן היא נמכרת, כיון שלא יודעים שהיא איילונית, והנפק"מ כשמגיעה לגיל עשרים והוברר שלא היה אפשר למוכרה, אלא שביאר הנפק"מ בדרך שונה, שמדובר שנמכרה בגיל י"ח או י"ט שנים, והגיעה לגיל עשרים והוברר שהיא איילונית, אזי, אם הדין שא"א למכור איילונית, אכן היא יוצאת מהאדון, אך לא בחנם, כיון שצריכה

להחזיר לו כל מה שנתן בעבורה בקנייתה נוגם הוא צריך להחזיר לה מה שעבדה אצלו, רק שכדור"כ בשנה או שנתיים, עדיין הוא צריך להחזיר יותר ממנה, ולכן זה נחשב כאילו לא יוצאת בחנם]. וחדשה התורה שהמכר שלה כן חל, רק כשמגיעה לגיל עשרים, היא יוצאת משום 'יציאת בגרות', ואין צריכה להחזיר לאדון מאומה, וכל מה שנתן בה עלה בעבור השנה או שנתיים שהייתה שייכת לו.

ונעתיק את לשונו הנפלא "לא נצרכה אלא לעיקר זביני דאילנית. פי' המורה שהאיילונית נמכרת בקטנותה כשאר בנות. ואי קשיא ומאן לימא לן בקטנותה שתהא אילנית דסד"א שלא תימכר והלא אין האיילונית ניכרת אלא מן' שנים ולמעלה אז ודאי אינה נמכרת. תשובה היכא דנמכרה בעודה קטנה שנה או שנים קודם לכ' שנה והגיעו כ' שנים והוחזקה איילונית והיא יוצאה מרשות אדון, ה"א כיון דלא באה לכלל נערות איגלאי מילתא למפרע שלא היה מכרה מכר, ואינה יוצאה בחנם אלא מחזרת לו כל הדמים שנתן בה, ומנכה לה שכר פעולתה שעבדה אצלו כשכיר יום, דהיכן אמרה תורה שתצא חנם ואינה מחזרת לו כלום, דוקא בנערה שהיה מכרה מכר, אבל זו שאין מכרה מכר תצא מק"ו, אבל לא בחנם, להכי איצטרך קרא לומר שיש בה דין מכר ויוצאה בחנם וכל הדמים שנתן בה עולין לו באותו זמן מועט שעבדתו".

מדוע התורי"ד לא תירץ כהתוס'

רכט. והתוס' רי"ד לא רצה לפרש כהתוס' שמכרה בגיל קטנות, כגון ט' או י', לכאורה הוא כמ"ש החזו"א בדעת הראב"ד [כלעיל אות רטן] שמשמעות הפסוק, שאם שלש אלה לא יעשה לה, הרי יוצאת בנערות או בבגרות, שחזרה התורה, אחר האפשרות להוציאה, ומשמע שהוא יציאה בפועל, ולא רק התחשבות על חוב עבר.

וגם לדבריו עיקר החידוש של מר בר רב אשי שאפשר למכור איילונית, מדויק מאוד בדרשה של 'ויצאה חנם זה בגרות', שבכל מקרה היא הייתה יוצאת, אך לא 'חנם', אלא צריכה להחזיר מה ששילם עליה האדון, וקמ"ל קרא שזה 'חנם' שאכן היא נמכרה, ועכשיו היא יוצאת.

ההוכחת הגרנ"ט מהתוס' רי"ד, שענשית בוגרת מגיל עשרים, וכדעת הטור

רל. אלא שדברי התוס' רי"ד מוקשים

מאוד, שאף אם איילונית נמכרת, אין פה את ה'ויצאה חנם', כיון שהוברר שלא נמכרה, דמסתמא הלכה כרב שנהיית איילונית למפרע. ואכן יש מהאחרונים שסברו שדעת התוס' רי"ד, לפסוק להלכה כשמואל שהיא בוגרת רק מגיל עשרים.

אולם הגרנ"ט יישב דבריו באופן נפלא, שאכן התוס' רי"ד סובר כדעת הטור, שהרי היא 'גדולה' למפרע, אך הבגרות זה רק מגיל עשרים, ושפיר חל מכירתה, דאין מניעה למכור 'גדולה', ושפיר יוצאת בחנם.

[ומה שא"א למכור נערה, הוא בגלל ה'נערות', שהגמ' בכתובות לומדת זה מק"ו, שאם היא יוצאת בנערות, בוודאי שא"א למכור בנערות, אך באיילונית שאין לה נערות, ואינה יוצאת בגדלות אלא בבגרות, אין מניעה מלמכור אותה בגדלות עד שתגיע לבגרות בגיל עשרים].

תוד"ה ויצאה חנם וכו'

בגרות יותר מסתדר ב'ויצאה חנם', שמכח ה'חנם' אנו דורשים עיקר זבינא דאיילונית.

בטעם שעדיף להקדים את הנערות

רלב. ומבואר בקושייתם, שבעצם היה עדיף לכתוב נערות קודם לבגרות, ואמרנו נערות בסוף, כי זה יותר מתאים

רלא. וא"ת ברישא וכו'. הקשו התוס', שהברייא הייתה צריכה לומר "ויצאה חנם אלו ימי נערות, אין כסף אלו ימי בגרות". ותי' שבהכרח 'אין כסף' קאי על נערות, שמזה דורשים קידושי כסף לאביה, וזה דווקא בנערות ולא בבגרות.

ולדברי התוס' רי"ד הנ"ל, גם יציאת

לאין כסף. ובטעם שיש להקדים קודם נערות, ביאר המהרש"א שדרך התנא לומר הדבר המחודש קודם, וכמו שאומר "תושב זה קנוי קנין עולם" שהוא חידוש יותר גדול שלא אוכל בתרומה.

ועוד אפשר לבאר, שכיון שאין נפק"מ בבגרות, אלא בבגרות דאיילונית, וזה הרבה פחות מצוי, משום כך עדיף לכתוב קודם נערות שהוא בנערה הרגילה, ורק אח"כ לדבר מאיילונית שיוצאת בבגרות. אך זה מתאים רק לאביי ולא לרבה, ונצטרך לומר שקו' התוס' הוא רק אליבא דאביי, וכדעת הנצי"ב להלן.

מדוע לא נתרץ, שהברייתא אילו לא נאמר קאמר

רלג. אלא שקו' התוס' אין לה הסבר כלל, שהברייתא דורשת קודם בגרות, בדרך 'אילו לא נאמר', שאם לא היה כתוב אלא רק 'ויצאה חנם' היינו אומרים שזה בגרות, ולכך צריך את ה'אין כסף' ללמדנו יציאת נערות, וא"כ בדווקא אמרה הברייתא קודם בגרות.

ואכן באמת ברש"י על החומש בפר' משפטים (פרק כא פסוק יא) כתב שויצאה חנם זה נערות ואין כסף זה בגרות. וביאר המזרחי, שאע"פ שבגמ' כאן הברייתא דורשת איפכא, הוא משום דהברייתא הוא בדרך אילו לא נאמר, ורש"י כתב לפי האמת, שהיא יוצאת קודם בנערות.

אם דיבור התוס' קאי על אביי, או על רבה

רלד. אלא שבאמת דקדקו כאן על מקום הדיבור של התוס', שהוא נמצא על הגמ' בין שיטת אביי למר בר רב אשי, ויש שכתבו שאין כאן מקומו, אלא על תחילת הסוגיא, ואכן כך נראה לפום ריהטא, אך כתב הנצי"ב במרומי שדה, שבאמת אכן אין פה קו' על הביאור של רבה, שבא זה ולימד ע"ז, וכמו שנתבאר במזרחי שהוא על דרך אילו לא נאמר. אלא שזה רק לרבה, אך לאביי שהפסוק מלמדו לבגר דאיילונית, אינו בדרך אילו לא נאמר, אלא יש פה באמת שני יציאות, נערות, ובגר דאיילונית, ובזה שפיר הקשו התוס', שהיה צ"ל קודם נערות, וכמו שבארנו לעיל, שנערות הוא באופן היותר רגיל ולכך צריך לכותבו מקודם. ובאמת כן הוא בתוס' הרא"ש שהעמיד הקו' להדיא בדעת אביי.

לכו"ע צריכים לומר שאילו לא נאמר קאמר, ובא זה ולימד ע"ז

רלה. ולמעשה הקשנו מאוד על דברי הנצי"ב, שלכאו' כו"ע מודים לרבה שבא זה ולימד על זה, והברייתא בדרך אילו לא נאמר קאמר, שבאמת גם לאביי ומר בר אשי, אם היה כתוב רק 'ויצאה חנם' היינו מעמידים זאת על יציאה דבגרות, ולא היינו יודעים יציאת נערות. וזה גלתה התורה ב'אין כסף' שהיציאה היא בנערות, רק דעת אביי ומר בר אשי, שמשום זה לבד היה לתורה לכתוב נערות להדיא, ומה

שהתורה כתבה זאת באופן כזה של 'בא זה ולימד ע"ז. וא"כ קו' זה ולימד ע"ד' הוא כדי ללמדנו יציאת ומכירת איילונית. אך הדבר פשוט שהפסוק עצמו הוא בדרך אילו לא

נאמר, ובא זה ולימד ע"ז. וא"כ קו' התוס' קצת פלא, וכמ"ש המזרחי, שכותבים קודם בגרות שהוא בדרך אילו לא נאמר, וצ"ע.



דף ד:

גמ' - ותנא מייתי לה מהכא דתניא כי יקח איש אשה וכו'

צריכותא, וביאר הפנ"י, שהגמ' עצמה עושה את הצריכותא, כיון שבפועל יש שתי דרשות, ושתייהם נצרכות.

במה שהאריך רש"י לכתוב והצריכה הכתוב וכו'.

רלז. רש"י ד"ה כי יקח איש וכו'. והצריכה הכתוב גט לפוטרה מקיחה זו וכו'. צ"ב מה רש"י האריך כאן בזה שצריכה גט. ושמא בא לומר, שאפשר שהוא קיחה של זנות וכדו', אך אינו קיחה של קנין, ולכך קאמר רש"י שהצריכה הכתוב גט מקיחה זו, בהכרח שיש פה קנין, והקנין הוא כסף כדיליף מקיחה דעפרון [ובאות רמא יתבאר באופן נוסף כוונת רש"י].

ביאור השקו"ט בגמ', אם אפשר ללמוד מק"ו מאמה העבריה

רלט. והלא דין הוא ומה אמה העבריה שאינה נקנית בביאה וכו'. ביאור הגמ', שהביריתא הקשתה מדוע צריך

ביאור הריטב"א דקאי על תנא של המשנה

רלז. ותנא מייתי לה וכו'. כוונת הגמ' בפשוטו, דתנא של הברייתא המובאת כאן, לומד קידושי כסף מקיחה קיחה. אך הריטב"א מבאר, שכוונת הגמ' על התנא של המשנה, שאומר נקנית ולא מתקדשת, שהוא לומד מקיחה קיחה ולא מויצאה חנם.

ב' הדרשות לכסף קידושין, אם זה מחלוקת, או שיש שני דרשות

רלז. רש"י ד"ה ותנא וכו'. כתב הפני יהושע, שדעת רש"י מבואר שזה מחלוקת, דרב יהודה לעיל לומד מויצאה חנם, ותנא דברייתא מקיחה קיחה. אולם בתוס' לעיל (ג: ד"ה ואימא לדידה) שתרומיהו צריכי ואין בזה מחלוקת. ולדעת רש"י שזה מחלוקת, לכא' קשה מה א"כ עושה הגמ' להלן

את הקיחה קיחה, הלא אפשר ללמוד ק"ו מאמה העבריה, שהרי קל יותר לקנות אשה מאשר לקנות אמה העבריה, והראיה שבאמה לא מועל ביאה ובאשה כן, ואם מועיל באמה קנין כסף, ק"ו שיועיל באשה.

יבמה תוכיח שנקנית בביאה ואינה נקנית בכסף. וביאורו, שאם באמת זה ק"ו, שכל מי שחמור יותר מאמה שנקנה גם בביאה, תיקנה גם בכסף, א"כ גם יבמה נלמדנה בק"ו מאמה שתיקנה בכסף, שהרי היא נקנית בביאה, והדין הוא לא כך, שיבמה נקנית רק בביאה, ובהכרח שגלתה התורה שאין הק"ו טוב, ושוב גם אשה א"א מאמה.

מה ליבמה שכן אין נקנית בשטר וכו'. הגמ' דוחה את ה'יוכיח', שלעולם אפשר שהוא ק"ו טוב, שכל מי שקל לקנות יותר מאמה נהיינו שנקנית גם בביאה תיקנה בכסף, ומה שיבמה ג"כ לא נקנית בכסף, כי דין אחר לה, שאינה נקנית בשום קנינים, לבד מביאה, שאף בשטר אינה נקנית, משא"כ אשה שנקנית גם בשטר, דין הוא שנלמדנה בק"ו מאמה שיועיל בה כסף.

במה שהחסירה הברייטא את תירוצו של רב אשי

רמ. ומסקנת הגמ' דמעיקרא דדינא פירכא, שאינו ק"ו טוב, שמה לאמה העבירה שכן יוצאת בכסף, תאמר באשה שאינה יוצאה בכסף. ויש להעיר

איך זה נכנס בברייטא, שאחר שדחינו את ה'יוכיח' ואפשר ללמוד ק"ו, אומרים שצריך גז"ש דקיחה קיחה. ויש באחרונים שביארו, שהברייטא בדרך חסורי מחסרא, שאכן חסר חלק בברייטא.

רמא. ובאופן אחר ניתן לבאר ע"פ ביאור הגהות מלוא הרועים, שהקשה בתחילת הברייטא "דתניא כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא כן בעיניו כי מצא בה וגו' אין קיחה אלא בכסף" וכו'. מדוע האריכה הברייטא שלא לצורך, בהמשך הפסוק "והיה אם לא תמצא חן" וכו'. וביאר שהברייטא באה לרמז את מסקנת רב אשי דמעיקרא דדינא פירכא, שאשה זאת שנקנית בכסף, לא יוצאת בכסף אלא בגט בלבד, ולכך א"א ללמוד ק"ו. ובזה ג"כ מיושב מה שהקשנו (באות רלח) מדוע רש"י האריך לכתוב והצריכה הכתוב גט מקיחה זו, ולמלוא הרועים, זה גופא באנו לומר שאינה יוצאת בכסף.

ולדבריו, מיושב נפלא צורת הברייטא, שפותחת ואומרת שלומדים זאת בגז"ש דקיחה קיחה, ומרמזת לנו שכיון שלא יוצאת אלא בגט מוכרחים ללמוד זאת מגז"ש. ואז הברייטא באה לבאר את דבריה, שבעצם יש לי ק"ו שאין עליו פירכא, שיבמה לא יכולה להוכיח, דמה ליבמה שאינה נקנית בשטר, ומה שלא לומדים בק"ו, כיון שאינה יוצאת בכסף, ולכך צריך את הגז"ש.

ביאור הפירכא - מה לאמה העבריה שכן יוצאת בכסף

רמב. רש"י ד"ה שכן יוצאה וכו', והואיל וכסף חשוב בה לפדותה, חשוב נמי לקנותה. בארנו שבפשוטו כוונת הגמ', שזה לא חד משמעי שאשה יותר מאמה, שכן מאידך גיסא מצאנו שאמה יוצאת בכסף ואילו אשה לא, ולכן יתכן שאמה יותר טוב מאשה.

אלא שבאמת זה לא כ"כ מובן, איך עושים פירכא מיציאה לכניסה, אפשר שזה שני דינים שונים, ולענין כניסה וקנייה, באמת אשה יותר טובה מאמה, שהרי נקנית בביאה, וכנראה לכן רש"י ביאר שיש פה סברא מיוחדת, שהואיל וכסף חשוב בה לפדותה חשוב נמי לקנותה, כלומר, יש משהו מיוחד באמה שעובדת עם כסף, בין ביציאה ובין בכניסה, ולכן א"א ללמוד מזה לאשה [ניתבאר באות רמה שתוס' בהכרח לא פירשו כן].

ביאור המלוא הרועים בפירכא הנ"ל

רמג. אופן נוסף, ביאר המלוא הרועים, שסברת הגמ', שדבר שקל להוציא, אזי בהכרח שאין הקנין כ"כ חזק, ולכן יתכן שמועיל בו קנינים קלים, ומשום כך אין ללמוד שכסף יועיל באשה מאמה העבריה, שכן אשה זה קנין הרבה יותר מוחלט שהרי א"א להוציא אותו בכסף, משא"כ אמה

העבריה, שקל מאוד להוציא אותה היינו ע"י כסף, לכך קל גם להכניסה ע"י כסף. ויש עוד אופן שלישי בבאור הגמ', והוא ע"פ רבינו נתנאל בתוס' ד"ה מעיקרא וכו' [ניתבאר בעז"ה באות רנא].

תוד"ה מעיקרא דדינא וכו' - נעשה פרכא משנים סימנים ויובל

רמד. ה"ה דמצי למינקט וכו'. הקשו התוס' דהגמ' יכלה גם לפרוך הק"ו, דמה לאמה העבריה שכן יוצאת בשש, ויובל, וסימנים, ולכך נקנית בכסף. ותירצו שבאמת אפשר ללמוד את אותו ק"ו משפחה כנענית, ושם אינה יוצאת באלו, ולכן עושים פרכא ממה שיוצאת בכסף, שזה מתאים גם לשפחה כנענית.

רמה. וכתב המהרש"א, שלפי מה שרש"י ביאר שזה סברא מיוחדת בכסף, הואיל וחשוב לפדותה חשוב לקנותה, א"כ בדווקא פרכו מכסף, ולא מיציאות אחרות, וכמו שבארנו לעיל, שיש פה בעצם קושי בפירכא. וביאר המהרש"א שאכן לתוס' הפירכא מכח מה שיש באמה "דין חדש" שיוצאת בכסף, ולכך יתכן שגם נקנית בכסף. והוספנו שתוס' אולי לומדים כמו המלוא הרועים, שהקנין הוא קל, שאפשר להוציא אותה בכסף, ולכן גם נקנית בכסף, וזה מה שכתבו שכיון שגם יוצאת בשנים סימנים ויובל, בהכרח שהוא קנין מאוד קל.

ביכורי

דף ד:

החכמה

פה

ת' הר"ש מטויבש, לפי המהרי"ט שלא נחשב ליציאה

רמז. כתב בהגהות הר"ש מטויבש, שלדברי המהרי"ט נכתבאר לעיל רמה - רמון שאמה העבריה לא יוצאת בשש יובל וסימנים, אלא שאינה נמכרת אלא עד אותו הזמן, א"כ לא קשה קו' התוס', שא"א לפרוך מה לאמה שכן יוצאת באלו, שזה לא יציאה אלא אז נגמר זמן המכירה.

והעירו בביהמ"ד, שאדרכא אפשר לפרוך יותר חזק, מה לאמה שכן קנינה קל שהוא רק לזמן, ולכך מועיל בה כסף, אך אשה שקנינה לעולם, אפשר שא"א ללמוד מאמה שיועיל בה קנין כסף [ועל הדרך של המלוא הרועים, שזה קנין קל מאוד].

קושיית התוס' שנלמד כסף מאמה בהיקש

רמז. הקשה ה"ר יעקב מאורליינ"ש וכו'. קושיית התוס', שלקמן הגמ' לומדת קנין שטר באמה העבריה, ממה שהקשה הכתוב לקנין אשה, שכתוב שם בפרשת משפטים, "אם אחרת יקח לו" והוא קנין אשה. וא"כ אותו דבר אפשר להקיש אשה לאמה, שתיקנה בכסף כמו אמה, ולא שייך לפרוך מה לאמה שכן יוצאת בכסף, כיון שרק על ק"ו עושים פירכא, ולא על היקש, שהכלל הוא שאין משיבין על ההיקש.

ותי' התוס', שבאמה יש דין שיהיה אפשרות לצאת בגרעון כסף, וכשנקנית בפרוטה ובא לפדותה ולנכות את מה שעבדה, נמצא שמשלם פחות מפרוטה וזה לא יתכן, ובהכרח שא"א לקנותה פחות משתי פרוטות. וא"כ אם לומדים מההיקש, הרי יש גם כלל, שאין היקש לחצאין, וכשלומדים צריך ללמוד את הכל, ויהיה הדין בקידושין שיצטרכו ב' פרוטות, ואין כן דעת בית הלל, אלא שסגי בפרוטה, ולכך לומדים זאת מגז"ש דקייחא קייחא ולא מההיקש.

המקור מהתורה שאמה נקנית בכסף

רמז. ואמה העבריה נפקא לן לקמן שנקנית בכסף מוהפדה, וכו'. כתב המהרש"א שברש"י ד"ה נקנית בכסף, מבואר שלמדים זאת מהפסוק "מכסף מקנתו", ובאמת לכאור' דברי התוס' צודקים, שהגמ' לקמן, אומרת שהפסוק של מכסף מקנתו מדובר בנמכר לעכו"ם, ונמכר לישראל [כמו אמה העבריה] לומדים מוהפדה.

גם בק"ו נאמר דיו, שצריך ב' פרוטות

רמז. והקשה המהרש"א שא"כ איך הגמ' רוצה ללמוד בק"ו מאמה, נאמר דיו לבא מן הדין להיות כנידון, שלא יתכן שהנלמד יותר חמור מהמלמד, ומה לאמה דווקא ב' פרוטות, אף קידושין ב' פרוטות. ותי' המהרש"א שצ"ל שהברייתא כר' טרפון, שלית ליה 'דיו'. וצריך לבאר בדבריו, שהלא דברי ר"ט הוא רק באופן שאם נאמר דיו מיפרך ק"ו, שלא נשאר שום דבר ללמוד

**תוד"ה מה לאמה וכו' - מדוע לא
נלמד כסף ק"ו מביאה**

רננ. וא"ת נילף כסף וכו'. קושייתם, שהברייתא רוצה ללמוד ק"ו אשה מאמה, שאם באמה מועיל כסף, בוודאי גם באשה, ומגלן שאשה יותר טובה מאמה, זה למדה הברייתא, שהרי אשה נקנית בביאה ואמה לא, בהכרח שאשה יותר טובה מאמה. אך עצם הלימוד הוא אשה - מאמה. ולזה יש פירכא שמנגד יש משהו באמה שאין באשה, וא"כ לא בטוח שאשה יותר טובה מאמה.

והקשו תוס', שאפשר ללמוד כסף מביאה ישירות, שהרי גם במקומות שלא מועיל ביאה [באמה העבריה] מועיל כסף, וא"כ איפה שמועיל ביאה [באשה] בוודאי יועיל כסף, וע"ז לא שייך לפרוך מה לאמה שיוצאת וכו', שהרי לא למדנו מאמה, אלא מביאה. שאם ביאה מועילה בוודאי גם כסף.

וי"ל כ"ש דאיכא למיפרך יבמה תוכיח וכו'. שזה לא מחייב שהיכן שמועיל ביאה מועיל כסף, שהרי ביבמה מועיל ביאה ולא כסף, ואפשר שה"ה אשה.

ומה שכתבו התוס' "כ"ש דאיכא למיפרך" ביאר המהרש"א, שהוא 'כל שכן', כיון שכשהגמ' אמרה יבמה תוכיח, דחינו זאת, מה ליבמה שאין נקנית בשטר, אולם בתוס' כשאנו אומרים יבמה תוכיח, לא שייך לדחות זאת ממה שאינה נקנית בשטר, שהרי

בק"ו, ואף כאן, אם נאמר דיו, אז אין צורך בק"ו, שאפשר ללמוד זאת מההיקש שמתקדשת בב' פרוטות.

רנ. ור' אלחנן (קוב"ש אות יח) תי', שלעולם גם לרבנן דפליגי על ר"ט, לא נאמר כאן דיו, כיון שבאמה יש שתי דינים נפרדים. א. שנקנית בכסף. ב. שיהיה אפשרות לגרעון כסף, ובאמה, זה לא מסתדר אלא א"כ יהיה הקנין בשתי פרוטות, אך אינו בעצם דין קנין כסף של האמה, ולכך אין שייכות פה לומר דיו. וכל דברי התוס' הוא רק בהיקש, שאז צריך להיות תואם לגמרי, משום הכלל של אין משיבין על ההיקש.

**תי' רבינו נתנאל, על הקו' שנלמד
מההיקש**

רנא. ורבינו נתנאל תירץ, כיון דלא ידענו וכו', ביאור תירוץו, שמעולם לא כתוב ש'אמה נקנית בכסף', אלא ש'אמה יוצאת ונקנית בכסף' שכל הדרשה הוא מ'והפדה', שהוא דין גרעון כסף, שבהכרח שגם נקנית בכסף, אך זה דין אחד מחובר, ולכן אם באנו ללמוד בהיקש, צריך ללמוד את כל הדין, שיוצאת ונקנית בכסף [שהרי אין היקש לחצאין] וזה הרי א"א ללמוד, שהיא יוצאת דווקא בגט, וממילא א"א ללמוד כלל.

רנב. ולדברי רבינו נתנאל, יתכן להוסיף ביאור שלישי בפירכא של הגמ' מה לאמה שכן יוצאת בכסף, והוא, שא"א ללמוד ק"ו מאמה, כיון שזה לא דין קניה, אלא דין מחובר של יציאה וקניה יחד.

הלימוד הוא כסף מביאה, וזה אנו עדיין ביאה מועיל כסף, ולכן זה כ"ש, רואים ביבמה שלא כל מקום שמועיל שהפירכא נשאר.

הו"א היכא דיהבה איהי לדידיה וקידשתו הוו קידושי, כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח

בביאור הס"ד שאשה יכולה לקדש את בעלה

רנ"ד. שיטת רש"י דס"ד דגם היא יכולה להביא לו כסף, ולומר לו הרי אתה מקודש לי, ולהכי איצטריך קרא כי יקח, שהוא יעשה הקידושין ולא היא.

ותמה הפני יהושע, שזה הרי ברור שהאיש הוא הקונה מהאשה את עצמה, וא"כ היכן מצינו כה"ג שהמקנה יתן את הכסף לקונה. ונראה שהמקנה כיון לתרץ זה, שכתב וז"ל "דהוה אמינא דאין כאן קונה ומקנה, דכשם שהיא מקודשת לו כך הוא מקודש לה". שקנין אישות הוא השתעבדות של שניהם, והיינו חושבים, ששניהם יכולים לעשות את הקנין, דאין כאן קונה ומקנה מסויימים, קמ"ל כי יקח, שהבעל הוא הקונה.

תוד"ה היכא דיהבה וכו' - ביאור הס"ד

רנ"ה. וקשה שהרי באיש וכו', תוס' הקשו על רש"י ב' קושייות, א. מה שפרש"י שאומרת לו הרי אתה מקודש לי, הרי קידושין זה לשון איסור, ואין הבעל נאסר לישוא נשים אחרות. ותי' התוס' שאכן אומרת הריני מקודשת לך.

ב. עוד הקשו, דמהדרשה של 'אין כסף'

אפשר ללמוד שהבעל נותן את הכסף, שזה כל הדרשה שאין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר, שהאב זוכה בכסף הקידושין, ובוודאי הוא אינו זוכה מחתנו אלא מבתו, וע"כ שהיא המקבלת, והאיש הנותן את הכסף. ותירצו התוס', שאכן הוא נותן את הקידושין, וקמ"ל קרא שהוא גם צריך לומר את לשון הקידושין "הרי את מקודשת לי" אבל אם הוא יתן את הכסף והיא תאמר הריני מקודשת לך, לא חל הקידושין.

והאחרונים תמהו, שלקמן (ה:) הגמ' נשארת בספק, בנתן הוא ואמרה היא, ולתוס' הרי מפורש כאן שלא חל הקידושין. ונדבר מזה בעז"ה בל"נ בסוגיא שם.

נמצא שנחלקו רש"י ותוס' בהבנת הס"ד של הגמ', לרש"י אילולא הפסוק של 'כי יקח' אפשרי שהיא תתן את הכסף ותאמר הרי אתה מקודש לי. ולתוס' לא היה כזה ס"ד, אלא רק שהיא אומרת אחר הנתינה שלו, הריני מקודשת לך, וגם זה לא מועיל.

יישוב קו' התוס' על רש"י

רנ"ו. וליישוב את רש"י מב' קו' התוס', על קו' א' כתבו האחרונים, שאכן לפי הס"ד באמת היא לא תאמר הרי

אתה מקודש לי, אלא הרי אתה קנוי לי. ועל קו' ב', שבאין כסף רואים שהיא המקבלת, תי' התוס' ר"י הזקן, ששייך את שני האופנים, ובמקום שהיא נותנת את הכסף, הכסף של הבעל, וכשהבעל נותן, אז הכסף של האב.

תוד"ה כתב וכו' - מדוע צריך את הגז"ש דקיחה קיחה

רנז. תימה כיון דעיקר קרא וכו'. הקשו, מדוע צריך את הגז"ש של קיחה קיחה, הרי קידושי כסף אנו יכולים ללמוד מויצאה חנם, ומקרא דכתיב 'כי יקח' אנו למדים שהוא צריך לעשות ולומר הקידושין, והגז"ש עצמה מיותרת. ותירצו שהו"א שהפסוק מדבר דווקא בביאה, אבל בכסף יועיל שהיא תגיד, ולכך צריך את הגז"ש קיחה קיחה, שקרא איירי בקידושי כסף.

בביאור החילוק בין כסף לביאה

רנח. ותוס' לא ביארו מדוע יש סברא לחלק בין ביאה לכסף. ואפשר לומר משום שהפסוק מדבר על ביאה "כי יקח איש אשה ובעלה" ומ"בעלה" לפינן ביאה. [אלא שזה אינו מספיק, דאם אין סברא לחלק, אז למה לא נלמד מזה גם קידושי כסף].

וי"ש בזה ב' ביאורים. א. החזו"א (אבה"ע סי' קמח) ביאר, ששאני ביאה, שהמעשה נעשה ע"י שניהם יחד, ולכך הקפידה התורה שהוא יאמר, אבל כסף

שהוא נותן לה הכסף [תוס' לשיטתו, שגם בהו"א הוא הנותן] יש פה מעשה ידיה, ולא מקפידים מי אומר את לשון הקידושין.

אם שטר הוא כביאה, או ככסף

רנט. והנה התוס' חלקו בין ביאה לכסף, אך יש עוד קנין והוא שטר, ולכאן' לדברי החזו"א שטר ייחשב ככסף, שגם בשטר הוא עושה מעשה, שנותן לה השטר. אלא שבתוס' הרא"ש כתב להדיא שהו"א דווקא בשטר וביאה, אבל כסף לא צריך שהוא יאמר. הרי שהשווה שטר לביאה, ובהכרח שצריך לבאר סברא אחרת מהחזו"א [וגם מה שבארנו שהפסוק "ובעלה" מדבר על ביאה, לא מתיישב, שמה הבדל בין שטר לכסף]. ובהכרח לתוס' הרא"ש צריך לבאר באופן הב'.

סברא נוספת לחלק בין כסף לביאה של תלמיד הרשב"א

רס. ב. בחידושי תלמיד הרשב"א כתב וז"ל "הו"א כי יקח אקדושי שטר או ביאה קאי וכו', קמ"ל ג"ש דקיחה קיחה לאוריי לן דכי יקח בקדושי כסף אייר, דאפי' כי נתן הוא בעינן נמי אמר הוא, וכ"ש בקדושי שטר וביאה שאין שם נתינה חשובה דבעינן אמר הוא". מבואר הסברא, שכסף הוי נתינה חשובה, ולכן תמיד אף אם היא תאמר יתייחס הדבר אליו, שהוא עשה המעשה, משא"כ בשטר וביאה.

ובעלה מלמד שנקנית בביאה, והלא דין הוא ומה יבמה וכו',

מדוע מבארים ביאה אחר כסף, ולא שטר כסדר המשנה

מה לאמה העבריה שאין קנינה לשום אישות

רסא. ובעלה מלמד שנקנית בביאה. כתב הריטב"א (לקמן ה. ד"ה ומנין שאף בשטר), שהטעם שהברייתא בארה בסדר הזה "כסף ביאה שטר", והוא דלא כסדר השנוי במשנתנו "כסף שטר וביאה", משום שהתנא דורש לפי סדר הפסוק, כי יקח איש אשה - ילפינן כסף. ובעלה - ילפינן ביאה. והיה אם לא תמצא חן בעיניו וגו' ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר - ילפינן שטר, כמבואר לקמן (ה.).

רסב. והנה נתבאר לעיל מש"כ המלוא הרועים, שהברייתא האריכה לעיל לכתוב "כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו', אין קיחה אלא בכסף" וכו'. כדי לרמז לנו את ביאורו של רב אשי, שמה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף, ולפ"ז יישבנו גם האריכות ברש"י, יעו"ש. אולם באמת לדברי הריטב"א מובן מאוד האריכות של הברייתא, שהברייתא באה לבאר את הפסוק, ולא את המקורות של המשנה, ולכן קודם מביאה את הפסוק, ואז מבארת אחד אחד, קיחה זה כסף, ובעלה זה ביאה, ויצאה והיתה זה שטר [אך זה לא יישב את האריכות ברש"י שם, וצריך לדחוק כמ"ש שם, שבא לומר שזה קיחה של קנין, יעו"ש].

רסג. ביאור הגמ': הברייתא רוצה ללמוד אשה מיבמה בק"ו, שמה יבמה שאינה נקנית בכסף [וקשה יותר לקנותה] נקנית בביאה, אשה שנקנית בכסף [וא"כ קל יותר לקנותה] בוודאי שתקנה בביאה. ודוחה הברייתא שיש 'יוכיח' מאמה העבריה, היינו שהרי גם אמה העבריה ניתן לומר בה את זה הק"ו מיבמה, ובכל זאת לא נקנית בביאה, וכנראה שאינו ק"ו טוב, ולכך אף אשה לא תילמד בזה הק"ו, ודוחה הגמ' שאינו כן, שלעולם הוא ק"ו טוב, ומה שאמה לא תילמד ג"כ מק"ו לקנותה בביאה, הוא מטעם שאין קנינה לשום אישות.

רסד. ופי' רש"י "שכן אין קנינה לשום אישות. הלכך לא שייכה בה ביאה". והקשו בביהמ"ד, מדוע נחשב שאין קנינה לשום אישות, הרי יכול לייעדה, שהוא אישות לכל דבר. וכבר הקשה כן הרשב"א.

ותי', "דלקידושין ממש לא ניתנו, שהא נפקא בלא גט". וכוונתו דבמכירת אמה, אמנם יש 'אופציה' להפוך זאת לקידושין, אך בפועל כל עוד שלא ייעד, אין פה קידושין ויוצאת ממנו בלא גט, וא"כ המעשה פה, הוא 'מכירת אמה', ולא מעשה קידושין [ומ"מ כנראה שאינו סברא מוכרחת, ולכך בעינן לקמן מיעוט שאין אמה נקנית בביאה].

איך ילפינן לעיל כסף מאמה העבריה, ולא פרכינן שאין קנינה לשום אישות

ונפק"מ שבבמה מצינו אנו עושים הרבה
יותר בקלות פירכא מק"ו [וכמו שנבאר
לדוגמא לקמן באות רעד]

רסה. עוד הקשו בביהמ"ד, בדברי
הברייתא לעיל, שרוצים ללמוד
כסף באשה מק"ו מאמה העבריה, שמה
אמה שאין נקנית בביאה נקנית בכסף,
אשה שנקנית בבביאה בוודאי תיקנה
בכסף. ויש להקשות, שאינו ק"ו,
דאפשר שאשה יותר קשה לקנות מאמה,
ומה שלא מועיל באמה ביאה, הוא מפני
שאין קנינה לשום אישות, ואינו קנין
המתאים בה.

ואף שהברייתא אמרה "והלא דין הוא"
שהוא לשון ק"ו, היינו שבאמת יש
ק"ו, אלא שאפשר לדון בו אם הוא ק"ו
טוב או לא, משום הסברא של 'אין
קנינה לשם אישות', אך לא איכפת לן
בזה, כיון שגם אם זה לא ק"ו, ניתן
ללמוד מ'במה מצינו'.²

תוד"ה ובעלה וכו' - קושייתם, דנלמד מעריות דקיחה היינו ביאה

רסו. וא"ת תיפוק ליה וכו'. הקשו, מדוע
צריך ללמוד מ'בעלה' שנקנית
בביאה, הרי זה משמעות הלשון 'קיחה',
וכמו שמצינו באיסורי עריות, שכתוב
בהם לשון 'קיחה' [איש אשר יקח את
אחותו], ושם בהכרח פירושו 'ביאה'
[ואינו יכול להיות קידושין, שהרי אין קידושין
תופסין בעריות]. ואף כאן נפרש את
הלשון קיחה - ביאה, ומגז"ש קיחה
קיחה נוסף ללמוד גם קנין כסף.

ואכן, הקשו כן הראשונים [רמב"ן, רשב"א
ריטב"א, ביחד עם עוד כמה קושיות]
בגמ' שם לעיל. ותירצו, שהילפותא שם
היא בדרך 'במה מצינו', שמה מצינו
באמה שנקנית בכסף אף אשה תיקנה
בכסף. ובארנו שמה מצינו הוא לימוד
מאוד דומה לק"ו, שבשניהם אני לומד
אשה מאמה העבריה, רק ק"ו הוא
לימוד הרבה יותר מוכרח מבמה מצינו,



ב. ונוסיף עוד נקודה. והוא, שאמנם הראשונים כתבו שזה בדרך 'במה מצינו', אך ברש"י ותוס'
לא כתבו מזה כלום, ואדרבא נראה שהבינו כפשוטו שהוא בדרך ק"ו, וא"כ איך יישבו את קו'
הראשונים שמה לאמה שאין קנינה לשם אישות.

אך באמת לא קשיא כלל, וזה באמת תוכן כוונת הראשונים. שכשיש לי ק"ו טוב, ואני בא
לדחות אותו מחמת קושיה מדוע אנו לא עושים את אותו ק"ו באמה העבריה, אז אני מתרץ
את הקו', שבאמה זה לא שייך כיון שאין קנינה לשום אישות. אך לעיל, אני לא בא לתרץ קושיה,
אלא ללמוד ק"ו מאמה, שרואים בה חסרון שאינה נקנית בביאה, ובזה גם אם נתרץ את החסרון,
מחמת שאינה נקנית לאישות, אך סו"ס במציאות לא נקנית בביאה, ועדיין ניתן לראות זאת
כחסרון, ושפיר אפשר ללמוד ק"ו.

ובאמת זהו תוכן כוונת הראשונים, שללמוד, אפשר גם ללמוד בדרך 'במה מצינו' ולחזוק
הלימוד אני מצרף את החסרון באמה שאינה נקנית בביאה.

ביכורי

דף ד:

החכמה

צא

ותירצו, דסתם קיחה מתפרש 'קנין', ורק במקום שא"א לפרשו שהוא 'קנין' אנו מפרשים שהוא 'ביאה'. ובקידושין הוא באמת קנין כסף, כדיליף מגז"ש קיחה קיחה משדה עפרון, ומ'ובעלה' אנו למדים 'ביאה'.

רסז. עוד הקשו, שהגמ' ביבמות לומדת בגז"ש קיחה קיחה מעריות, שגם תחילת ביאה [שנקראת בלשון חז"ל העראה] קונה, שכן הוא באיסור עריות, שחייבים על תחילת ביאה. הרי שיש לנו גזירה שוה, שביאה קונה מעריות. ולמה צריך את הדרשה של 'ובעלה'.

ותירצו, שא"א ללמוד מקיחה דעריות, שביאה קונה, שבעריות זה לא 'קנין', אלא רק מעשה ביאה. ואנו חפצים ללמוד איזה ש'נקנית' בביאה [וכשאנו למדים קיחה משדה עפרון, זה באמת 'קנין', שכמו ש'קיחה' של שדה עפרון, היה 'קנין כסף', אף קיחה דקידושין הוא 'קנין כסף']. ורק אחר שיודעים שיש קנין ביאה, אפשר ללמוד בהגדרות של ביאה, שגם תחילת ביאה יש לה שם ביאה, וכמו בעריות שחייבים ע"ז, אף בקנין אשה, קונים בזה.

תוד"ה אמה העבריה וכו' - מנלן דאמה העבריה לא נקנית בביאה

רסח. תימה אי הוה שתיק מובעלה וכו'. קושייתם, על מה שאנו באים להוכיח מאמה העבריה, שאין אומרים בה הק"ו ואינה נקנית בביאה, אף אשה לא תיקנה בביאה. ומנלן באמת שאמה לא נקנית בביאה, זה דורשים לקמן

מהפסוק שלנו 'ובעלה' לזו [לאשה] ולא לאחרת [אמה העבריה]. והשתא הרי שאלת הברייטא היא, שלא נכתוב בתורה 'ובעלה' ונדע ביאה מק"ו, וא"כ אם לא כתוב 'ובעלה' גם אין מיעוט לאמה העבריה, וגם היא באמת נקנית בביאה, מכח זה הק"ו, וא"א להוכיח מאמה.

ותירצו, שאין קושיית הברייטא, שלא נכתוב כלל 'ובעלה' אלא שלא נכתוב את הה' של 'ובעלה'. שהרי אליבא דאמת שאנו למדים קידושי ביאה ו'ובעלה' איך אנו ממעטים אמה, אלא בהכרח, שהוא מ'ה' המיותרת, אך אם 'ובעל' מיותר ג"כ, שהרי ניתן ללמוד קידושי אשה מק"ו, אזי אמרינן שאם אינו ענין לגופיה, תנהו למעט אמה, וחוזרת השאלה מדוע צריך את ה' של ובעלה.

וע"ז אמרינן אמה העבריה תוכיח, שמה אמה לא נקנית בביאה, אף אשה לא תיקנה בביאה, ושוב צריך את ה'ובעל לגופיה, ואת ה' למעוטי אמה.

קו' האחרונים בדברי התוס'

רסט. ותמהו האחרונים (מהרש"ל. מהרש"א. מהר"ם) איך שייך לומר שאמה העבריה תוכיח שאין אשה נקנית בביאה, הרי לא כתוב מפורש שאין אמה נקנית, אלא ממה דכתיב שאשה נקנית [היינו 'ובעלה'] אנו למדים שאשה כן ואמה לא, אז איך יתכן לומר שאמה תוכיח שאשה לא, הרי הכתוב אומר להדיא שאשה כן נקנית בביאה.

ותירצו המהרש"א והמהר"ם, שאכן יש פה דבר הסותר את עצמו, שאם אנו לא ממעטים אמה, אז 'ובעל' מיותר, כיון שאפשר ללמוד זאת בק"ו מיבמה, ואם הוא מיותר בהכרח שנמעט בו אמה העבריה, אך אחרי שנמעט אמה העבריה, אז 'ובעל' לא מיותר, כי יש יוכיח מאמה, וא"א ללמוד אותה מק"ו, ובהכרח שהוא נצרך לגופיה, ללמדנו שאשה נקנית, וא"כ שוב אין יוכיח והוא

כן מיותר, וכך הוא חוזר חלילה, ומכח זה מוכרחים לומר, שאכן הוא מיותר, ומה שכתבנו אינו בשביל למעט אמה, אלא מהסברא שנתבאר בגמ' לעיל, דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב ליה קרא, ושוב אין לנו מקור למעט אמה העבריה, ולכך צריך את ה' של ובעלה. ויעויין עוד במה שתי' המהרש"ל.

תוד"ה מה ליבמה וכו'

קושיית התוס' שנאמר כ"ז אכניס בק"ו

רע. וא"כ כל זה אכניס בקל וחומר וכו'. יש פה כמה פירושים בביאור הפירכא מה ליבמה וכו'. ותוס' בהו"א למדו, שהוא פירכא בדרך קולא וחומרא, והוא, שהרי בק"ו סברנו שיבמה קלה יותר [היינו שנקנית יותר בקושי] ואם היא נקנית בביאה, אשה החמורה [שנקנית יותר בקלות - גם בכסף] בוודאי שתיקנה בביאה. וע"ז פריך, שאינו כן, אלא יבמה מתוך שזקוקה ועומדת יש להקל בה בקנינים, ולכך מועיל בה ביאה, משא"כ באשה.

וע"ז הקשו התוס', שאם אנו מקילים בה בקנינים, מדוע כסף לא קונה בה, וע"כ אף שהיא זקוקה מיעטנו בקניניה, וא"כ זה רק מחזק את הק"ו, אם יבמה שלמרות שיש להקל בה, לומר שתיקנה בכסף, מחמת שהיא זקוקה, בכל זאת לא נקנית בכסף, הרי מוכח שמיעטנו

קניני יבמה, ובכל זאת מועיל בה ביאה, אשה שקל לקנותה שהרי אפי' בלי סברת זקוקה ועומדת, נקנית בכסף, ק"ו שתיקנה בביאה.

והביאו לזה התוס' ראייה מדעת ר"ט שמחייב קרן בחצר הניזק נזק שלם, מק"ו דשן ורגל, שהם קלים שהרי פטורים ברה"ר, ובכל זאת חייבים בחצר הניזק נ"ש, קרן החמור, שחייב ברה"ר חצי נזק, בוודאי יתחייב ברה"י נזק שלם [ורבנן פליגי על ר"ט משום דיון]. ולכאן יש לפרוך הק"ו, ששן ורגל יש להם חומר שהזיקן מצוי, ולכך משלמים נ"ש. ותי' שם ר"י, שאדרבא כ"ז אכניס בק"ו, שאם סיבת חיוב שן, מפני שהזיקו מצוי, א"כ למה לא חייב ברה"ר, וזה רק מחזק את הק"ו, שאם שן ורגל, שלמרות שיש להם חומר דהזיקו מצוי, בכל זאת פטור ברה"ר, קרן שגם בלי הזיקו מצוי חייב ברה"ר, בהכרח שהוא יותר חמור, וא"כ אם שן ורגל חייבים בחצר הניזק נ"ש, ק"ו לקרן נ"ש.

תירוץ התוס', דיבמה זקוקה לביאה דווקא

רעא. ותי' התוס', שכוונת הגמ' 'שכן זקוקה ועומדת - ל - ביאה'. שאינו בדרך קולא וחומרא, שלעולם זה נשאר שיבמה קשה יותר לקנותה, והראיה שלא מועיל בה כסף, ומה שמועיל בה ביאה, אינו משום שקל יותר לקנות בביאה, אלא הוא משום סיבה מיוחדת, שמצוות יכום מתיימת ע"י ביאה, ולכך הקילה בה התורה לקנותה בביאה. משא"כ בקידושי אשה.

אם בפירכא לעיל, 'מה לאמה שכן יוצאת בכסף' שייך לומר כ"ז אכניס

ערב. ויש להקשות שא"כ גם בפירכא לעיל, כשבאנו ללמוד אשה מאמה שיועיל בה כסף, ופריך מה לאמה שכן יוצאת בכסף, נימא כל זה אכניס בק"ו, שמה אמה שלמרות שיש לה את המעלה שיוצאת בכסף, זה לא מספיק לה כדי להקנות בביאה, ונקנית בכסף, אשה שגם בלי המעלה של יוצאת בכסף נקנית בביאה, אינו דין שתיקנה בכסף.

ומתוך דברי התוס' רא"ש כאן מתבאר יישוב בקו' זו, שכתב, דרוב הפירכות שבש"ס, הן מעין חומרת הק"ו, היינו שהפירכא הוא בדרך של סברא, [ונכמו שתי' התוס' כאן, שמה שנקנית בביאה, אינו משום הקולא והחומרא, אלא שיש סברא שיועיל בה ביאה], אך כשהפירכא היא בדרך של 'דינים' היינו מי יותר קל

או חמור, בזה אנו אומרים כ"ז אכניס בק"ו. ובתו"ד כתב "בשלמא רוב פירכות שבתלמוד שהן מעין חומרות הק"ו ניחא וכו', מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף" וכו'. ומבואר שלמד שהפירכא שם מה לאמה שכן יוצאת בכסף, הוא בדרך סברא, שיש טעם לומר שתיקנה בכסף, ובזה לא שייך כ"ז אכניס בק"ו.

רעג. ובאמת זה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' שם, שרש"י אכן פי' שהוא סברא, שהואיל וכסף חשוב בה לפדותה חשיב בה נמי לקנותה. אך בארנו כבר שהמהרש"א, הוכיח מתוס' שם לא כן, שכתבו שיכלו גם לפרוך מה לאמה שיוצאת בשנים סימנים ויובל, וזה וודאי לא יהיה סיבה שתיקנה בכסף, אלא רק בדרך קולא וחומרא, ואכן התוס' הרא"ש השמיט הקו' שיש לפרוך מה לאמה שיוצאת בסימנים, שהוא אכן למד שהפירכא היא בדרך של סברא, וזה אפשר לפרוך רק ממה שיוצאת בכסף, אך לתוס' שכן למדו כך הדרא קו' לדוכתיה, דנימא שם כל זה אכניס, וא"צ לגז"ש דקיתה קיתה.

הק"ו מאמה הוא בדרך במה מצינו, ולכך לא אמרינן כ"ז אכניס

רעד. ואפשר לתרץ זה בשני אופנים. א. שהרי כבר כתבו הראשונים שאין זה ק"ו אלא בדרך 'במה מצינו', ועל במה מצינו עושים פירכא כל דהוא, שאם אינו דומה כבר א"א ללמוד, ולא שייך לטעון בה כל זה אכניס [ונכמבואר

שהיא זקוקה חזינן בה שביאה יותר קל לקנותה מכסף, אז ק"ו באשה שמועיל בה כסף שיועיל בה ביאה. וע"ז שפיר תירצו הראשונים, שאפשר לפרוך מה לכסף שכן פודין בו הקדשות.

ומעתה יתבאר הסוגיא באופן נפלא. שלא שייך להקשות שם שנאמר כ"ז אכניס, כיון שזה יהיה ק"ו כסף מביאה, ובאמת הקשו כן התוס' שם, ותי' שכ"ש דאיכא למיפרך מה ליבמה שנקנית בביאה ולא בכסף.

קנין ביאה ביבמה הוא רק גמר קנין, וכנישואין

רעו. עוד תירצו התוס' בשם הר"א משזנ"א, שפירכת הגמ' שכן זקוקה ועומדת, הוא שאף לו יצויר שזה ק"ו טוב, א"א ללמוד מיבמה, שלא מצאנו ביבמה כלל שנקנית בביאה, אלא רק גמר קנין, ובאשה זה תחילת קנין, ולכך א"א ללמוד לאשה.

ולכא'ו זהו גם כוונת רש"י שכתב "ואין ביאה באה אלא לגמור, אבל קנין דמעיקרא לא". ואפשר שההגדרה הוא כמ"ש הריטב"א, שביאה ביבמה נחשב כמו נישואין, וז"ל "אלא משום דהתם כיון שהיא זקוקה ועומדת הרי היא כארוסה וביאה שלה עושה נישואין מה שאין כן בכסף שאינו עושה נישואין".

לעיל אות רסה שזה הנפק"מ בין לימוד דבמה מצינו ללימוד מק"ו. אולם כבר הערנו לעיל שמסתימת רש"י ותוס' נראה שהוא אכן בדרך ק"ו, ושפיר יש להקשות שנימא כל זה אכניס.

שא"כ הוא ק"ו ביאה מכסף, ויש פירכא

ערה. ב. והנראה בזה, שהנה הקשו התלמידים נ"י, מדוע לא נעשה ק"ו ביאה מכסף נוכח התוס' לעיל ד"ה מה לאמה וכו' שנלמד שם כסף מביאה], מה כסף שקשה לקנות בו, והראיה שאינו מועיל ביבמה, קונה באשה, ביאה שקל לקנות בה, שאף ביבמה קונה, ק"ו שיועיל באשה, ובאמת לפי תי' התוס', שזקוקה - לביאה, לא קשיא, דלעולם אימא לך שביאה יותר קשה לקנות בה, וביבמה הוא סברא מיוחדת כיון שזקוקה למצוות ביאה.

ובראשונים כאן, תי' זה הקו' שאפשר לפרוך ע"ז כדלקמן (ה). מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני. אלא שיש פה קושי גדול, שכתבו תירוץ זה, בתור תירוץ למה לא אומרים כ"ז אכניס, ובפשוטו הוא פלא.

אך באמת אחר ההתבוננות הוא נפלא ביותר, שכשאני עושה 'כל זה אכניס' לחזק את הק"ו, אזי הק"ו באמת הוא ביאה מכסף, שמה ליבמה שאפי'

ביכורי

דף ד:

החכמה

צה

משמיא קא מקנו ליה

רעז. עוד אופן יש בביאור פירכת הגמ',
ע"פ מ"ש האור שמח (תחילת הלכות
יבום), שדן האם ביאת יבום עושה קנין
קידושין או לא, והביא משו"ת מהרי"ק
שהוכיח מסוגיין שעושה קידושין,
שאל"כ איך רצינו ללמוד מיבמה
שיועיל לקנין קידושין. אך האור שמח
דחה זה מכמה ראיות, ואדרכא זה
באמת הדחיה של הגמ', שאינו עושה
קנין כלל, שהתורה צוותה אותו לעשות
מעשה ביאה, ואם עושה כן, מקנים לו
את האשה מן שמיא, אך הוא כלל לא
קונה, ומטעם זה ביאר שם למה מועיל
יבום בע"כ, כי הוא באמת לא עושה
שום קנין.

וז"ל שם "אך ראייתו אינו מוכיח, דזה
נכלל בדחוי הגמרא מה ליבמה
שכן זקוקה ועומדת, ואף בע"כ מהני,
ואין זה מדין קדושין, רק מצוה וחוק
דתי שע"י זה נעשית כאשתו לכל דבר,
וכן מורה לשון רבינו פה"נ ביבמה יבוא
עליה, מן התורה אינו צריך לקדש יבמתו שזו

אשתו היא שהקנו לו מן השמים אלא יבוא
עליה, שבאמת לא עושה כלום, אלא מקיים
מצוותו ומשמיא קא מקנו ליה].

ד' ביאורים בפירכת הגמ' מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת

רעז. לסיכום: נמצא ד' דעות בראשונים
בביאור פירכת הגמ' מה ליבמה
שכן זקוקה ועומדת.

א. שהוא בדרך קולא וחומרא, וכן למדו
תוס' בהו"א, ולכאו' כך באמת דעת
הראשונים, וכנ"ל שכתבו לתרץ הקו'
דמה לכסף שפודין בו הקדשות.

ב. ר"י - שזה פירכא של סברא, שכן
זקוקה למצוות יבום ולכך הקלנו בה
לקנותה בביאה.

ג. הר"א משזנ"א - שאף לו יצויר
שהק"ו טוב, הלא מ"מ אין לנו ממי
ללמוד, שאף ביבמה לא מצינו שעושה
תחילת קנין אלא רק סוף קנין.

ד. האור שמח - כביאור הקודם, אך
ביתר שאת, שלא קונה כלל, ומשמיא
קא מקנו ליה, כשמקיים חוק מצוותו
כשמייבם אותה.



דף ה.

תוס' ד"ה ומנין שאף בשטר וכו'

מעיקרא]. וא"כ כל עוד שלא למדנו קידושי שטר, א"א ללמוד מאמה העבריה. אלא דתי' זה לא מסתדר עם רב חסדא לקמן, דיליף לה מ"לא תצא כצאת העבדים" אבל נקנית היא בקנין העבדים, ולדבריו הוא מקור בפני עצמו ועדיין אפשר ללמוד בק"ו מאמה.

תירוץ ב' דנפרוך כדלעיל מה לאמה שיוצאת בכסף, ואם זה שייך גם בשטר

רפא. ב. וכתבו התוס', דלר"ח צ"ל, דאף כאן נאמר כדלעיל, מעיקרא דדינא פירכא, מה לאמה שכן יוצאת בכסף.

וכתב העצמות יוסף, שזה דלא כרש"י לעיל, שפי' שהוא פירכא של סברא, שהואיל וכסף חשוב בה לפדותה, חשוב נמי לקנותה, דלדעתו אין עושים פירכא מיציאה על כניסה, אלא מפני שהוא סברא, וזה שייך דווקא בכסף ולא בשטר, והתוס' אזלי לשיטתם לעיל (שם) שכתבו שה"ה שאפשר למיפרך מה לאמה שכן יוצאת בשש סימנים ויובל, וזה וודאי לא פירכא של סברא, אלא שחזינן שיש לאמה כח גדול יותר, ולכן נקנית בכסף, ואותו דבר זה יהיה פירכא על שטר [ונתבאר מזה עוד לעיל אות רמב - רמה].

קו' התוס' שנלמד שטר בק"ו מאמה העבריה

רעט. ומק"ו דאמה העבריה וכו'. קושיית התוס', שהנה הברייתא לעיל רצתה ללמוד כסף באשה מק"ו מאמה העבריה, שמה אמה שאין נקנית בביאה נקנית בכסף, אשה שנקנית בביאה בוודאי תיקנה בכסף. וא"כ אותו ק"ו בדיוק, יכול ללמדנו קנין שטר, שאמה אינה נקנית בביאה, ונקנית בשטר, אשה שנקנית בביאה בוודאי תיקנה בשטר.

והוספנו, דהנה לעיל אמרינן יבמה תוכיח [שנקנית בביאה ולא בכסף, אף אשה שנקנית בביאה לא תיקנה בכסף], ודחינן מה ליבמה שאין נקנית בשטר, ואף כאן אם נאמר יבמה תוכיח, שנקנית בביאה ולא בשטר, נאמר מה ליבמה שאין נקנית בכסף. ותירצו התוס' בשלושה אופנים.

תירוץ א' ששטר באמה יודעים מקידושי אשה

רפ. א. דאדרבא מזה ששטר קונה באשה, אנו לומדים שאף אמה העבריה נקנית בשטר, דיליף לה בהיקש "ואם אחרת יקח לו" הקישה הכתוב לאחרת [וכמו שלמדנו בתוס' לעיל ד: ד"ה

ושני צדדים אלו מפורשים כאן ברמב"ן, שהקשה כקו' התוס' שנאמר ק"ו מאמה, וכתב שאין לפרוך כדלעיל מה לאמה שיוצאת בכסף, דזה שייך רק ללעיל שאנו רוצים ללמוד קנין כסף, אבל הכא בשטר אינו שייך, והביאור שהוא למד כרש"י שהפירכא הוא רק בכסף שסברא שיועיל בה כמו שמוציא אותה.

אך למסקנא חזר בו הרמב"ן [דלר"ח שלומד מלא תצא, א"א לתרץ כתי' א], וכתב וז"ל "ואיכא למימר דפירכא דרב אשי שכן יוצאה בכסף פירכא היא לגבי דין שטר נמי, דקולא וחומרא פרכינן וה"ק מה לאמה העבריה שמצינו קולא ביציאתה שיוצאה בכסף לפיכך נקל בכניסתה לקנות בכסף או בשטר תאמר בזו" וכו'. וזה כדברי התוס', שהוא בדרך קולא וחומרא, וכעין הפירכא דמה לאמה שכן יוצאת בשנים ויובל.

רפב. והנה הרש"ש כאן הקשה, איך שייך לעשות ק"ו מאמה העבריה במה שאינה נקנית בביאה, הרי הגמ' דחתה זאת לעיל, שמה לאמה שאין קנינה לשום אישות, והוסיף שאף לעיל באמת יש להקשות כן, וסיים "וצ"ע בספרים המדברים בענין מדות".

וכבר נתבאר לעיל (אות רסד) שהוא קושיית הראשונים, ותי' שאינו באמת ק"ו, אלא במה מצינו, ויעוי"ש מה שבארנו בזה, שבבמה מצינו ניתן לפרוך פירכא כל דהוא, ולכך לא עושים כל זה אכניס יעוי"ש באות רעה.

ומצינו מציאה גדולה בריטב"א כאן, שכתב שאף שאין שייך כ"כ הפירכא מה לאמה שיוצאת בכסף לדין שטר [שלומד כרש"י שהוא פירכא של סברא] מ"מ כיון שהוא רק במה מצינו, כל פירכא דוחה את הבמה מצינו.

ולדבריו, אין מוכרחים לומר שהתוס' לשיטתם, אלא אף אם נאמר שאין עושים פירכא מיציאה לכניסה, זה דווקא בק"ו, אך בבמה מצינו, כל מה שאפשר לפרוך פורכים.¹

אם שייך לומר בק"ו מאמה העבריה כ"ז אכניס

רפג. והנה אף כאן יש להקשות, כקו' התוס' לעיל (ד: ד"ה מה ליבמה) שנאמר כל זה אכניס בק"ו, שמה לאמה שאף שיוצאת בכסף, אינו מועיל לה ליקנות בביאה, ובכל זאת נקנית בשטר, אשה שנקנית בביאה גם בלי שיוצאת בכסף, אינו דין שתיקנה בשטר.



ג. ובזה יתיישב מה שהקשו בביהמ"ד שיש פה סתירה בדעת התוס' רא"ש, שלעיל הבאנו בשמו (אות ערב) שמבאר שהפירכא שמה לאמה שיוצאת בכסף וכו', הוא פירכא של סברא, ולכך לא אומרים כ"ז אכניס, יעוי"ש, ואכן גם לא מקשה את קו' התוס' שנפרוך משנים סימנים ויובל. אך כאן מתרץ כתי' התוס' שמה לאמה שכן יוצאה בכסף. ולדברי הריטב"א ניהא, שכיון שזה במה מצינו הוא פירכא טובה גם לגבי שטר.

ועוד יש ליישב קו' דבי מדרשא, שבאמת סובר כהרמב"ן שהוא פירכא בדרך קולא וחומרא, ומה שאומר לגבי כל זה אכניס שהוא פירכא של סברא, האמת קאמר, ואכן בכסף זה סברא, אך אפשר לפרוך גם בדרך קולא וחומרא.

ואכן הקשנו זה בדברי הגמ' שם (אות ערב - ערה) ובארנו שלרש"י באמת לא קשה, דלומד שם שהוא פירכא של סברא, ובזה לא אומרים כ"ז אכניס כמו שתי' התוס' שם, אולם לתוס' זה קשה, ואף כאן יש להקשות כן לשיטת התוס' והרמב"ן.

רפד. ויש ליישב זאת בשלושה אופנים, שניים כבר נתבאר לעיל, ונוסיף כאן בסייעתא דשמיא עוד יישוב שלישי.

א. שהרי הראשונים הכריחו שאינו ק"ו, אלא במה מצינו, ובזה עושים פירכא כל דהוא, ולא עוזר לזה כ"ז אכניס. ואסמכתא גדולה מצאנו לזה בריטב"א הנ"ל באות רפב שביאר שמשום זה אפשר לפרוך מיציאת כסף על קנין שטר.

ב. שנתבאר שם דעת הראשונים שכשאני אומר כ"ז אכניס, אני חייב להכניס בק"ו את מה שאין אמה נקנית בביאה, ולאחר ההתבוננות הוא ק"ו של כסף מביאה, ואכן תוס' שם הקשו שנאמר ק"ו כסף מביאה, ותירצו שיבמה תוכיח שנקנית בביאה ולא בכסף. ואף כאן נאמר אותו דבר, שהוא ק"ו של שטר מביאה, שאם מועיל ביאה באשה, בוודאי מועיל שטר, ונפרוך מה ליבמה שאף שמועיל בה ביאה לא מועיל בה שטר.

ג. עוד אפשר לתרץ, ע"פ מה שכתבו התוס' הבא בד"ה שכן, שבחומרא

הכתובה בתורה לא אומרים כ"ז אכניס, ואף כאן זה חומרא הכתובה, שהיא יוצאת בכסף.

תירוץ הג' של תוס', ששטר אמה העבריה האב כותבו

רפה. ג. תירוץ שלישי כתבו התוס', שבגמ' לקמן (טז.) נחלקו מי כותב שטר אמה העבריה, ואמרינן שם, שלמאן דיליף מהיקש לאחרת, הרי זה כשטר קידושין, ואף באמה האדון כותבו. אך לר"ח דיליף מקנין עבדים, הרי הוא כמקח עבד, שהמוכר כותב השטר [שכן הדין בשטרות, שנכתב ע"י המתחייב, כגון שדי מכורה לך, עבדי מכור לך וכיו"ב].

וא"כ לר"ח כלל לא קשה [דלמאן דפליג על ר"ח מתרצים כתי' א בתוס'], שא"א ללמוד מאמה בק"ו, שאז יהיה האב כותב שטר הקידושין, ואינו כן אלא הבעל כותב, ולכך צריך את הדרשה של ויצאה והייתה.

קו' הרעק"א שאה"נ נלמד שהאב יכתוב שטר הקידושין

רפו. והקשה הגרעק"א, שנלמד בק"ו מאמה, ויהיה הדין באמת שאב כותב שטר קידושין, והניח בקו'. אך התקשנו בדבריו, שזה כבר דורשים מהפסוק כי יקח שלא תלקח אשה לאיש, ומשום כך חייב להיות הדין שהבעל כותבו, וזה א"א ללמוד ממכירת אמה, וצ"ע.

ודין הוא ומה כסף שאינו מוציא מכנים, שטר וכו'

לכסף שכן פודין בו הקדש ומעשר שני, הביאור שהרי יש לו כח להתיר אותם מאיסורם, משא"כ בשטר.

והקשו בביהמ"ד, שלדבריו הוא ק"ו משטר עצמו, שאם יש בו כח להתיר, בוודאי יהיה בכוחו לאסור. ותירצו שאפשר, שזה גופא אנו למדים מכסף, שלהתיר יותר קשה מלאסור.

המעלה ב'מוציא' יותר מ'מכנים'

רפז. ביאר הריטב"א דלהתיר צריך יותר כח מלאסור, דכח דהיתרא עדיף, וא"כ מה כסף שאין בו כח להוציא ולהתיר איסורים, אעפ"כ יש בכוחו להכניס, שטר שמוציא ומתיר בוודאי שמכניס. וכן ביאר בפירכת הגמ', מה

שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני

אם אפשר לקדש בשטר התחייבות

איזה שטר מיעטנו מפדיון הקדש

רפז. ודברי הגמ' נראים, שאותו שטר שלא מועיל בפדיון הקדש, יכול לקדש את האשה, והקשה הרשב"א שאינו כן, ובוודאי אף בקידושי אשה לא יחולו קידושין, עד שיתן את ההתחייבות בשטר. והביא לזה ראיה מפדיון הבן, דאמרינן בבכורות, שאם מתחייב לכהן חמשה סלעים בשטר, מדאורייתא לא יחול הפדיון עד שיתן את הסלעים [ורבנן גזרו שגם אז לא, כדי שלא יאמרו שאפשר לפדות בשטרות]. הרי שלא נחשב שנתן את הפדיון, ואף כאן גם האשה לא תתקדש בזה [אך האחרונים התקשו בראיית הרשב"א שפדיון הבן א"א לפדות בשטר, דאימיעט מכלל ופרט וכלל, כמבואר בתוס' לעיל ב. ד"ה שו"פ, ולכן לא מועיל, משא"כ קידושין שמועיל גם בדבר שאין גופו ממון].

רצ. אכן ברש"י נראה שזה כן קידושין, דסו"ס קיבלה דבר ממוני, והוא החוב שנתן לה. ובארנו את מחלוקתם,

רפח. רש"י ד"ה שטר וכו'. אם כתב לגזבר שטר על מעות פדיון הקדש אין הקדשו פדוי דבעינן ונתן הכסף וקם לו. נקדים, שהנה יש שתי סוגי שטרות, א. שטר קנין. והוא שטר הקונה קרקע, ומקדש ומגרש את האשה, ותוכן השטר הוא סיפור הדברים, שכותב שדי מכורה לך, שדי נתונה לך, הרי את מקודשת, הרי את מגורשת וכיו"ב, ומסירת השטר המספר את הדבר, עושה את הקנין, ויש בזה חילוקים, שאין מועיל בכל מקח, אלא דווקא בקרקעות, אך מטלטלין לא נקנין בשטר. ב. שטר חוב. שהשטר מעיד שפלוני חייב לו כך וכך מעות.

ומבואר כאן ברש"י, ששטר שמיעטנו אותו מפדיון הקדש ומעשר שני, הוא שטר חוב, ששטר התחייבות על דמי הפדיון, לא מוציא ההקדש לחולין.

שהנה כו"ע מודו שאפשר לקדש בשטר חוב של אחרים, היינו שיש לו שטר אחר שמישהו התחייב לו, ונותן לה את זה בעד הקידושין, ודעת רש"י דאף כשהוא כותב את השטר והוא המתחייב, ג"כ מועיל, דסו"ס קיבלה שטר חוב. מה לי אם זה שלו ומה לי אם זה של אחרים, אך הרשב"א סובר, שלא מועיל שהיא תקבל, אלא שגם יצא ממנו אותו ממון, וכשזה שטר שלו, לא נחשב שיצא ממנו כלום, עד שיפרע החוב, אך בשט"ח של אחרים, השטר שוה כסף, וכשונתן לה, יצא ממנו משהו.

קושיית ר' אלחנן דהוא מיעוט בהלכות כסף

רצא. והקוב"ש (ב. בתוד"ה בפרוטה אות ד) הקשה לדעת רש"י, שאם אכן היה אפשר לפדות בכזה שטר, אינו מדין 'קנין שטר', אלא מדין 'קנין כסף' וכשאנו ממעטים אותו, אנו אומרים ששטר התחייבות שלו לא נחשב שנתן כסף, ואילו הסוגיא דנה כאן בקנין שטר אם אפשר לקנות בו או לא, ולא שייך להלכות 'קנין כסף'.

שיטת התוס', שהוא שט"ח דאחרים, ואין פודין מכיון שאין גופו ממון

רצב. ור' אלחנן שם, הקשה כן גם על דעת התוס' שם, שמבואר מדבריהם, שאכן אינו שייך כלל להלכות 'קנין שטר' אלא בהלכות 'קנין כסף'. שדנו שם מנלן ששו"כ כסף, וכתבו שבהקדש מסתמא יש כלל ופרט וכלל, שהרי מצינו שא"א לפדות בקרקע, וכן א"א לפדות בשטרות כמבואר בגמ' כאן

דף ה. וכשאנו ממעטים שטר מכלל ופרט וכלל, הוא מפני שאין גופו ממון, ואף בשטר חוב דאחרים א"א לפדות. וא"כ תמה ר' אלחנן, מה השייכות שלו לקנין שטר, כל הנידון הוא ב'קנין כסף', שלא כל שו"כ מועיל, אלא רק דבר שגופו ממון, וסוגיין שממעטת אותו מדין 'קנין שטר' נראה יותר כדברי הרשב"א, וכדלהלן.

שיטת הרשב"א שהוא שטר קנין

רצג. ואף הרשב"א נראה שהתקשה גם בקו' ר' אלחנן, שאין לזה שייכות לקנין שטר, אלא לקנין כסף, שאינו מועיל מדין כסף, וע"כ ביאר שבאמת הוא 'פדיון שטר', היינו שכותב בשטר שהשדה פדויה, ובזה אמרינן שלא מועיל, דבעינן ונתן הכסף וקם לו.

רצד. והקשה ר' אלחנן שם, דזה וודאי אין כח לגזור לחלק מתנות, ומה שייך שכותב שיהיה פדוי, בלי כסף פדיון. ותי' שאכן הפודה נותן או מתחייב דמים, רק רוצים להחיל את חלות הפדיון בשטר, וכמו שטר מכר, שהלוקח משלם דמים, והקנין נעשה בשטר, וזה אמרינן דבפדיון לא מועיל, משום ונתן הכסף וקם לו.

לשיטת הרשב"א, מי כותב את השטר

רצה. ולא מבואר ברשב"א מי כותב את השטר, ובדברי הקצוה"ח (סי' קצ ס"ק ו) והקוב"ש (שם) מבואר שהגזבר כותב לפודה, שדה זו פדויה, ומוסר זאת לפודה, והוא כקנין שטר בעלמא, שכותב שדי מכורה וכדו'.

למקנה, הפודה כותב את השטר,
וכוונת רש"י לשטר פדיון כדעת
הרשב"א

ג' דעות מהו שטר הפדיון

רצח. עלה בידינו שיש ג' שיטות,
בביאור הגמ' דאין נפדה בשטר.
א. רש"י [בפשוטו, כהבנת הקצות ור' אלחנן],
שכותב לגזבר שטר התחייבות. ב. תוס',
שנותן לגזבר שט"ח דאחרים. ורש"י
ותוס' שניהם סוברים, שהוא שטר חוב,
אלא שלרש"י הוא שט"ח שהוא כותב
לגזבר, ולתוס' שט"ח דאחרים. ג.
הרשב"א. שהוא שטר קנין, היינו
שכותב שהקרקע פדויה.

אם שייך שטר בפדיון מעשר שני

רצט. הקשה הקצוה"ח שם, לדעת
הרשב"א שהוא מהלכות שטר
קנין, הרי מטלטלין לא נקנין בשטר,
דאין כותבין שטר אלא על הקרקעות,
וא"כ מה שייך פדיון מעשר שני בשטר,
הרי כל מעשר שני הוא בתלוש, אחר
מירוח והפרשה, ולא שייך כלל שיועיל
שטר, דאין מטלטלין בשטרות.

ש. אולם כתב הגרש"ש, שבאמת גם
לרש"י קשה, מה שייך בכלל שטר
בפדיון מעשר שני, למי הוא מתחייב את
דמי הפדיון, בשלמא בהקדש, יש פה
גזבר שמתחייבים לו, אך בפדיון הכל
נעשה בינו לבין עצמו, ומשום כך כתב
ר' שמעון דצ"ל דמה שאמרו בגמ'
מעשר שני לאו דווקא, ועיקר הפירכא
באמת הוא מפדיון הקדש, ובזה
מתיישבת גם קו' הקצוה"ח על
הרשב"א.

רצו. אולם דעת המקנה, שהפודה כותב
את השטר, ואף שתמיד המתחייב
כותב את השטר, שאני פדיון דכל פרשת
פדיון בתורה, תולה זאת בפודה, ולכן
הפודה כותב השטר לגזבר, והביא לזה
סימוכין מלקמן דף ט, יעו"ש. והוסיף
המקנה דבאמת אף דעת רש"י כן,
שכותב לגזבר שטר שהשדה פדויה,
והוא יתן בהמשך כך וכך מעות, אך אם
יחול הפדיון, הוא בדין שטר' ולא
מחמת ההתחייבות [אולם זה יישב רק את
רש"י, דבתוס' מפורש נקטו שהוא שטר שאין
גופו ממון, והוא שט"ח דאחרים, וזה בוודאי
לא שטר קנין].

רצו. ודקדוק נפלא כתב בשיעורי ר'
אליהו ברוך, שהרשב"א העתיק
את הרש"י בזה"ל "פרש"י ז"ל אם כתב
שטר על מעות אין הקדש פדוי דבעינן
ונתן הכסף וקם לו". אולם ברש"י
לפנינו יש תוספת שתי מילים, שכתב
"אם כתב לגזבר שטר על מעות פדיון
הקדש אין הקדישו פדוי" וכו'. שרש"י
אכן לומד, שכותב לגזבר שעושה כאן
פדיון הקדש, וכמ"ש המקנה, אולם
הרשב"א ביאר דבריו באופן אחר,
שכותב שטר רק על ההתחייבות, בלי
להזכיר מאומה מהפדיון, וזה באמת לא
שייך לקנין שטר.

חידוש הגר"ח, שפדיון הקדש אינו בדרך חילול, אלא בדרך מקח

שא. וכן מתבאר דעת הגר"ח, שחוקר (מעשר שני פרק ח) האם פדיון הקדש, הוא דין חילול, שמחלל ההקדש ומרוקן את האיסור מהחפץ למעות. או שמא הוא 'קנין' שאני קונה מהגזבר את ההקדש, ובכך מתחלל איסורו. והוכיח שאכן הוא קנין, מהסוגיא אצלינו שאמרינן מה לכסף שפודין בו הקדשות, וכאן איירי אם כסף קונה אשה בקידושין, ומסתבר שהפירכא באותו אופן, שאם כח כסף יפה לקנות הקדש, ה"ה שכוחו יפה לקנות אשה.

במעשר שני אינו כן, אלא וודאי הוא דרך חילול

שב. וכתב ר' אלחנן (קובץ שיעורים חלק ב סי' כ אות ג) ששמע מהגר"ח, דמעשר שני חלוק מהקדש, דדווקא הקדש, האיסור הוא תולדה של הבעלות, שכיון שהוא שייך לגבוה אסור ליהנות ממנו, וממילא אם קונה זאת מההקדש, מתחלל האיסור שבזה, אך מעשר שני אינו כן, שהקדושה היא דין עצמי בפירות, מחמת דין מעשר שני שבהם, ואף למ"ד שמעשר שני ממון גבוה, אדרבא קנין גבוה הוא תולדה מהקדושה.

וא"כ לדבריהם, כל הוכחת הגמ' הוא רק מפדיון הקדש, דבפדיון מעשר שני הוא באמת רק תורת חילול, וא"א להוכיח מזה שאפשר לקנות אשה.

תוס' ד"ה שכן פודין בו וכו'

שג. וא"ת כל זה אשים בק"ו וכו'. הקשו, שאף כאן נאמר כ"ז אכניס, שהרי כסף אף שלכאו' יש לו מעלה שפודין בו הקדשות, אינו יכול לפעול גירושין, ואילו שטר גם בלי לפדות הקדש יכול לפעול גירושין, הרי שכח שטר יותר גדול מכח כסף, וא"כ נימא ק"ו שאם כסף מקדש בוודאי אף שטר.

ותירצו התוס', שכשאנו אומרים כ"ז אכניס, פירשו, שהחומרא כנראה לא באמת חומרא, שהרי זה לא עוזר לו לגרש בכסף, וזה שייך דווקא בחומרא של סברא, וכגון בק"ו שהביאו התוס' לעיל (ד: ד"ה מה ליבמה) לגבי שן ורגל, שא"א לפרוך שיש לו חומרא יותר מקרן משום היזקו מצוי, כיון שזה לא עוזר לו להתחייב ברה"ר, ואילו קרן חייב גם בלי הסברא הזאת, וע"כ שאין זה באמת חומרא, ואדרבא רק מחזק לנו את הק"ו, שאם שו"ר הפטורים ברה"ר [למרות שיש איזה הסתברות להחמיר איתם משום היזקן מצוין חייבים ברשות הניזק, קרן שגם בלי סברת היזקו מצוי חייב ברה"ר, א"כ הוא הרבה יותר חמור, ובוודאי יתחייב ברשות הניזק נזק שלם.

אך בחומרא הכתובה בתורה, זה בטוח חומרא, וכגון כסף שיש לו כח לפדות הקדש, וזה וודאי מעלה, והן אמנם יש לו גם חסרון שא"א לגרש בכסף, אך אין החסרון מבטל את

ביכורי

דף ה.

החכמה

קג

המעלה, אלא יש לו מעלה ויש לו חסרון, ולכן א"א ללמוד בק"ו מכסף, שאפשר שרק במקום שיש את המעלה הזאת שאפשר לפדות הקדש, אפשר גם לקדש אשה.

קו' התוס', שנלמד ק"ו מכסף - קרקע, שאין פודין בו הקדשות

שד. עוד הקשו תוס', שנלמד ק"ו מסוג כסף שא"א לפדות בו הקדשות, והיינו בקרקע, ונאמר, מה קרקע שאינו מוציא [שאם יתן לה קרקע ויאמר לה הרי את מגורשת בזה, אינה מגורשת, וכמו שאמרו בגמ' לגבי כסף] מכניס ומקדש, שטר שמוציא בוודאי מכניס.

ותירצו התוס', שאפשר לפרוך, שלקרקע יש חומרא שיכול לקנות באגב, שקונין מטלטלין אגב קרקע, משא"כ בשטר.

שה. אלא שכתבו שאפשר לפרוך את הפירכא, שאם קידושין תלוי בדבר שיש לו כח קנין אגב, הרי אפשר לקדש גם בכסף, שהוא מטלטלין ואין לו קנין אגב. ותי' שבזה הרי יש את הפירכא של הגמ', מה לכסף שכן פודין בו הקדשות.

ונמצא שא"א ללמוד משום סוג כסף, שכסף מסוג קרקע, יש לו מעלה שיש לו קנין אגב, וכסף מסוג מטלטלין יש לו מעלה שאפשר לפדות בו הקדש.

ואקיש נמי יציאה להויה מה הויה בכסף אף יציאה בכסף וכו'

לס"ד שיש גירושי כסף, מי יתן הכסף

שו. אף יציאה בכסף. ברש"י (ד"ה האי כספא) מדויק, שבקושיית הגמ' שיועיל כסף בגירושין, הוא באופן שהבעל יתן לה כסף, ויאמר לה הרי את מגורשת לי. וכן מפורש להדיא ברש"י בעירובין (טו:) ובסוכה (כד:) ובגיטין (כא:). והובא כאן בליקוטי רש"י. וכן מתבאר בתוס' ד"ה סניגור בתירוצם.

קו' ר' אלחנן, שכסף גירושין, לא מסתדר לדעת הסמ"ע

שו. וכזכור, הבאנו לעיל את מחלוקתם

של הסמ"ע והט"ז איך פועל קנין כסף, לדעת הסמ"ע הוא 'כסף שוויות', היינו שאני משלם את השווי של הדבר, והחפץ נקנה לי בתמורתו [ובארנו את ההסבר של הגרש"ש, שהוא מדין כסף החוזר, היינו שקבלת הכסף יוצר חוב, והקרקע נקנה כנגד החוב, והארכנו בזה בסייעתא דשמיא בחודש אלול], ודעת הט"ז שהוא 'כסף קנין', שאין פה איזה הסבר על מהות הקנין, ואינו משלם את שוויו, אלא הוא דין תורה, שנתינת כסף יוצרת קנין.

שח. והקשה ר' אלחנן (קוב"ש אות כג) לדעת הסמ"ע [וכמו שביאר האבנ"מ סי' כט ס"ק ב, שאף בקידושי אשה הוא כסף

שוויות] איך אפשר ללמוד ללמוד גירושי כסף מקידושין בהיקש יציאה להויה, הרי בגירושין זה לא יכול להיות 'שוויות', דהבעל הוא הנותן [כמו שבארנו מרש"י ותוס'], גם את הכסף, וגם מוציא אותה ממנו, ואין פה נותן ומקבל, ובהכרח שהוא יהיה 'כסף קנין' שעצם נתינת הכסף תיצור קנין בלי הסברים, וכזה כסף א"א ללמוד בהיקש מקידושין, שאה"נ גם בקידושין זה לא עוזר [וכמו שדברנו בעבר, שנפק"מ בין הסמ"ע לט"ז אם חוץ מהשווי נותן עוד קצת כסף עבור הקנין, ומדגיש שזה לא בשביל השווי של החפץ, שלפי הסמ"ע לא קונה משום כסף], והניח בקו'. אולם האבנ"מ לא חש לקו' זו, וכמו שנבאר תיכף להלן.

ביאור קושיית הגמ' האי כספא לחוד והאי כספא לחוד

שט. רד"ה האי כספא לחוד וכו'. כשהוא נותנו מפרש על מנת מה הוא נותנו. מתבאר ברש"י שכיון שצריך לדבר ולבאר את מעשה נתינת הכסף, לכך ס"ד דהאי כספא לחוד והאי כספא לחוד, ומשני, דסו"ס זה אותו מטבע, והדיבור אינו מעצם הקנין, משא"כ בשטר, שאין הקנין תלוי בנייר השטר, אלא באותיות שבו, והוא סיפור הדברים, והנייר הוא רק היכי תימצי לאותיות שיכתבו, וזה שני סיפורים שונים.

שי. ותמה האבנ"מ (סי' כט סוף ס"ק ב) מה ההו"א של הגמ' להשוות כסף לשטר, הלא בשטר הקונה הוא סיפור הדברים שבשטר, וברור שזה שני סיפורים שונים, פה מסופר גירושין ופה מסופר קידושין, משא"כ בכסף, אף שצריך לפרש את הנתינה, אך אין הקנין בפירוש והסיפור, אלא בכסף, וזה אכן אותו כסף.

שיא. ומזה הכריח את שיטתו שהכריע כדעת הסמ"ע שהוא כסף שוויות, וקו' הגמ' משום זה גופא, שהרי כסף גירושין חייב להיות 'כסף קנין' וכמו שנתבאר לעיל מר' אלחנן, ואילו כסף קידושין זה 'כסף שוויות', וזה הפי' בגמ' 'האי כספא לחוד והאי כספא לחוד', שפועל בשני מישורים [אמנם ברש"י מבואר באופן אחר, שתלוי בפירוש בנתינת המעות]. ומתרצת הגמ' דסו"ס טבעא מיהא חד הוא, שאף שבלומדות זה פועל בשני אופנים, סו"ס בעין הרואה את הקנין נראה שאותו כסף הוא גם סניגור וגם קטיגור, לעומת שטר שברור שזה שני סיפורים שונים.

עכ"פ נמצינו למדים שהאבנ"מ לא חשש לקושיית ר' אלחנן הנ"ל, דגם אם זה לא פועל באותו אופן של כסף קידושין, עדיין ניתן ללמוד זאת בהיקש, דטיבעא מיהא חד הוא.

חדא מחדא לא אתיא תיתי חדא מתרתי וכו', מה להנך שכן ישנן בע"כ וכו'

תוד"ה שכן

ד' שיב. דעת רש"י דכסף שקונה בע"כ היינו באמה העבריה שאביה מוכרה בע"כ, והתוס' מוכיחים שזה לא נקרא בע"כ דא"כ הרי גם באישות מצינו בע"כ שהרי האב מקדש את בתו בע"כ בכסף, ומזה מוכיחים התוס' שזה לא נקרא בע"כ אלא מדעתו. (ומה שהגמ' אומרת שיש כסף בע"כ הכוונה ליעוד).

וביאור המחלוקת בין רש"י לתוס', שלדעת התוס' כשהאב מוכר את בתו הבת היא הדבר הנמכר ואינה נחשבת אחד מהצדדים של העסק, ושני הצדדים הם רק האב והאדון ולכך זה נקרא מדעתו ולא בע"כ, וכמו אם ראובן מוכר את עבדו לשמעון שאף שהעבד אינו מסכים זה נחשב מדעת שני הצדדים כי העבד אינו צד במכירה כלל.

אבל דעת רש"י דזה נחשב בע"כ, והטעם לזה כי הבת אינה ממון בעלמא של אביה, אלא היא בת חורין ושייכת לעצמה, ורק שהתורה 'זיכתה' לאב זכות בבתו במעשי ידיה ובקידושיה, וכל' המשנה (שמובאת לעיל ג' ב') "האב זכאי בבתו", כי אינה נחשבת ממון לגמרי אלא רק שהוא זכאי בה, ולכך כשהאב מוכר את בתו זה נחשב כסף בע"כ.

שיג. ל' התוס' 'וקשה לרבינו תם אם זה חשוב בעל כרחיה מה שהאב מוכר את בתו בעל כרחיה א"כ מאי קאמר רב הונא לקמיה כסף באישות מיהא לא אשכחן בע"כ הלא האב מקדש בתו קטנה בכסף בע"כ". מבואר שהתוס' לא שאלו מהגמ' כאן שאומרת באישות מיהא לא אשכחן, אלא רק מהגמ' בע"כ, ומבארים התורא"ש והמהרש"א שמהגמ' כאן א"א ללמוד שהרי אנו כעת באים ללמוד דין קנין כסף וקודם שלמדנו דין קנין כסף ודאי שהאב לא יכול לקדש בכסף, ולכך אמרי' דלא מצינו כסף באישות בע"כ (לפני הדין שכסף עושה קידושין), ולכן הקשו רק מהגמ' בע"כ.

שיד. דעת התוס' דכסף בע"כ הכוונה ליעוד שהוא מייעד אותה בע"כ של האב, וזה נחשב כסף בע"כ כי בעצם היה צריך שהאב יסכים לכך שהרי היעוד נעשה ע"י הכסף שניתן לאב וממנו הוא קונה, ומ"מ גזה"כ שהאדון יכול ליעד בע"כ של האב.

ומה שהגמ' אומרת כסף באישות מיהא לא אשכחן, התוס' מפרשים דהכוונה דב'כסף דאישות' לא אשכחן, כי הכסף של היעוד הוא בעצם כסף של קנין ורק שבכוחו לפעול גם אישות.



ד. שתי סוגיות דלקמן, א. מה להנך שכן בע"כ. ב. חופה קונה. אותיות שיב – שלז: נאמרו ונכתבו ע"י הרה"ג ר' אהרן דיקמן שליט"א, והרה"ג ר' יהודה גולדשמיד שליט"א.

שטו. ל' התוס' וי"ל דהכי פריך כסף
איתא באמה בע"כ כגון שהאדון
מייעד את העבריה בכסף מקנתה בע"כ
של אב ובע"כ של בת דהא דאמר לקמן
(דף יט.) אשר לא יעדה שצריך לייעדה
לא שצריך לעשות מרצונה אלא שצריך
להודיעה שלשם קידושין מייעדה.

שטו. ויש מיישבים פי' הקונטרס דודאי
זה קרוי בעל כרחא מכירה של
אמה העבריה שחוב הוא לה ואם היתה
בת דעת לא היתה מתרצית אבל קידושי
קטנה לאו חוב הוא לה כמו מכירה
וסופה עומדת לינשא אם היתה בת דעת
היתה מתרצית ולא חשיב על כרחא.

יש להדגיש שדעת ה'יש מיישבים' הוא
לא בדעת רש"י בעצמו, כי ברש"י
בע"כ מבואר להדיא שדעתו דגם מה
שאשה מתקדשת ע"י אביה נחשב
בע"כ, ומיישב את קושיית תוס'
באופ"א.

על תירוצ' ה'יש מיישבים' שואל
הריטב"א שהרי האב יכול גם
לקדש אותה למנוול ומוכה שחין ובזה
ודאי אם היתה בת דעת לא היתה
מתרצית לכך.

והקשו בביהמ"ד מדוע הוסיפו תוס' את
התיבות "בע"כ של בת", והרי
לדעת התוס' בלא"ה הבת לא שייכת
כלל ומה שאנו מבקשים הוא שיהיה
בע"כ של האב שהוא שייך לעסק,
ומדוע הוסיפו תוס' שהוא גם בע"כ של
בת. (הזכרנו שעל כזה סוג דקדוק בתוס' היה
מרח"ר ר"ר אשר זצ"ל אומר שיעור שלם).

וצ"ל שהתוס' הוסיפו תיבות אלו
כהקדמה לדבריהם אח"כ דהא
דאמרי' לקמן אשר לא ידעה מלמד
שצריך לידעה דאין הכוונה שצריך
הסכמה אלא מספיק ידיעה, ולכך

וצ"ל שהתוס' הוסיפו תיבות אלו
כהקדמה לדבריהם אח"כ דהא
דאמרי' לקמן אשר לא ידעה מלמד
שצריך לידעה דאין הכוונה שצריך
הסכמה אלא מספיק ידיעה, ולכך

אמר רב הונא חופה מקל וחומר

ג' הבא על אשת איש מיתתו בחנק, ועל
נערה המאורסה בסקילה.

שיח. ארוסה דינה כאשתו לגבי זה
שהבא עליה דינו כבא על אשת
איש גמורה (ויש לו עוד חומרא שהוא נידון
בסקילה).

אך לענין כמה דברים מצינו דארוסה
אינה כנשואה:

הקדמה לסוגיית חופה

שיז. מבואר בתורה שיש אירוסין ויש
נישואין:

א' בפרשת נדרים מבואר שיש חילוק
שארוסה אביה ובעלה מפירין נדריה
ונשואה רק בעלה.

ב' בפרשת שופטים, ומי האיש אשר
אירס אשה ולא לקחה וגו'.

ביכורי

דף ה.

החכמה

קז

א' אינו מאכילה בתרומה (לפי המסקנא זהו רק מדרבנן).

שכא. שיטת הר"ן בכתובות דהוא הכנסה לרשותו, ואי"צ יחוד.

ב' הפרת נדרים, שאינו מיפר לבד אלא עם האב.

הר"ן מביא מקור לדבריו מל' הפסוק בפרשת נדרים, לארוסה הפסוק קורא "ואם היה תהיה לאיש", כלומר קידושין (כל' הגמ' מקיש הויה ליציאה, קידושין נקרא הויה). ולנשואה התורה קוראת 'ואם בית אישה נדרה', מבואר שגדר הנישואין הוא מה שהיא "בבית אישה".

ג' אם הוא כהן אינו מטמא לה.

ד' לא יורשה.

ה' רש"י כאן מוסיף - מעשי ידיה.

שיט. גדר אירוסין ונישואין - מצד ה'קנין' הוא כבר נגמר באירוסין, שקונה אותה להיות לו לאשה, אבל ה'אישות' בפועל הוא רק משעת הנישואין ואילך, שאז הם דרים יחד כדרך איש ואשתו.

בענין החופה מצינו ד' שיטות:

שכ. שיטת הרמב"ם והשו"ע (אה"ע סי' נ"ה ס"א) שהחופה הוא יחוד, ול' הרמב"ם "שיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עמה ויפרישנה לו, ויחוד זה הוא נקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נשואין בכל מקום".

וכ' הגר"א דגם להרמב"ם הדבר תלוי בכניסה לביתו, אלא שלהרמב"ם הוא דוקא כניסה לביתו יחד עם יחוד. (וזה מבואר בל' הרמב"ם שכתב "שיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עמה").

מה שהוסיף את המילים 'ויפרישנה לו', הוא כדי לבאר שלא כל יחוד עושה נישואין אלא רק יחוד ע"מ להשאר לדור איתה יחד כאיש ואשתו, אבל אם הוא מתייחד עמה ע"מ שאח"כ תחזור לביתה וינשאו לאחר זמן, יחוד כזה לא עושה נישואין.

שכב. שיטת תוס' והרא"ש בסוכה (כ"ו ב') דהחופה הוא מקום המיוחד לשיבת החתן והכלה ששם מברכים את הברכות, והרא"ש מוסיף "ונוהגין באשכנז שעושין אפריון למושב החתן והכלה והוא נקרא חופה ושם מברכין".

עוד מבואר בלשונו שזה דוקא שמתייחד עמה בביתו, ע"י להלן.

הבעל העיטור מוכיח כשיטה זו מל' הירושלמי (וכך גם לשונות הפסוקים והמשניות) "עד שיכנוס לחופה", משמע שיש מקום מיוחד שנקרא "חופה". ועי' בגמ' בסוף סוטה שמבואר שהחופה היתה מקושטת בכל מיני קישוטים.

שכג. שיטת התוס' ביומא (י"ג) שהוא מה שיוצאת בהינומא.

שכד. כיום אנו נוהגים את כל השיטות, עושים יחוד, והכנסה לרשותו ע"י שהחתן קונה את מקום החדר יחוד מבעל האולם, וכן עושים הינומא וחופה.

אלא שהב"ח שואל שאת החופה ואת ההינומא אנו עושים עוד לפני הקידושין, וא"כ איך זה יכול לשמש כנישואין והרי לא שייך נישואין לפני הקידושין, ומתצים האחרונים שכיון שהחופה וההינומא נשארים עליה עד לאחר הקידושין והברכות, ממילא נעשה עי"ז הנישואין לאחר הקידושין.

הטעם שארוסה אוכלת בתרומה מדאו'

שכה. בגמ', והאמר עולא דבר תורה ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה שנאמר וכהן כי יקנה נפש קנין כספו והאי קנין כספו הוא. מבואר בגמ' שהטעם שארוסה אוכלת הוא משום שהיא נחשבת "קנין כספו".

והקשה האב"מ (בשו"ת סי' י"ז) דקנין כספו היינו ממונו, והרי ארוסה עדיין אינה ממונו ואין עליה אלא קנין איסור.

ומחדש האב"מ חידוש גדול - דהטעם שאשה אוכלת בתרומה אינו מפני שהיא 'ממונו', דקנין האישות אינו ממון אלא קנין איסור, אלא הטעם הוא

מפני שהוא קנה אותה בכסף, והפסוק 'קנין כספו' פירושו הוא, שהוא קנאה ע"י כסף, ולא משום שכעת היא ממונו, אלא מפני שהקנין איסור בא ע"י קנין כסף.

והאב"מ כתב להוכיח כן מדברי רש"י בכתובות נ"ח א' שמפרש הטעם דקידושי ביאה מאכילין בתרומה, דהוא משום 'איתקש הויות להדדי', ומשמע דכשמקדש בכסף היה פשוט שאוכלת בתרומה, והיה קשה לרש"י רק על קידושי ביאה מדוע אוכלת, ולכאורה קשה מדוע פשוט יותר שקידושי כסף מאכילים בתרומה יותר מקידושי ביאה, אלא מוכח מכאן דהטעם שקידושין מאכילים אינו מפני שכעת היא נחשבת 'ממונו', אלא משום שהוא עשה את ה'מעשה קנין' בכסף, וא"כ היה קשה לרש"י דטעם זה מספיק רק לקידושי כסף ולא לקידושי ביאה ושטר, וע"ז תירץ דאיתקש הויות להדדי.

שכו. אבל האבי עזרי (פ"א מהל' עבדים) חולק על האבני מילואים, ואומר שלענין "קנין כסף" לא משנה כלל באיזה קנין קנה, אלא העיקר הוא שכעת היא נחשבת כספו וממונו, והטעם שאשה אוכלת הוא משום שהיא נחשבת כעת "ממונו".

וכדברי האבי עזרי מפורש בתוס' הרא"ש כאן שכותב - "כיון שמושל עליה ומשועבדת לו מיקרי קנין כספו", מפורש שהטעם הוא משום שכעת הוא מושל עליה ונחשבת ממונו.

ומה שהקשה האבני מילואים דא"כ איך ארוסה אוכלת מדאו' והרי היא עדיין לא ממונו, צריך לומר דבאמת גם ארוסה היא ממונו, שהרי היא משועבדת לו להנשא לו ולהיות לו לכל דבר, ורק שכעת עדיין לא נעשה זאת בפועל, אבל כבר מעתה היא נחשבת 'ממונו' לענין הנישואין של אח"כ.

וההוכחה של האב"מ מרש"י בכתובות (שמבואר ברש"י שהיה יותר פשוט שקידושי כסף מאכילים בתרומה, וקידושי שטר וביאה נלמדים רק מדאיתקוש הויות להדדי) - מיישב האבי עזרי שכוונת רש"י כך: דכשאדם מקדש בכסף בודאי הקנין שיש לו באשה הוא קנין ממון, שאם היה זה רק קנין איסור לא יתכן שהיה קונה זאת בכסף, ובע"כ דכשמקדש בכסף יש לו באשה קנין ממון, וכמ"ש התורא"ש שהוא מושל עליה והיא משועבדת לו, אלא שהיה מקום לומר דזה רק כשמקדש בכסף אבל כשמקדש בשטר או בביאה זה גדר אחר של קידושין, ושם באמת זה רק קנין איסור ואינה אוכלת בתרומה, ולכן כתב רש"י דאיתקוש הויות להדדי, שזה מלמד אותנו שכל הקידושין זה אותו גדר של קנין, וכמו שבקידושי כסף זה גדר של 'ממונו', כך גם בקידושי שטר וביאה.

[ראה לפירוש זה בדברי רש"י, שהתוס' הרא"ש עצמו להלן י' ע"ב (סוף ד"ה ארוסה) כותב כדברי רש"י בכתובות

דאיתקוש הויות להדדי, והוא עצמו פירש כאן דנחשבת קנין כספו משום שהוא מושל עליה והיא משועבדת לו, ומוכרחים לפרש כפירוש האבי עזרי ברש"י.]

שכו. הקובץ הערות (סי' מ"ז אות ז') מקשה לפי דרכו של האבנ"מ דקנין כספו פירושו הוא שנקנית בכסף ולא שכעת הוא ממונו, ולכן הוצרך רש"י לטעמא דהוקשו הויות להדדי, א"כ לפ"ז קשה כשקונה עבד בשטר או בחזקה איך אוכל בתרומה, שהרי לא קנאו בכסף, ובעבד לא מצינו דאיתקוש הויות להדדי.

ומבאר הקובץ הערות דבקנין כספו יש באמת שני דינים: א' בעבד שהוא קנוי לו כשורו וחמורו נחשב קנין כספו מחמת שהוא "ממונו". ב' אשה שאינה ממונו ואין לו בה אלא קנין איסור, אינה נחשבת 'קנין כספו' אלא מחמת שנקנית בכסף.

ולכן בעבד אין נפ"מ כלל באיזה אופן קנה אותו, ובכל אופן הוא אוכל בתרומה משום שהוא ממונו, ורק באשה שאינה ממונו צריכים להגיע לזה שנקנית בכסף, ובביאה ושטר משום דאיתקוש הויות להדדי.

[אבל לדעת האבי עזרי בין אשה ובין עבד אוכלים משום שכעת הם נחשבים ממונו, וכדלעיל].

חופה לדעת ר"ה

שכת. התורא"ש מסתפק לדעת ר"ה שחופה קונה, האם היא עושה רק קנין קידושין לחוד בלא נישואין, או שהיא עושה גם נישואין.

התוס' ר"י הזקן וכן התוס' ביבמות נ"ז ב' נוקטים כהצד הראשון דהיא עושה רק קנין בלא נישואין, אבל המהרש"א בע"ב נוקט כהצד השני שהיא עושה נישואין, וכן משמע מדברי רש"י שם.

שכת. ביאור הצד הראשון - מכיון שהמקור שחופה קונה הוא מכסף, א"כ כמו שכסף רק קונה ולא עושה נישואין, כמו כן חופה רק קונה ולא עושה נישואין, שאם נאמר שהיא עושה גם נישואין א"כ דיו לבא מן הדין להיות כנידון, וא"כ א"א שחופה תעשה יותר ממה שכסף עושה.

וביאור הצד השני - דהחופה עושה גם נישואין, ולא שייך לומר כאן דיו, שהרי מה שחופה עושה נישואין זה ידענו עוד לפני הק"ו, והק"ו הוסיף רק שהחופה קונה כמו כסף, וממילא יש לנו בחופה את שני הדברים, שהיא גם קונה וגם עושה נישואין יחד.

וביאור הצד הראשון - דאף שזה ידענו מקודם שהחופה עושה נישואין, והק"ו הוסיף לנו רק את ה'קונה', מ"מ

כדי לומר שמעשה של חופה אחד יכול לפעול שני דברים יחד, קידושין ונישואין, לזה אין לנו מקור, ואנו יודעים רק אחד מהשנים, א' שחופה עושה נישואין (זה לפני הק"ו), ב' שחופה קונה (מק"ו מכסף), אבל אין לנו מקור מכסף שחופה אחת יכולה לפעול שני דברים יחד, וע"ז אומרים דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ודו"ק.

רש"י ד"ה שאינו גומר

של. רש"י ד"ה שאינו גומר, להוציאה מרשות אביה למעשה ידיה ולירושתה.

קשה מדוע רש"י מפרש כלפי מה שהיא יוצאת מרשות האב למעשי ידיים, ולא כלפי מה שהיא נכנסת לרשות הבעל שהוא זוכה במעשי ידיה.

ונראה פשוט, שהרי בגמ' כאן מבקשים דוקא דבר שהוא מדאו' (שהרי אמרנו שא"א ללמוד מתרומה שרק הנישואין מאכילים כי זה רק מדרבנן), והרי מה שהבעל זוכה במעשי ידיים הוא רק מדרבנן שתיקנו לו מעשי ידיה, ולכך כתב רש"י את מה שהיא יוצאת מרשות האב למעשי ידיים, שזהו מדאו', שהרי כתוב בתורה ואיש כי ימכור את בתו לאמה, מבואר שהוא זכאי במעשי ידיה ולכך יכול למכור אותה.



דף ה:

רש"י ד"ה אף אני

במה הצד

שלא. אף אני אביא חופה שקונה בעלמא, שגומרת ליורשה ולהפרת נדריה יקנה נמי כאן בלא אירוסין.

צ"ע למה רש"י החליף את הנפ"מ של מעשי ידיה (שהזכיר בדיבור הקודם) בנפ"מ של הפרת נדריה, וצ"ע.

הנה לעיל הזכרנו ה' נפ"מ בדין של נישואין, הנפ"מ של תרומה מוזכרת בגמ', ועוד ג' נפ"מ מוזכרים ברש"י (מעשי ידיה, ירושתה, הפרת נדריה), אבל הנפ"מ של להטמא לה לא מוזכרת כלל, וצ"ע מה הטעם. (ובאמת רש"י במשנה בתחילת המסכת הזכיר נפ"מ זו לגבי מאמר ע"ש).

ויש לבאר, דכאן אנחנו עוסקים בכח החופה לגמור ולפעול את קנין הנישואין, וכל הדברים שהוזכרו כאן שייכים לעצם קנין וזכות הנישואין, שהיא כממונו לאכול בתרומה, ושהוא מיפר נדריה מחמת שיש לו זכות למנוע אותה מלנדור, וכן ירושתה ומעשי ידיה, אבל להטמא לה זה לא שייך לזכותו אלא שהתורה אסרה לכהן להטמאות והתירה לו להטמאות לקרוביו, וע"י הנישואין ממילא היא נחשבת קרובתו ויכול להטמא לה, ואי"ז שייך לעצם הקנין שקונה בה, ודו"ק.

שלב. חופה שגומרת אינו דין שתקנה מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני ביאה תוכיח מה לביאה שכן קונה ביבמה כסף יוכיח וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השווה שבהן שקונין בעלמא וקונין כאן אף אני אביא חופה שקונה בעלמא וקונה כאן.

ביאור הענין - כאשר אנו פורכים את הק"ו אנו אומרים שהסיבה שגורמת לדין (קנין קידושין) הוא סיבה מסויימת הקיימת רק בכסף, שכן פודין בו הקדשות, או רק בביאה שכן קונה ביבמה, אבל כשאנו מצרפים את שניהם יחד אזי בע"כ לא זהו הסיבה ולא זה, אלא סיבה אחת המשותפת לשניהם שזה מה שהן קונין בעלמא, וממילא אנו לומדים גם חופה.

והקשו בביהמ"ד דאיך קאמר רב הונא "חופה קונה מקל וחומר", והרי לפי המסקנא אי"ז ק"ו אלא במה הצד.

(ומבאר השל"ה דגם למסקנא נשאר הק"ו, והבמה הצד רק בא לשלול את הפירכא, שאין לפרוך מה לכסף שכן קונין בו הקדשות שהרי לענין ביאה חזינן דלא זהו סיבת הדין, וכיון שהוכחנו שלא זה סיבת הדין א"כ חוזר הק"ו).

איתא בע"כ

שלג. בגמ', מה להצד השוה שבהן שכן ישנן בע"כ, ורב הונא כסף מיהא באישות לא אשכחן בע"כ.

מבואר בגמ' שלא מצינו כסף באישות בע"כ, ולכן לדעת ר"ה אפשר ללמוד מזה לחופה.

והנה לעיל בע"א נחלקו רש"י ותוס' האם מה שהאב מוכר את בתו נחשב בע"כ או לאו, לדעת רש"י זה נחשב בע"כ כי הוא בע"כ של בת, ולדעת התוס' אי"ז נחשב בע"כ דהבת איננה צד במכירה, ושני הצדדים שהם האב והאדון שניהם מסכימים.

ולדעת רש"י קשה ב' קושיות מהסוגיא כאן: א' התוס' בע"א מקשים איך הגמ' כאן אומרת שכסף באישות לא אשכחן בע"כ והרי האב מקדש את בתו בע"כ, וכמו שכשהוא מוכר אותה זה נחשב בע"כ לדעת רש"י, כך גם כשהוא מקדש אותה זה נחשב בע"כ, וא"כ מצינו גם באישות כסף בע"כ. (על קושיא זו הביאו התוס' בע"א תירוצי הי"מ, ע"ש).

ב' ובסוגיא כאן מביאים התוס' ראיה נוספת, שהגמ' אומרת 'מה להצד השוה שבהן שכן ישנן בע"כ', כלומר משא"כ בחופה שאיננה בע"כ, ולדעת רש"י קשה הרי גם חופה ישנה בע"כ שהרי אם האב קידש את בתו הקטנה יכול אח"כ להכניסה לחופה בע"כ.

ומכאן שני קושיות אלו מוכיחים התוס' דמה שהאב מוכר את בתו, או מקדש, או מכניס לחופה, זה לא נחשב

כסף בע"כ, כיון שהבת איננה צד בעסק אלא רק האב והוא מסכים, ודלא כרש"י.

שלד. על הקושיא הראשונה רש"י עצמו מתרץ בתוך דבריו (בד"ה כסף באישות מיהא לא אשכחן בעלמא בע"כ), וביאור התירוצו הוא שהרי כעת אנו באים ללמוד שחופה קונה דהיינו שעושה גם קידושין, ולאחר שנלמד דחופה קונה ממילא ג"כ האב יוכל לקדש את בתו ע"י חופה, וא"כ לא שייך לפרוץ מה להנך שכן קונין באישות בע"כ מחמת שבכסף שהאב מקדש בע"כ, שהרי הא גופא אנו באים ללמוד דגם בחופה יועיל בע"כ.

ולפי זה ביאור הסוגיא הוא כך, דהגמ' מתחילה פורכת מה להצד השוה שבהן שכן ישנן בע"כ, דבכסף ושוטר וחזקה מצינו שקונה בע"כ במקומות אחרים, ואף דזהו גופא אנו באים ללמוד שחופה עושה קידושין וממילא יועיל בע"כ, מ"מ מה לכסף שטר חזקה שהם קונים בע"כ במקומות אחרים מלבד בקידושין, ואילו חופה בשום מקום אחר אינו קונה בע"כ.

וע"ז מתרץ ר"ה 'כסף מיהא באישות לא אשכחן בע"כ', דמה שכסף קונה בע"כ באמה עבריה אי"ז נחשב כיון שאינו באישות, וכל מה שקונה באישות הוא רק בקידושין גופא ולא במקומות אחרים, ובזה כבר לא שייך לפרוץ מה לכסף שכן מהני בקידושין בע"כ, שהרי גם חופה אנו באים ללמוד שתועיל בקידושין בע"כ.

ביכורי

דף ה:

החכמה

קיג

שלה. על הקושיא השניה מתרץ הפני יהושע, דמה שהאב מכניס את בתו לחופה אי"ז נחשב בע"כ כיון שהוא זכות לה, דאף שהקידושין עצמן נחשבים בע"כ היינו משום דבזה נאסרת על כל העולם, אבל הנישואין הם לאחר שכבר היא נאסרה על כל העולם בקידושין, וא"כ אדרבה הנישואין אינן אלא זכות בלבד דטב למיתב טן דו, ורק האב הוא המפסיד מכך שמעתה אין לו מעשי ידיים, וא"כ אין כאן בע"כ, דהאב מסכים למסור אותה, והיא עצמה הרי זה זכות לה.

המלמד והלמוד	הראיה שהלמד יותר חמור
(המלמד – תחילת דינא) כסף קונה	כסף אינו גומר
(הדבר שאנו באים ללמוד בק"ו) חופה קונה	(הראיה שחופה חמורה – סוף דינא) חופה גומרת

תוד"ה חופה

שלו. חופה שגומרת אינו דין שתקנה, וא"ת נימא דיו אסוף דינא דמהיכא מיייתית דחופה קונה משום דגומרת דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה להלן אחר כסף אף כאן לאחר כסף.

"דיו אתחילת דינא" - הכוונה מהמלמד ללמד, המלמד הוא "כסף שקונה", והלמד הוא שגם חופה תקנה, אבל א"א לנו ללמוד יותר מהמלמד, דהינו שחופה תקנה יותר מכסף, וזה נקרא דיו אתחילת דינא, דהיינו מהמלמד שהוא תחילת הדין. (המקום שמשם אנו לומדים את הדין).

"דיו אסוף דינא" - לא מהמלמד, אלא מאותו מקום שהוכחנו שהלמד יותר חמור מהמלמד, שהרי הראיה שחופה אלימה מכסף הוא ממה שחופה גומרת, וע"ז ג"כ אומרים דיו "אסוף

הראיה שהלמד יותר חמור מהלמד והלמד כסף אינו גומר (המלמד - תחילת דינא)

כסף קונה (הראיה שחופה חמורה - סוף דינא)

חופה גומרת (הדבר שאנו באים ללמוד בק"ו)

חופה קונה

שלו. ותירצו התוס' דאתיא כר"ט דהיכא דמיפריך קל וחומר לא אמר דיו והכא אי אמר דיו מיפריך קל וחומר דלאחר כסף לא איצטריך.

והנה נחלקו הראשונים איך ההלכה, לדעת התוס' והרי"ף ועוד ראשונים לא קיי"ל כרב הונא, ודייקו כן מל' הגמ' לעיל ג' א' ולר"ה דאמר חופה קונה כו' משמע דרק ר"ה סובר כן, אבל לדעת רבינו חננאל הוא ספיקא דדינא.

והקשו היש"ש והדברי חמודות שיש להוכיח שאין הלכה כר"ה עפ"ד התוס' כאן, שהקשו על הק"ו של ר"ה דנימא דיו אסוף דינא, ותירצו דהוא כר"ט דהיכא דמיפרך ק"ו לא אמרי' דיו, וא"כ נמצא דכל הק"ו של ר"ה מבוסס על שיטת ר"ט, והרי אנו לא קיי"ל כר"ט (שסובר בקרן בחצר הניזק משלם נזק שלם).

נתן הוא ואמרה היא

מעצמנו שאם למדנו ברישא שדווקא אמר הוא, א"כ הנתנה היא בסיפא כדי נסבא.

אולם הגמ' פורכת זאת, שבסיפא באים לומר מתי לא יהיה קידושין, ואמרינן נתנה היא ואמרה היא, וכאילו כתוב שבאמרה היא לחוד הוי קידושין, וזה סותר לרישא, ולא שייך לומר פה כדי נסבא

שנ. ומתרצת הגמ' שלעולם רישא דווקא, והביאור בסיפא הוא בדרך 'נעשה'. ובריטב"א ביאר באופן הראשון, וכן פשטות הראשונים, שזה כחיסורי מחסרה, ולפ"ז אין הסיפא מדברת כלל בנתנה היא ואמרה היא, אלא בנתן הוא ואמרה היא, ואומרת הברייטא שזה בדיוק אותו דין כאילו היא גם נותנת. ואם בתחילה סברנו שרישא בנתן הוא ואמר הוא וסיפא בנתנה היא ואמרה היא, חזרנו בנו, וסיפא נתן הוא ואמרה היא. שכל הברייטא עסוקה בנתן הוא, וברישא אמר הוא, ובסיפא אמרה היא.

אולם הריטב"א התקשה שהיה לגמ' לומר כן להדיא, וע"כ פי' שהסיפא מתפרשת נתנה היא או אמרה היא, ואין הו"ו כו' החיבור, אלא כמפריד, וגם פה הקשו בבית המדרש,

ת"ר כיצד בכסף נתן לה כסף או שו"כ ואמר לה וכו' - ביאור השקו"ט בגמ'

שלח. ביאור דברי הגמ' בקצרה. שבשביל לקדש את האשה צריך שזה יהיה מצידו ולא מצדה, וכמבואר לעיל (ד:) דזה ילפינן מקרא דכי יקח ולא תקח יעוי"ש. והקשתה הגמ' סתירה בדיוקי הברייטא בנתן הוא ואמרה היא, דמרישא משמע דקידושין הוא רק באופן ששניהם עביד הבעל, נתן הוא ואמר הוא, ואילו בסיפא משמע דרק כשהיא עושה את שניהם אינו קידושין, אך אם הוא נותן והיא האומרת צריך להיות קידושין.

שלט. ומתרצת הגמ' ג' תירוצים. א. רישא דוקא סיפא כדי נסבא. שלעולם נתן הוא ואמרה היא לא הוי קידושין וכמו שמדויק מהרישא, ולפ"ז מספיק לכתוב בסיפא אבל אמרה היא, ומה שאמרנו גם נתנה היא כדי נסבא.

והקשו בבית המדרש, מדוע לא נאמר שסיפא דווקא ואילו רישא כדי נסבא. וצ"ל שאין אנו אומרים בסתם שכדי נסבא אלא רק מכח הקו', והברייטא אמרה זאת באופן שנבין

ביכורי

דף ה:

החכמה

קטו

מהיכי תיתי שדווקא בסיפא, אולי זה ברישא ו' מפריד, שאו נתן או אמר. ותירצנו כדלעיל, שזה וודאי לא הפשטות, אלא אחר שהברייטא מתחילה ומדויק שאמרה היא לא הוי קידושין, בהכרח שזה הפירוש בסיפא בו' המפריד.

ולפ"ז זה חיזוק לתירוץ הקודם שרישא דווקא, ומה ששאלנו שסיפא סותרת לרישא, יישבנו שאינו סותר, כיון שסיפא מתפרשת 'או' היינו או נתנה היא, או אמרה היא אינו קידושין.

ולפי שני הביאורים של הריטב"א הסיפא מדברת בנתן הוא ואמרה היא, או בדרך 'או' או בדרך חסורי מחסרא שזה דומה לנתנה היא, אך החידוש של הברייטא הוא בנתן הוא

ואמרה היא. וכאמור פשטות הראשונים משמע כדרך הא' בריטב"א בצורה של חסורי מחסרא.

שמוא. התירוץ השני של הגמ', שהסיפא באמת דיברה בנתנה היא ואמרה היא, כיון שנתן הוא ואמרה היא זה ספק, ומילתא דפשיטא ליה לברייטא אמרינן, ובאמרה היא שזה ספק חיישינן מדרבנן, וכמו שפרש"י שאם קיבלה קידושין מאחר, אזי צריכה גט משניהם.

לסיכום: לתירוץ הראשון של הגמ', הסיפא מדברת בנתן הוא ואמרה היא, ולתירוץ השני הסיפא מדברת בנתנה היא ואמרה היא, כיון שבנתן הוא ואמרה היא זה ספק וחיישינן מדרבנן.

בביאור החסרון של אמרה היא

שהנדר חל ע"י שמבטא זאת בשפתיו, כן הדין בקידושין, לא מספיק שאנו מבינים, אלא הדיבור של הרי את מקודשת, הוא זה שמחיל את הקידושין. ולכן כל שהיא אומרת, אז היא עושה את הקידושין, והוא בכלל הדרשה של "כי יקח ולא כי תקח".

וכן מבואר במאירי ובתלמיד הרשב"א, שביארו שהספק של הגמ' אם כי יקח כולל גם את האמירה, וז"ל המאירי "שהרי עקר הספק הוא בכי יקח אם רוצה לומר נתינה לחודה או נתינה ואמירה". ולשון תלמיד הרשב"א "דלא ידעינן דכי דרשינן בקרא ולא שתלקח אשה לאיש אי משמע נמי אמירה" וכו'.

שמוב. והתקשו הראשונים מה החסרון כשהאשה אומרת, הרי בקנינים בדרך כלל, אין זה משנה מי האומר, וגם אולי בכלל לא צריך לומר, אלא עושים מעשה קנין, רק שצריך שיהיה מובן שאכן לזה הם מתכוונים, ומה לי אם האיש מפרש את המעשה, או שהאשה מפרשת את המעשה. ומצינו בזה כמה דרכים בראשונים, ונבארם בסייעתא דשמיא.

ביאור התורת גיטין שיש דין דיבור בקידושין

שמוג. א. התורת גיטין (ס' קמא ס"ק סו) ביאר, שבקידושין יש דין 'דיבור', ולמשל כמו בנדרים שברור

ולדבריהם, הנדון בסוגיא, הוא בזה גופא, אם יש דין 'דיבור' או לא, או שבוודאי יש דין 'דיבור', והנידון, אם מפריע לי מה שהיא אמרה זאת.

שמד. אלא שזה מחודש מאוד, ובגמ' לקמן (ו.) אמרינן דכל שדברו קודם מעניני קידושין ועסוקין באותו ענין, ונתן לה כסף בשתיקה, הרי היא מקודשת, ובפשוטו כי זה מובן מעצמו שכוונתו לקידושין, ואם יש דין 'דיבור', איזה דיבור יש בעסוקין באותו ענין. וצריך לדחוק שהדיבור שדיברו מקודם הוא זה שנחשב ל'דיבור' ומחיל את חלות הקידושין.

וכמו כן בשיטה לא נודע למי, תמה מהיכן נלמד שיש דין 'דיבור' ומכח זה הכריח שמעיקר הדין פשיטא שהוי קידושין גמורים, ומה שאמרינן שהוא ספק משום חומרא דרבנן, וכלשונו "מדאורייתא פשיטא לן דהוי קידושין, דמי כתיב כי יקח ויאמר הוא, ועוד דהא קיחה קיחה משדה עפרון גמרינן, ובשדה עפרון היכא דיהיב כספא בין דאמר מוכר וכו' ובין דאמר לקוח וכו' הוי זביני זביני" וכו'.

[אמנם] באמת מבואר בדבריו, שהצד לומר שלא הוי קידושין, הוא כתורת גיטין, שיהיה דין 'דיבור' ולא מועיל שהאשה עושה זאת, אלא שלמד משום כך, דלעיקר הדין הוי קידושין גמורים].

ביאור הר"ן בנדרים, שקידושין משוי נפשה כהפקר

שמה. ב. הר"ן (נדרים ל. ד"ה ואשה נמי) לומד, שאכן אין דין 'דיבור', אלא שכשהאשה אומרת, חלות קידושין פועלת באופן שהיא מכניסה עצמה אליו, ויש בו חסרון של כי יקח איש ולא כי תלקח אשה. שבקידושין האשה צריכה להפקיר עצמה לגבי בעלה והוא עושה בה את כל הקנין, ולא שתקנה עצמה אליו, וכלשונו שם "אלא כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה, ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש, לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל, ומשו"ה אמרי' בפ"ק דקידושין דאי אמרה היא הריני מאורסת לך אין בדבריה ממש, אלא מכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר, והבעל מכניסו לרשותו, הלכך אין אנו דנין בקידושין מצד האשה אלא מצד הבעל" וכו'.

וביאור דבריו, שבכל קנין, יש שני סוגים, א. קנין מההפקר, שהקונה עושה כל פעולת הקנין. ב. קנין מחבירו, שאז אמנם הקונה יכול לעשות כל הקנין, אך גם המקנה יכול לעזור בהקנאת החפץ, והקונה זוכה מכח הקנאת המקנה. ובקידושין התורה גלתה, שכל הפעולה צריך לבוא ממנו, והיא רק משוי נפשה כהפקר, ומאפשרת לו לקנות אותה.

ביכורי

דף ה:

החכמה

ק"ז

ואף שבוודאי אשה רגילה לא מבינה בדברים אלו, ומקבלת הקידושין בסתמא, אך דעתה ורצונה שיחולו קידושין כדין תורה, שהרי מקדשה בלשון "הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל, ולכן כל שהוא אומר לשון הקידושין, מקבלת בסתמא באופן המועיל, שהוא עושה את כל פעולת הקידושין.

ביאור דברי הר"ן

שמו. והוספנו לבאר, שלכאור' א"כ גם באופן שהבעל אומר את לשון הקידושין, היה אפשר לחשוב שצריך להקפיד שהאשה לא תאמר מאומה, כי אם היא ג"כ תאמר שאני מקודשת לך, הרי היא מכניסה עצמה אליו, ויהיה פסול מצד שהיא עושה את המעשה, ולא מצאנו שצריך להקפיד בזה.

ויותר מזה מצינו בטור (סי' כז) שאם האשה אמרה הריני מקודשת לך, וחזר הבעל ואמר "הן", הרי היא מקודשת, וכמו שביאר בביאור הגר"א (שם ס"ק לג) שזה דיבור קידושין טוב, מדין ידות המבואר להלן בהמשך הסוגיא. ולכאור' איך זה יועיל לדעת הר"ן, הרי סו"ס היא גם אמרה, והיא מכניסה את עצמה.

אך באמת אינו קשה כלל, דביאור דברי הר"ן, שאין חסרון חיובי, אם האשה הכניסה את עצמה, אלא שהתורה אומרת שקידושין לא יכולים לחול מכח מה שהאשה מכניסה את עצמה, אלא רק מכח מה שהבעל מכניס אותה. וע"כ

במקום ששניהם אמרו, אזי גם האיש הכניס אותה, וגם האשה הכניסה את עצמה, יחולו הקידושין מכח הדיבור של הבעל, ומה שהאשה אמרה, אינו מעלה ואינו מוריד. ולכן לא צריך לדקדק שהאשה תשתוק. וכמו כן אם חזר הבעל ואמר 'הן' אזי בנסיבות שנוצרו, הוא דיבור טוב מדין ידות, ונחשב שהוא זה שהכניס אותו אליו.

ביאור הרשב"א שהחסרון מצד

ראיית העדים

שמו. ג. ברשב"א כאן מתבאר באופן אחר. שהרשב"א כתב, שבהכרח לא מדובר שעסוקין מענין קידושין, כי אם כן, בוודאי יחולו הקידושין כמבואר בגמ' לקמן, ולא מפריע לי מה שהיא ג"כ אומרת. אך הקשה דסו"ס כשאני רואה שהוא מביא לה כסף, והיא אומרת שזה בשביל קידושין, זה מובן מעצמו, שכנראה היה איזה דיבור מקדים ביניהם, ובוודאי התכוון ג"כ לשם קידושין, אז מדוע לא יחולו הקידושין.

ותירץ הרשב"א, שאכן בוודאי מסתבר שכוונתו לשם קידושין, אך בקידושין יש דין שצריך לעשותו בפני עדים, שע"י ראייתם מתקיימים הקידושין, והם צריכים לראות ולשמוע, וכאן לא נחשב שראו, אלא שהבינו מתוך הדברים שזה כוונתו, וזה לא נחשב עדות. משא"כ בגמ' לקמן שהעדים ראו שהיו עסוקין לפני זה בענין קידושין, ונתן לה הבעל כסף, זה נחשב ליותר מסתם 'הבנת העדים' אלא ראייה גמורה.

ביאור רעק"א ברשב"א

שמה. ומבואר ברשב"א שהחסרון כאן, לא בעצם אמירתה, אלא בזה שנחשב לקידושין בלא עדים. והקשה הגרעק"א ב' קושיות.

א. שבשו"ע (סי' כז סעיף ב) מבואר שאם אמר הבעל אחד מלשונות שטובים לקידושין, אך יש ספק אם האשה הבינה את משמעות הלשון שבאמת כוונתו לקידושין, אזי סומכים עליה, ואם אומרת שהבינה, חלים הקידושין. ומדוע לא נאמר גם כאן, שאין פה עדים, שהרי אינם רואים שכוונתה להסכים לקידושין.

ב. שברשב"א עצמו בתחילת הסוגיא, מבואר להדיא שהחסרון מצד הדרשה של 'כי יקח ולא שתקח את עצמה', אז מדוע צריך לומר שהחסרון מצד שאין פה עדות קידושין.

שמוט. ותירץ הגרעק"א, שאכן דברי הרשב"א מדויקים, שהרי באמרה היא, היא דברה ברור שזה בשביל קידושין, אך זה לא מועיל, משום 'כי יקח ולא כי תקח', אלא שגם הוא התכוון לקידושין, רק אצלו הבעיה מצד, שאין פה ע"ז עדים. ובזה מיושב גם הקושיה ממה שהאשה אומרת אח"כ שהיא אכן הבינה שזה כוונתו, כי העדים צריכים לראות את עיקר הקידושין, וזה בחלות שהבעל מחיל, אלא שצריך גם את הסכמת האשה, וזה אכן נאמנת שהבינה, אך עיקר חלות הקידושין היה ע"י עדים.

שנ. ומדברי הרשב"א הסוגיא מתבארת באופן אחר, שאכן אין דין 'דיבור', וגם אין נפק"מ באופן ההקנאה והקידושין, אם היא מפקרת עצמה והוא הקונה, או שהיא מקנה את עצמה אליו, כמ"ש הר"ן. אלא שקידושין מלבד שיש פה קנין שקונה אותה, יש פה גם חלות שמחיל בה דיני קידושין, וזה יכול לחול או מצדה או מצדו, וכל שכוונתו באמת לקדשה, אף שהוא שותק, הרי הוא מחיל בה חלות קידושין, אלא שאין לנו ע"ז ראיית עדות, ומה שהיא מחילה, לא מועיל, משום כי יקח ולא כי תקח.

אמרה היא, ועסוקין בענין קידושין

שנא. ובאמת בעיקר דברי הרשב"א שנקט בפשיטות שכל שעסוקין בענין הקידושין, אין חסרון באמירתה, כן הוא דעת עוד ראשונים. שכ"כ בתור"י הזקן וז"ל "אבל אם היה מדבר עמה על עסקי קידושיה, שאינו צריך לדבר, אלא תיכף שנתן לה הכסף הויא מקודשת, ודאי שהרי הוא עשה כל המוטל עליו לעשות, ואע"פ שהיא מדברת מה שאינו מוטל עליה, אין היזק בזה" וכן כתב גם בתוס' הרא"ש כאן.

אך בתוס' רי"ד (דף ו.) כתב להדיא לא כן, אלא שכל שאמרה היא, אף שעסוקין באותו ענין, חשיב כנתן הוא ואמרה היא, וז"ל "וכך יש לומר נמי בנתן הוא ואמרה היא דלא מיבעיא כשאין מדבר עמה על עסקי קידושיה אלא אפילו במדבר עמה נמי אי הוה יהיב לה ולא אמר כלום לא הוא ולא היא הוי קידושין גמורין השתא דאמרה

היא אינן קדושין גמורין דנראין הדברים שבדיבור האשה גמור הקדושין ואנן בעינן שיגמרו בדבור האיש.

חזו"א - הנפק"מ בין הרשב"א לר"ן

שנב. וכתב החזו"א (אבן העזר סי' קמח) שאכן דין זה תלוי במחלוקת הראשונים בביאור החסרון באמירת האשה. שלדעת הרשב"א שהחסרון מצד שאין ראיית עדות, א"כ כשעסוקין מקודם בענין קידושין, העדים ראו שנותן לה קידושין, ולא איכפת לן כלל במה שגם היא אומרת. אך לדעת הר"ן שפיר אפשר לומר, שאף שבעסוקין גרידא, בוודאי הוא הקונה אותה, והיא משוי נפשה כהפקר, אך כל שאומרת שמתקדשת והוא שותק, אפשר שכוונתו לסמוך על דבריה, שהיא מכניסה עצמה אליו, ויש בזה פסול של כי יקח ולא תלקח.

שנג. ואולי תלוי גם באופן הדרשה, שהנה הרשב"א בתחילת הסוגיא חולק על רש"י שפירש את הדרשה "כי יקח ולא כי תלקח" וכתב שגם אם היה כתוב בתורה "כי תלקח" משמעותו שהאיש עושה את המעשה, אלא שצריך את רצונה והסכמתה, לכן גרס בגמ' (לעיל ב:) שהדרשה הוא "כי יקח ולא שתקיח את עצמה". אמנם הר"ן בנדירים הנ"ל, גרס להדיא ולא כי תלקח, ואפשר שאכן משמעות "כי תלקח" שהאיש קונה אותה, אך גם היא שותפה לקידושין, שהיא מכניסה עצמה אליו, וכמו קונה חפץ מיד חברו, שהרי כי תלקח משמעותו שמדבר באשה, אלא

שהאיש לוקח אותה מידה. ודעת הרשב"א שבאמת אין בזה שום חסרון, ולכן א"א לדרוש מצד "כי תלקח" אלא רק מצד "ולא שתקיח את עצמה" שהיא לא יכולה להחיל את החלות, ומה שהוא מחיל אין ע"ז עדים, וכנ"ל. ואפשר שכוין לזה בחזו"א שם, יעויי"ש.

עוד נפק"מ בין הר"ן לרשב"א אם הוא ספיקא דדינא או ספק במציאות

שנד. נפק"מ נוספת בין הר"ן לרשב"א, באופן שקיבלה קידושין מאחר באותו אופן, של נתן הוא ואמרה היא, שלדעת הר"ן, צריכה מספק גט גם מהשני, שאפשר שהראשון אין כוונתו לקנותה כקונה מן ההפקר, ואילו השני כן. שזה נחשב ספק במציאות, וכלדהלן אות שסד ולדעת הרשב"א זה ספק כללי אם נחשב כראיית עדות או לא, ואם קיבלה אותו דבר קידושין מאחר, אי"צ ממנו קידושין, דממ"נ אם זה קידושין, אז זה חל אצל הראשון.

ביאור ר' שמואל בדברי האבנ"מ שהספק אם זה לשם מתנה

שנה. ד. אבני מילואים (סי' כז ס"ק יח). להבנת שיעורי רבי שמואל (אות עא) באבנ"מ, וכמבואר להלן אות שסד מתבאר אופן נוסף בגמ', שיש פה ספק, אולי בכלל אין כוונת הבעל לשם קידושין, ונתן לה את הכסף לשם מתנה, או סיבה אחרת. ואף שהיא אומרת והוא שותק, זה לא אומר כלום נולהיפך, כשהוא מקדשה, והיא שותקת, בוודאי מסכימה, כי הייתה צריכה למחות, שהרי יש לה הפסד

קב

ביכורי

דף ה:

החכמה

שנאסרת על העולם, משא"כ האיש שיכול לקדש אשה אחרת, אין להוכיח כלום משתיקתו].

ולדבריו, לעולם אין דין 'דיבור', וכמו כן אין את החסרון של הר"ן שהיא זאת שמקנה עצמה לבעל, וכן לא אומרים שיש פה חסרון שאין עדות

ראיה. אלא שיש פה ספק, אולי אין כוונת הבעל כלל לשם קידושין. ור' שמואל שם התקשה מאוד, שלא משמע כן בסוגיא, אלא שהנידון הוא מצד כי יקח ולא כי תקח. ויעויין להלן אות שסה מה שבארנו באופן אחר בדברי האבנ"מ, שאין כוונתו לזה כלל, יעויי"ש.

ספיקא היא וחיישינן מדרבנן

קו' ר' אלחנן, בדברי התוס' לעיל, שדרשה דכי יקח להיכא שאמרה היא

שנו. ומבואר בגמ' בתי' הב', שנתן הוא ואמרה היא ספיקא היא וחיישינן מדרבנן. והנה לעיל פירשו התוס' (ד: ד"ה היכא) במה שהצריכה הגמ' את שני הדרשות [כי יקח, ויצאה חנם] דדרשה דכי יקח מלמדנו שאע"פ שנתן הוא, אם אמרה היא, אין הקידושין חלים.

והקשה ר' אלחנן (קוב"ש אות יט) דלמסקנת הסוגיא כאן, הוא ספק, והרי לתוס' שם, הוא דרשה מפורשת שאינם קידושין. ותי' בשני אופנים.

שנו. א. לפי מה שכתב הר"ן בסוגיין בדעת הרי"ף [ויתבאר להלן אות שסב] שלא גרס "ספיקא היא" אלא רק "חיישינן מדרבנן" ובאמת אינו ספק, דמהתורה פשיטא שאינו קידושין ומשום הדרשה של כי יקח, ורבנן חששו להצריכה גט.

שנח. ב. אף לגורסין ספיקא היא, צ"ל שאכן מצד אמירתה אכן אינו קידושין, אך הספק שמא שתיקת הבעל הוא במקום אמירתו, וחלות הקידושין ע"י שתקיתו, ואין בזה חסרון של כי יקח ולא שתקח [ועיי"ש מה שהתקשה בזה].

ביאור הספק לפי שיטת הראשונים לעיל

שנט. ונבאר הדברים לפי השיטות לעיל בחסרון של אמרה היא. לדעת התורת גיטין שהוא דין דיבור, א"כ בוודאי שתיקתו לא ייחשב כדיבור, ואין צד שיחול פה קידושין. אך לדעת הר"ן והרשב"א שפיר אפשר לומר כדבריו, שלר"ן הספק, שאמנם היא מקנה אותה אליו, אך אפשר שגם הוא כוונתו לקנות אותה באופן מלא, כאילו היא הפקירה את עצמה, וכמו שנתבאר בשיטתו. וכמו כן לרשב"א יש פה ספק, אולי זה כן נחשב לעדות גמורה, והקידושין יחולו מכוחו ולא מכוחה.

מדוע רק חיישינן מדרבנן, הרי ספק דאורייתא לחומרא

שס. ספיקא היא וחיישינן מדרבנן. הראשונים התקשו, הרי הדין הוא שספק דאורייתא לחומרא, ומדוע אנו אומרים שהחשש הוא מדרבנן. ונתבאר בזה כמה תירוצים.

ת' הקונ' הספיקות, כדעת הרמב"ם שלחומרא הוא רק מדרבנן

שסא. א. בקונט' הספיקות (כלל ד אות ה) כתב ליישב, ע"פ מה שידוע דעת הרמב"ם ועוד ראשונים, שכל ספק דאורייתא, מדאורייתא דינו לקולא, והדין לילך לחומרא, הוא מדרבנן [והאריך בזה בשב שמעתא א], ולכן אמרין בגמ' שחיישינן מדרבנן. וכדבריו מבואר במאירי בסוגיין ובחידושי תלמיד הרשב"א. אולם דעת הרבה ראשונים לא כך, ומדאורייתא אזלינן לחומרא, ולדבריהם צריך לתרץ באופנים אחרים כדלהלן.

[והוספנו לבאר, מה שידוע מהגש"ש, שספק דאורייתא לקולא, פירושו שהתורה התירה לי לקחת סיכון ולעבור על הספק איסור, אך אם התברר שאכן זה היה איסור, הרי הוא צריך כפרה, ובזה יישב, שמצינו כמה דינים בתורה שיש בהם הלכה לילך לקולא, כמו ספק ערלה בחו"ל, ואם נאמר שכל ספק דאורייתא מדאורייתא לקולא, מה התחדש יותר בספק ערלה בחו"ל, אלא הביאור שבספק ערלה, באמת זה נהיה מותר, ולא צריך כלל כפרה, משא"כ בכל ספק דאורייתא].

דעת הרי"ף והראשונים, שמדינא אינו ספיקא

שסב. ב. הרי"ן כאן על הרי"ף הקשה כן ותי' בשני אופנים, א. שמשום כן, הרי"ף לא גרס "ספיקא היא" שבאמת אינו ספק, ומדאורייתא בוודאי לא הוי קידושין, ורק רבנן החמירו בו להצריכה גט [אטו נתן הוא ואמר הוא]. וכן מבואר בריטב"א כאן במסקנת הסוגיא.

וכעין תי' זה מבואר בשיטה לא נודע למי, אך באופן הפוך, שמדאורייתא פשוט שהוי קידושין, שמהיכי תיתי יש דין דיבור, וכל שכוון לקידושין בוודאי הוי קידושין, ורק רבנן חששו והחשיבו כספק [לכאור' אטו נתנה היא ואמרה היא].

מדאורייתא אזלינן בתר חזקה

שסג. ג. אלא שהרי"ן כתב שברמב"ם מבואר שזה ספק, וא"כ הקשה מדוע הוא רק חשש דרבנן. ותי' שאמנם זה ספק, אך מדאורייתא אזלינן בתר חזקה, והיא בחזקת פנויה, ורק רבנן החמירו לא ללכת בה אחר חזקה, ודינה כספק מקודשת.

אלא שהקשה על כך דלקמן (ח:) הגמ' מסתפקת בכלב רץ אחריה, והוא מקדשה במה שמצילה מהכלב, אם חשיב קידושין, שאפשר שלא נתן לה כלום, כי הוא מחוייב בלא"ה להצילה משום לא תעמוד על דם רעך, והגמ' הניחה זה בתיקו, וכתב שם הרי"ף שהוא ספיקא דאורייתא ולחומרא, ומדוע לא נלך בתר חזקה, והניח הרי"ן בצ"ע.

החילוק בין ספיקא דדינא לספיקא במציאות

שסד. ותירץ האבנ"מ (שם) שיש לחלק בין ספק במציאות לספק בדין. שחזקה שייך לומר רק כשהוא ספק במציאות, שאז אמרין שנניח את האשה בחזקתה שהיא פנויה, ולא היה כאן קידושין, אך ספיקא דדינא הוא ספק כללי בכל הנשים, וכי חזקת אשה מסוימת תשנה את הדין? בוודאי לא כך, ולכן נשאר בספק [וכן מבואר בקונט' הספיקות שם בשם הפר"ח].

וא"כ בכלב רץ אחריה, הוא ספיקא דדינא, אם באופן שמחוייב להצילה נחשב שקיבלה ממנו משהו, ובזה לא שייך לומר חזקה. משא"כ באמרה היא שאנו מסתפקים בשתיקתו אם מסכים עם דבריה או לא, בזה הוא ספק במציאות, ואפשר שבאחד יהיה הדין כך, והשני יהיה הדין שונה, ובזה אפשר לומר שהולכים אחר חזקה.

ביאור הספק במציאות לפי האבני מילואים

שסה. וכמבואר לעיל, למד בשיעורי הגר"ש (אות עא) דהספק כאן, אם מסכים לדבריה וכוונתו לקידושין,

ואז יחולו הקידושין, או שאין כוונתו כלל לקידושין, אלא לשם מתנה. ותמה על כך מאוד שלא משמע כן בסוגיא, אלא שהנדרון מצד כי יקח ולא כי תקח.

שסו. אך באמת ניתן לבאר את האבנ"מ באופן אחר, וע"פ דברי הר"ן בנדרים הנ"ל, שאמנם היא אומרת, אך אולי כוונתו לקנותה כאילו היא מן ההפקר, ואז לא מפריע לי מה שהיא אומרת ושפיר יהיה קידושין, ולפ"ז כוונת האבנ"מ, שאם מסכים לדבריה, אז לא יהיה קידושין, שהיא זאת שמקנה אותה אליו, כשאר קנינים, ואם לא מסכים לדבריה, הוא עושה קידושין לבד, ואז חלים הקידושין [אך בוודאי אין לנו צד שכוונתו לשם מתנה, וכמו שכתב הרשב"א הנ"ל שפשוט שזה לשם קידושין אלא שחסר פה ראיית עדות].

אך זה מתבאר אך ורק לפי הר"ן, שאז יש ספק, אולי אכן כוונתו לעשות קידושין עצמאיים, משא"כ לרשב"א הוא ספיקא דדינא אם דבר כזה נחשב כראיית עדות או לא, וכמו"כ לראשונים והתו"ג שחדשו שיש דין 'דיבור', א"כ הספק, אם יש חסרון במה שהיא מדברת, או אולי בזה גופא, שמא אין דין 'דיבור', וזה נחשב כספיקא דדינא.

נתנה היא ואמר הוא

תוס' ד"ה הא נתן הוא וכו'

שסז. מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא וכו'. הקשו, מדוע הגמ' לא מדייקת ג"כ אופן נוסף, של

נתנה היא ואמר הוא, שמהרישא מדויק שלא הוי קידושין, ומהסיפא מדויק שכן הוי קידושין. ותירצו שזה לא קשה מדוע הברייתא לא דברה בזה, שאפשר שלעולם לא הוי קידושין, אך יש מצבים

ביכורי

דף ה:

החכמה

קכג

שכן יהיה קידושין, וכגון שהיא נותנת זאת לאדם חשוב, שאז מבואר בגמ' לקמן שזה נחשב שהוא נותן לה, שמהנה אותה בהסכמתו לקבל את המתנה, ואז יהיה קידושין, ולכן לא דברה מזה הבריייתא.

מחלוקת הראשונים, אם צריך לפרש כן שמקדשה בהנאה

שסח. ובהגהות הגר"א כאן כתב, שהרי"ף והרמב"ם והרשב"א חולקין ע"ז. וביתר ביאור בהגהתו בשו"ע (סי' כז אות לו) שדעתם שכשהיא נותנת לאדם חשוב, הוא צריך להדגיש לה שהוא מקדשה בהנאה שנותן לה שמקבל את מתנתה, וא"כ באופן כזה, זה ממש 'נתן הוא ואמר הוא', ואם לא אומר לה, אז זה נחשב שהיא נותנת, ולא הוי קידושין.

אך דעת התוס' כמו שביאר שם הגר"א [וכ"כ בתשו' הרשב"א חלק א סי' תרי"ג, ויעו"ש שבאר באופן נוסף את מחלוקתם] שא"צ לחזור ולומר לה שמקדשה בהנאה זו, אלא כל בסתמא שנותנת לאדם חשוב, והוא אומר את נוסח הקידושין חלים הקידושין, ולכן זה נראה כנתנה היא ואמר הוא.

קו' העצמות יוסף, שגם בנתנה היא ואמרה היא באדם חשוב יהיה ספק

שסט. והקשה העצמות יוסף, דלדעת התוס' שהבריייתא לא דיברה בזה, כיון שיש מצב של אדם חשוב,

שנחשב שהוא הנותן, א"כ איך הבריייתא סתמה שנתנה היא ואמרה היא לא הוי קידושין, הרי באדם חשוב, זה ייחשב כנתן הוא ואמרה היא, שזה ספק קידושין.

ותי', שבהכרח, שגם בנתנה לאדם חשוב, לא נחשב כנתנה אלא כשמתייחס לזה, ואכן אומר לה שמקדשה [אף שלא מדגיש מפורש שמקדשה בהנאה]. ומראה לה שיקרה היא בעיניו, משא"כ הכא שלא אומר לה כלום, אלא הכל ממנה, בזה וודאי לא חשיב שנותן לה משהו, וזה ממש נתנה היא ואמרה היא שלא חלים קידושין.

ביאור דעת הבה"ג שתמיד הוי ספק

שע. והרמב"ן ועוד ראשונים הביאו כאן שיטת הבה"ג, שגם נתנה היא ואמר הוא, הוי ספק קידושין [אף באדם שאינו חשוב], והתקשו בזה מאור, דסו"ס אין פה צורת מקח כלל, ולא שייך לדון בו כלל מצד כי יקח ולא כי תקח, דהבעל הוא הקונה ולא הביא לה מאומה, ולכן חולקים על הבה"ג ובוודאי לא הוי קידושין, אלא אולי באדם חשוב וכנ"ל.

ובבאור הבה"ג, כתב הגרנ"ט (סי' צו ונתבאר לעיל אות נד) שאפשר שקידושין הוא פרשה חדשה, ולא דומה לקנינים כלל, ולכן שייך לומר שיהיה נתינה מצד האשה.

אמר שמואל בקידושין נתן לה וכו', ואמר לה וכו', וכן בגירושין וכו'

בקידושין, נתן לה וכו'.

שעא. והטעם שפתח שמואל והקדים 'בקידושין', פי' רש"י, מפני הסיפא שמדברת בגירושין, לכך פתח ואמר 'בקידושין'.

אם יש דין אמירה בגירושין

שעב. וכן בגירושין נתן לה ואמר לה הרי את משולחת וכו'. ויש להקשות מהו האמירה ששנינו אצל גירושין. בשלמא בקידושי כסף, צריך לפרש שמקדשה, ולכך צריך לדבר בלשון טובה, אולם גירושין נעשה בשטר, והוא בוודאי נכתב באופן המועיל, א"כ מהו האמירה המוזכרת גבי גירושין.

ובשטר קידושין עצמו, אם צריך דיבור, דברנו מזה בסייעתא דשמיא בתחילת המסכת, דברש"י (ב. ד"ה בכסף) מדויק דא"צ אמירה, דלא הזכיר שם אמירה גבי שטר, אלא רק לגבי כסף וביאה. ואילו ברש"י על הרי"ף [שכידוע הוא ההעתק מכת"י אחר] כן הזכיר אמירה, ובמאירי שם כתב, שהוא מחלוקת הראשונים. ואם בקידושי שטר צריך אמירה, אפשר שגם בגירושין צריך אמירה, אך בקידושי שטר א"צ אמירה, מהיכי תיתי דיבור בגירושין.

ואכן ה"ר"ן (דף ב. בדפי הרי"ף) כתב לבאר גירסת הרי"ף "וכן בגירושין הרי את משולחת" וכו', והשמיט התיבות

"נתן לה ואמר לה", שאין דין אמירה, וכוונת שמואל על הנוסח הכתוב בגט, שצריך להיות כתוב באופן המועיל.

ואפשר להוסיף בזה, דאף אם כן גורסים "נתן לה ואמר לה" זה יכול להתפרש על הכתיבה שבשטר, והוא ע"פ מ"ש רש"י לקמן (ו: ד"ה לא אמר כלום) "אם כתב לה לשון זה בגט", ושם בגמ' אמרין "אמר לה" הרי דכוונת אמירה הוא דרך השטר, שכתב בשטר, והשטר אומר כך וכך, ואף כאן אפשר שזה הכוונה.

שעג. אך באמת בטור (אבן העזר סי' קלו) מבואר דאף בגירושין צריך לומר לה, וכמבואר בב"י שם, דפי' את ה'אמר לה' דגמ', כפשוטו. וצריך להבין מהו האמירה, הרי הכל כתוב בגט.

ולדברי התורת גיטין (סי' קמא ס"ק סו) ניחא, דאכן חלות גיטין וקידושין נעשים בדבור, דיש דין 'דבור' בקידושין, וה"ה בגיטין, ואף בקידושי שטר יש דין אמירה.

שעד. אלא דהקשו בבית מדרש, דלמעשה בארנו שדברי התו"ג מחודשים, ורוב הראשונים והאחרונים לא ס"ל דיש בקידושין דין 'דבור', וכאן הטור והב"י פוסקים בפשיטות דצריך לומר לה.

וצריך לומר, דאף דין דין 'דבור' צריך לומר לה שתדע שהיא מגורשת, ולא יסמוך שתקרא אח"כ הכתוב בשטר.

ביכורי

דף ה:

החכמה

קכה

דהיא צריכה לדעת שהיא מתגרשת, דאף שגירושין חלים בע"כ של האשה, מ"מ צריכה לדעת, דבעינן שיהא משלחה ואינה חוזרת [ומשו"ה א"א לגרש שוטה].

ואף שאין האמירה מעיקרי הגירושין, אלא רק שתדע שהיא מגורשת, יכול לקלקל, משום 'ושלחה ולא שישלח את עצמו', וכמבאר בתור"י הזקן כאן, דכתב דאף שעסוקין בעניני

קידושין, דאז יכולה להתקדש בשתיקה, מ"מ אם אמר לשון מקולקלת כגון 'הריני אישך' מיגרע גרע, דעכשיו הוא מקיח את עצמו. וה"ה לגבי גירושין, אמנם האמירה אינו חלק מרכזי מהגירושין, אלא דבעינן שתדע שהוא מגרשה, מ"מ אחר שאומר, צריך לדקדק באמירה, שלא יקלקל ויגרש באופן שאינו מועיל.

סוגיא דידות

גדר ידות

שעה. נקדים קצת מהו 'ידות'. כתוב בתורה (במדבר ו ב) "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה' ". ופי' 'יפליא' להוציא בשפתיו ברור, את הנדר, נזירות, שבועה. דאינו חל במחשבה אלא בדיבור ברור וחתוך. ואמרינן במתני' ריש נדרים, דידות נדרים כנדרים. ולמדים זאת מהפסוק הנ"ל, מיתורא דקרא, דידות נדרים כנדרים.

שעו. וביאור ידות, כתב הר"ן (נדרים ב. ד"ה מתני') שהוא לשון מושאל, שהאוחז הכלי ביד שלו, אף שאינו נוגע ממש בכלי, נחשב שאוחז כל הכלי, ואף בדבור, כל שאומר מקצת הדבור, הרי הוא כאילו אמר כל הדיבור, וז"ל 'וידות נדרים, הוא שמתחיל במקצת דבורו של נדר אלא שאינו גומר אותו, ואותו מקצת הדבור הוי כאילו נודר כל השלמות הדבור, כאדם האוחז כלי בבית יד שלו ומטלטלו כולו ומש"ה חייל נדרא".

שעו. ופליגי שם בגמ' (ה:) אביי ורבא, אם צריך שיהיו הידים מוכיחות שלזה כוונתו, דלדעת אביי אף ידים שאינם מוכיחות הויין ידים, ולרבא אינם ידים, דבעינן דווקא ידים מוכיחות. והגמ' שם תולה בזה את מחלוקת ר"י וחכמים מהו גופו של גט [ויתבאר להלן אות שפט בדברי התוס'].
שעה. והנה ידות בנדרים ונזירות, אינו מסבירא אלא ילפינן ליה מקרא,

ובעי שם (ו:) רב פפא, אם יש ידות בקידושין, אם למדים זאת בבמה מצינו מנדרים [וכמ"ש שם הרא"ש, דקידושין אסר לה אכו"ע כהקדש, ולכך אפשר ללומדו בבמה מצינו מהקדש דיש שם ידות מדין נדרים], ואופן האיבעיא שם פי' הגמ', דנתן לאחת משתי נשים ב' פרוטות, ואמר לה הרי את מקודשת לי, ופנה לשניה ואמר לה 'ואת', דיש פה ספק איך לפרש את דיבורו, אם 'את נמי' ומקודשת [והראשונה קבלה עבודה את הפרוטה מדין

שליחות]. או שמא 'ואת חזאי' שתראי שאני מקדש את הראשונה בשתי פרוטות. ולא איפשטא האי איבעיא ונקטנין דהוא ספק קידושין. ופי' שם הראשונים (ר"ן. תוס'. רא"ש) דאינו ספק אמיתי, אלא הוא יד מוכיח שכוונתו לקידושין, ואיבעא לן, אם יש דין ידות או לא.

ביאור השקו"ט בסוגיא בדין ידות

שעט. ועתה, נסכם את הסוגיא אצלינו. הגמ' הבינה בהו"א, שיש איזה חידוש בדברי שמואל, גם ברישא, שכיצד מקודשת שאמר לה וכו', והחידוש הוא, שלא אמר הלשון בשלימות, אלא 'הרי את מקודשת' ולא אמר 'לי', וכיון שלשון זו שייכת אף כשנעשה שליח לקדש עבור חברו, לכן מוכרח לומר 'לי' שמקדשה עבור עצמו, ואם לא אומר זאת, מוכרחים להגיע לדין 'ידות' שכל שהתחיל דיבורו ולא גמר, נחשב כאילו אמר את כל הדיבור. אלא שהוא יד שאינו מוכיח, דאין שום משמעות שמקדשה לעצמו יותר מחבירו, ודעת שמואל באומר 'אהה' דיד שאינו מוכיח לא הוי יד כדמוכח מנזיר.

שפ. והוא ששנינו בריש נזיר "האומר אהה הרי זה נזיר", והטעם שזה מועיל לנזירות, הוא מדין ידות, דאף שלא גמר את דיבורו, שהיה צריך לומר 'אהה נזיר', ונזירות הרי לא חלה במחשבה אלא בדיבור, דנים זאת כאילו אמר דיבור שלם, והקשתה שם הגמ'

דזה יד שאינו מוכיח, דילמא כוונתו אהא בתענית, ותי' שמואל, דמדובר כשנזיר עובר לפניו, ואז הוי יד מוכיח [כן הוא בפשוטו, ויעויין להלן באות שצו בגי' השניה של התוס' בגמ' בנזיר שם]. הרי דעת שמואל שבלא נזיר עובר לפניו, הוי יד שאינו מוכיח ולא הוי ידות, ואיך אומר כאן שמקודשת אף בלי לומר 'לי'. ומתרצת הגמ', דמדובר שאכן אמר 'לי' ויש פה דיבור שלם, והחידוש בדברי שמואל הוא רק בסיפא, שבעינן שהוא יקח ולא שיקיח את עצמו, ושהוא ישלח אותה, ולא שישלח את עצמו.

מדוע באהא אנו תולים זאת רק בנזירות או בתענית

שפא. ובמה שאמרה הגמ' "דילמא אהא בתענית" נראה בגמ' שאין פה הרבה ספיקות אלא או תענית או נזירות, והקשו בבית מדרש, אולי כוונתו לנדר נדר אחר ולאוסרו באיסור מסויים, ומהיכי תיתי דווקא שני אלו. ותיירצנו שמשמעות 'אהה', שבא להחיל על עצמו איזה חלות איסור, וכל הדברים האחרים, הוא ביחד למשהו מסויים, וכגון שנודר מתפוחים, זה לא חל בינו לבין עצמו לחוד, אלא בינו לתפוחים שנאסרים עליו באכילה. משא"כ נזיר, הוא חלות שמחיל בעצמו בלי התייחסות לדבר מסויים, וכמו"כ בקבלת תענית, הוא מחיל בעצמו איסור אכילה כללי, ואינו רק כלפי דבר מסויים, ומשו"ה אנו תולים זאת רק בשני אלו הדברים.

ביכורי

דף ה:

החכמה

קכז

**קו' הגמ' בנדרים, דאפי' יד מוכיח
הוא ספק בקידושין**

שפב. ומבואר כאן בגמ', שכל מה שקשה לר"פ על שמואל, שהוא יד שאינו מוכיח, ולכן העמדנו זאת שאמר 'לי', אך לו יצויר שהוא יד מוכיח ניחא, והוא פלא דהרי ר"פ עצמו מסתפק שם ביד מוכיח, אם יש יד

לקידושין או לא. ואכן הגמ' שם בנדרים מקשה זאת אל ר"פ, ומתמצת, דר"פ הקשה כאן לאביי חדא ועוד קאמר. א. אולי אין בכלל דין ידות. ב. את"ל דישידות, הרי זה יד שאינו מוכיח, ודעת שמואל דלא הוויין ידיים, ומשני דאכן אמר 'לי' והוא דיבור שלם, ולא צריך להגיע לדין 'ידות'.

תוס' ד"ה הא לא הכי וכו'

בקו' התוס' דילמא אהא בתענית

שפג. וא"ת אמאי לא משני וכו'. הקשו התוס', מה הקו' מהאומר 'אהא' על האומר 'הרי את מקודשת' בלי לומר 'לי', הרי בקידושין הסברא אומרת שאכן מקדשה עבורו, אלא שאינו מוכח באופן מוחלט, משא"כ בנזיר אין שום סברא שאומר דווקא נזיר יותר מתענית, ולכך לא הוי יד. ומתרץ התוס', שאף בנזיר יש משמעות יותר בנזירות, כיון שלפעמים אכל, ואינו יכול לקבל התענית מיד, אלא למחר, ומשמעות 'אהא' שהוא תיכף ומיד, ולכן משמע יותר נזירות, שהוא יכול להתחיל מיד, אלא דאינו מוכיח לגמרי, והוא בגדר 'ידיים שאינם מוכיחות', דדעת שמואל דלא הוויין ידיים.

קבלת תענית באמצע היום

שפד. ומבואר בתוס', שאם אכן לא אכל מקודם, יכול לקבל ע"ע עכשיו תענית מיד, דהלא תענית צריכה קבלה, כמבואר בתענית (יב.) והצם בלא קבלה מראש, אין לזה דין 'תענית' אלא

סתם עינוי בעלמא, ופי' 'תענית' שהיום נהפך בשבילו לחפצא של 'יום תענית' וזה רק ע"י קבלה.

ובאמת זה שני דעות בשו"ע (או"ח תקסב סעיף י) דלדעה א' אכן, כל שבמקרה לא אכל מתחילת היום, ונמלך באמצע היום להופכו לתענית, נחשב לתענית שעות. אולם לדעה השניה שם, אף בתענית שעות כזה, לא חל, אלא א"כ קבלו מאתמול. וכאמור דעת התוס' כדעה הראשונה בשו"ע, שכל שלא אכל יכול לקבל באמצע היום תענית שעות על השעות האחרונות של היום, ומ"מ עיקר תי' התוס' ניחא גם לדעה השניה באותו הדרך, דלא משמע שכוונתו לתענית, כיון שלא יכול לחול מיד [אף כשלא אכל מקודם].

שפה. אולם דעת הרמב"ם (תעניות א יג) דאף כשאכל מקודם, יכול לקבל תענית שעות על המשך היום, ובשו"ת בית הלוי (חלק א סי' מא) מאריך ליישב את קו' התוס' לפי הרמב"ם, איזה עדיפות יש בנזירות מתענית.

משא"כ תענית אינו תואר גברא, אלא מציאות שהיום הוא עומד בתענית, ולכך משמע יותר נזירות מתענית, וא"כ אפשר שזה גם דעת הרמב"ם, שלכך יש עדיפות בדבריו שהוא נזירות ולא קבלת תענית.

שפן. והנה הרמב"ן תי' באופן אחר, והוא מיישב גם בדעת הרמב"ם, דסתם אמירת 'אהא' משמעותו, שמקבל והופך עצמו לתואר בפני עצמו, שמהיום יש לו תואר חדש, שיש שהוא כהן, ויש שהוא לוי, ויש שהוא נזיר,

תוס' ד"ה הכא במאי עסקינן וכו'

עמך משא ומתן, וכן מרוחקני ממך, שלא אעמוד בד' אמותיך. ואין הפי' שיש פה ספק במה נאסר, אלא כיון שאין הדיבור מוכיח למה כוונתו, אינו נחשב לדיבור, דלא סיים דיבורו, ובעינן ידים מוכיחות. ואמרינן שם, לימא קסבר שמואל שידים שא"מ לא הויין ידים, ולכן לא יכול לומר מודרני לחוד, ודוחים שמואל מעמיד את המשנה כשיטת ר"י שמצריך לגבי גט ידים מוכיחות [ונבאר את ר"י להלן באות שפט], ולכאור' הגמ' יכלה לתרץ פשוט יותר, שאכן שיטת שמואל שידים שא"מ לא הויין ידים, וכמבואר בסוגיין, ומוכח שהגמ' שם סוברת בדעת שמואל שזה כן נחשב לידים.

אלא שאפשר לדחות ולומר, שכוונת הגמ' ששמואל מעמיד את המשנה שם כשיטת ר' יהודה, ואף הוא סובר כך. אך לא משמע שם כך, כיון שהגמ' שם מקשה, מפני מה נדחק שמואל להעמיד את המשנה כר' יהודה, ומה הקו', הרי אם הוא סובר כר' יהודה, לכך העמיד את המשנה כמו ההלכה. וע"כ שאין דעתו כן, ולכן מקשים מפני מה העמיד כר"י ולא כרבנן.

דעת שמואל בידים שאינם מוכיחות שפן. משמע דמסיק הכא וכו' ותימה דבריש מסכת נדרים וכו'. מסקנת הסוגיא, ששמואל סובר, שידים שאינם מוכיחות לא הויין ידים, ומשום כך, האומר 'אהא' אינו נזיר, דלא מוכיח שכוונתו לנזירות, דאפשר שהוא שאהא בתענית, אלא א"כ נזיר עובר לפניו, וכמו"כ האומר 'הרי את מקודשת' ולא אמר 'לי', אינה מקודשת, דלא מוכח שכוונתו לעצמו. והקשו התוס', דבנדרים ובגיטין מוכח דעת שמואל, שסובר שאף שידים שאינם מוכיחות כן נחשבות לידים, ונבאר הראיות מהגמרות שם.

שפח. א. הראיה מנדרים. המשנה בריש נדרים אומרת דוגמאות לנדרים, והוא 'מודרני ממך שאיני אוכל לך' או שאיני טועם לך, וכן מרוחקני ממך שאיני אוכל או שאיני טועם, או מופרשני ממך וכו'. והגמ' שם דנה, אם צריך לומר את המשפט במלואו, או שמספיק לומר מודרני ממך לחוד, ודעת שמואל, שצריך לומר הכל, כי סתם מודרני אפשר להתפרש שלא אדבר עמך, וכן מופרשני ממך, שלא אעשה

שפט. ב. הראיה מגיטין. נחלקו ר"י וחכמים מהו גופו של גט, שאף שכותבים בגט י"ב שורות [וכמבואר הטעם בתוס' בגיטין ב.] אך בדיעבד אין כל הנוסח מעכב, אלא מה שנקרא 'גופו של גט' [לבר כמובן, משם האיש והאשה והזמן] ופי' חכמים שגופו של גט, הוא 'הרי את מותרת לכל אדם' והוסיף ר' יהודה שצריך אף לכתוב "ודן דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין למהך להתנסבא לכל גבר דיתצביין" ופירושו שגט זה יהיה לך ממני, לספר גירושין, ואגרת עזיבה, וגט כריתות, ללכת להנשא לכל גבר שתרצי להנשא לו.

ומבואר בגמ' בגיטין ובנדרים, שהמחלוקת הוא אם ידים שא"מ הויין ידים או לא, שמלשון הרי את מותרת לחוד, לא מבואר מספיק, שהוא המגרש, שאפשר שהוא מגרש אשת חבירו [אמנם רשום בגט את שמו, אך מגרש אותה מאיש אחר] ולכן סובר ר"י שצריך להדגיש שזה 'מינאי' שהוא מגרש אותה ממנו. וכמו כן יתכן שמגרשה בדיבור, והשטר הוא רק לראיה שהיא מגורשת, ולכן צריך להדגיש 'ודין' שמגרשה בגט הזה. אך חכמים לא חששו לזה, שהם סוברים שאף ידים שאינם מוכיחות הויין ידים, וסגי בכתיבת הרי את מותרת לכל אדם. והוכיחו התוס', ששמואל פוסק כרבנן, שאין צריך לכתוב ודין, ומוכח שסובר שידים שא"מ הויין ידים, וקשה מסוגיין שדעתו שלא הויין ידים.

הוכחת התוס' ששמואל פוסק כרבנן דא"צ לכתוב ודין

שצ. ובאמת בגיטין שם, לא מוזכר כלל ששמואל פוסק כרבנן שא"צ לכתוב ודין וכו', אלא ביאר המהרש"א שכוונת התוס', למשנה בגיטין (דף כו.) שסופר הרוצה להכין מראש, טופסי גיטין, שיהיו מזומנים לו מי שיבקש מישאו לכתוב לו גט, צריך להשאיר פתוח את שם האיש והאשה והזמן, שזה מעיקרי הגט, וצריך לכותבם 'לשמה' בצווי הבעל. והוסיף שם שמואל, שאף 'הרי את מותרת לכל אדם' שהוא גופו של גט וצריך לכותבו לשמה. ולכאור' לר"י צריך להשאיר פתוח גם את מקום כתיבת ודין וכו', ומוכרח שדעת שמואל כרבנן שא"צ לכתוב ודין.

שצא. ובקוב"ש (אות לא) הביא משו"ת הרא"ש (כלל לה) שכתב בשם ר"א ממיץ, שאין זה ראיה, דאמנם צריך לכתוב 'ודין' אך אין זה באמת גופו של גט, שגופו של גט הוא הרי את מותרת וכו', וזה נכתב רק בשביל ההוכחה, וזה לא צריך לכתוב לשמה. וצ"ל שדעת התוס', שכיון שסוף סוף הרי את מותרת לחוד אינו לשון טובה, כיון שאינו מוכיח, אז גופו של גט הוא הרי את מותרת וגם ודין וכו', והכל צריך ליכתב לשמה.

כשכתוב 'ודין', מדוע הרי את מותרת לא נהיה ידים מוכיחות

שצב. אלא שיש להקשות כאן קושיה עצומה. שסו"ס כל הכתיבה של ה'ודין' הוא רק מפני שהרי את מותרת

חמש מידות ב'דיבור'

שצד. ותי' התוס', שיש לחלק בין סוגי הידות שאינם מוכיחות, ובזה דעת שמואל שלא הויין ידים, וזהו אצלינו בקידושין כשלא אומר 'לי' וכן באהא כשאין נזיר לפניו, אך בנדרים ובגיטין, נחשב קצת מוכיח, ובזה דעת שמואל שהויין ידים.

שצה. והקשה הפני יהושע בשם ר' יעקב פאלק, שדברי התוס' סותרים למ"ש לעיל (הא לא הכי) שרצו לחלק שם שאהא לא משמע כלל נזירות, משא"כ בהרי את מקודשת, ותי' התוס' שאף בנזיר משמע יותר שכוונתו לנזירות, אך מבואר שם, שאף בנזיר ובקידושין, מוכח קצת שזה כוונתו, וכאן כתבו שאין מוכח כלל.

שצו. ותי' הפני יהושע, שיש בזה כמה דרגות, ובארנו את דבריו, שיש ה' מדות בדיבורים, א. אינו יד כלל. ב. יד, אך לא מוכיח כלל. ג. יד, מוכיח קצת. ד. יד מוכיח. ה. דיבור שלם. ותי' לעיל הקשו שאהא אינו מוכיח כלל, ואפי' יד לא נחשב, וכדרגה א'. ותי' דכן יש איזה הוכחה, אך הוא בדרגה ב' שאמנם הוא יד, אך אינו מוכיח כלל, ובזה דעת שמואל להלכה דלא נחשב יד. ואילו הגמ' בגיטין ובנדרים, נחשב לדרגה ג' שמוכיח קצת, ובזה שמואל סובר שנחשב ליד, ובנזיר עובר לפניו נחשב לדרגה ד' שהוא יד מוכיח. ובנדרים נחשב ליד, ולענין קידושין הוא ספק בגמ' בנדרים, אם יש יד לקידושין או

לחוד אינו מוכיח, אך לו יצוייר מכל סיבה שהיא, שהרי את מותרת הוא לשון מוכיח, זה נחשב יד טובה, והרי זה כאילו סיים את דיבורו וכאילו כתב ודין, ואז וודאי לא צריך לכתוב ודין. וא"כ כאן שכתב כתב מקודם 'ודין' ואף שהוא נכתב שלא לשמה, מ"מ עכשיו שכותב הרי את מותרת וכו' במצב הזה הוא כבר יד מוכיח, וכאילו כותב שוב פעם ודין, וזה נכתב לשמה, ומאי איכפת לן שכתוב גם 'ודין' שלא לשמה [ודבר זה שאפשר להתחשב במצבים מסויימים, שאז זה הופך ליד מוכיח, הוכחנו מהרא"ש שנבאר להלן אות תה שכתבסוקין בענין קידושין, א"צ לומר 'לי' שנחשב כיד מוכיח, וכמו"כ זה מוכח מהאומר 'אהא' שאינו מוכיח בפני עצמו, וכשנזיר לפניו הוא כן מוכיח, ואף כאן במצב שכבר כתוב ודין אף שאינו לשמה, מ"מ עכשיו הרי את מותרת נחשב ליד מוכיח, וכאילו כתב שוב 'ודין'].

שצג. ונראה לומר ולחדש, שכל מה שמועיל 'יד' הוא רק כשאין כאן דיבור שלם לפני, אך כשיש דיבור לפנינו, אין אנו דנים תורת 'ידות' לומר כאילו יש פה דיבור, ומשל למה הדבר דומה, אם שני אנשים מחזיקים במחבת, אחת בידית, ואחד בגוף המחבת, אין אנו תולים ההחזקה במי שמחזיק בידית, אלא במי שמחזיק בפועל בגוף המחבת, אף שאם יש רק אחד המחזיק בידית, נחשב לו כאילו החזיק בכל המחבת. וה"ה כאן, כל שיש דיבור, אין דנים את היד כאילו מדבר שוב, ולכן, לא סגי בכתיבת הרי את מותרת לשמה, אלא צריך גם את הנוסח של ה'ודין'.

ביכורי

דף ה:

החכמה

קלא

לא. ויש דרגה ה' שהוא דיבור שלם, שאומר 'הרי את מקודשת לי'. או 'אהא נזיר'.

אהא - אם הוא יד שא"מ, או כלל לא יד

שאומרת ששמואל מצריך שיהיה נזיר עובר לפניו, ומקשים וכי שמואל סובר שיד שא"מ לא נחשב יד, ומתרצים שם, שאה"נ כך דעת שמואל, ולכן מצריך עובר לפניו.

אולם לגי' השניה שהביאו התוס', הגמ' שם דוחה, שלעולם דעת שמואל שזה כן יד, רק באין נזיר עובר לפניו, לא נחשב ליד כלל [וכדרגה א' לעיל בדברי הפני יהושע] ובנזיר עובר לפניו נחשב יד, אך אינו מוכיח, ודעת שמואל שהויין ידים^ה.

שצו. אך בריש מסכת נזיר יש ספרים דגרסי וכו'. כוונת התוס', דמה שנתבאר עד עתה, דדעת שמואל דיד שאינו מוכיח כלל לא הוי יד, תליא בגירסאות במסכת נזיר, דלגי' הראשונה שהביאו התוס', אכן זה כוונת הגמ' שם,

דיבור בקידושין

קושיית האחרונים מה השייכות בקידושין לדין ידות

לדבר, וכל הדיבור, הוא רק כדי לברר שאכן כוונתו לקידושין, וא"כ צריך לדון פה, אם יש אומדנא שכיוון לקידושין או לא, ואינו שייך כלל להלכות דיבור.

שצח. הקשו האחרונים, מה השייכות כאן לסוגיא של ידות, הרי ידות הוא נידון בהלכות 'דיבור', שכצריך לדבר, ודיבר באופן חלקי, אנו דנים האם נחשב כדיבור או לא, וכך הוא אכן בנדרים ונזירות, שלא חל בלי דיבור, אך בקידושין אין דין דיבור, שהרי מבואר לקמן שאפי' עסוקין בענין קידושין, ונתן לה הקידושין בשתיקה, חלו הקידושין, שיש פה אומדנא ברורה שכוונתו לקידושין, ורואים שאי"צ

שצט. וביותר קשה מהגמ' בנדרים, וכמו שהקשה ר' ברוך בער בשם ר' חיים (ברכת שמואל קידושין סי' א) שדנה שם אם יש יד לקידושין או לא, ומדובר שם על יד מוכיח, כמו שפי' הראשונים שם, וא"כ זה ברור שכוונתו לקידושין, אז אין צורך בדיבור כלל, ואף אם לא יתחדש בקידושין דין 'ידות' צריך לחול מכח האומדנא. ונשנו בזה כמה תירוצים.



ה. ובפשטות כוונת התוס' שסוגיין הוא כגי' הראשונה, אך ברא"ש כאן פי' את הסוגיא, לפי הגי' השניה, שאף בהרי את מקודשת בלי לומר 'לי' אינו יד כלל, ודומה ממש לאהא בלא נזיר לפניו, וכוונת הגמ' להקשות כן, למימרא דסבר שמואל ידים שאי"מ הויין ידים, היינו אינם מוכיחות כלל, עד כדי שאינו יד בכלל, ואה"נ הגמ' יכלה לתרץ, באופן שנחשב יד אך אינו מוכיח, אלא שאין כאן כזה היכי תימצי, לכן העמדנו באופן שאמר 'לי'.

תורת גיטין - יש דין דיבור

הגר"ד בשם הגר"ח - מדיבור של קידושין לא עבדינן אומדנא

ת. א. התורת גיטין (סי' קמא ס"ק סו, והובא לעיל) מוכיח מכאן, שאכן גם בקידושין יש דין 'דיבור', ולכן שיך לסוגיא של 'ידות', אלא שדבריו דחוקים, איך יפרש את הסוגיא של עסוקין בענין קידושין שלא אמר כלום, וצריך לדחוק, שאנו מחשיבים את הדיבור שדיבר איתה מקודם, כאילו דיבר זאת בשעת מעשה, וזהו הדיבור של הקידושין.

אחרונים - חסר בראיית העדות

תא. ב. האבני נזר (אבן העזר סי' תא, והובא בסוף הגמ' של עוז והדר) והקה"י (סי' ו) והגר"ח שמואלביץ (שערי חיים סי' יא ענף ב) תירצו, ע"פ מה שנתבאר לעיל בסוגיא דנתן הוא ואמרה היא, דדעת הרשב"א שהחסרון שאין עדים על הקידושין, דעדים צריכים לראות, והבנה של העדים לא נחשב לראיה. וה"ה הכא, אף שברור שכוונתם לקידושין, אין זה ראיה אלא הבנה, משא"כ אם יש ידים, הרי רואים את הדיבור, ונחשב לקידושין בעדים [ועסוקין בענין קידושין מועיל, כמו שביאר שם הרשב"א, שהעדים ראו מקודם את 'העסוקין' ועכשיו רואים את נתינת הפרוטה, וזה נחשב לראיה שלמה].

אלא שיש בזה קצת דוחק, דהן אמנם בסוגיין הדברים מתקבלים, אך בנדרים, שהוא נחשב ליד מוכיח, קצת קשה מסברא לומר, שנחשב להבנה, ולא לראיה מפורשת של הקידושין.

תב. ג. ידוע מה שתי' ר' ברוך בער, בשם הגר"ח, שהשיב לו שמכאן מוכח 'שמדיבור של קידושין לא עבדינן אומדנא'. וביאר הגר"ד, שאמנם קידושין לא צריכים דיבור בפה, אך הם צריכים 'דיבור' אלא שדיבור זה יכול להיות אף במחשבה. והוא, שקידושין אינו רק עסק של קנין שקונה את האשה, אלא מחיל בה גם חלות קידושין, ולזה צריך כוונה להחיל, ויכול להחיל זאת בדיבור, ויכול להחיל זאת במחשבה, אך צריך לחשוב זאת להדיא, וכל שמדבר בפיו, אין כאן מחשבה מפורשת, ולכן לא חלים הקידושין, משא"כ בעסוקין בענין קידושין, שלא אומר כלום, אז בוודאי מחיל זאת במחשבה.

ובארנו את דבריו, בדרך משל, שאם צריך להחיל חלות לשמה בצביעת תפילין, או בעשיית ציצית, או אפי' באפיית מצות מצוה, ואם יועיל במחשבה, א"כ צריך לעצור ולחשוב, מחשבה חיובית, 'הריני עושה זאת לשם תפילין' וכדו', ואינו סתם מחשבה העוברת בראשו שמעוניין לעשות כן לשמה. וכל שאומר זאת בפיו, אין כאן מחשבה בפועל, אלא רק רצון לעשות לשמה, וזה לא מחשבה שמחילה את החלות.

ולכן צריך להגיע לדין ידות, שאם יש יד, אז יש דיבור וחל חלות קידושין, משא"כ אם אין יד, אז אין

ביכורי

דף ה:

החכמה

קלג

דיבור, וגם בפועל לא חשב מחשבה חיובית לעשות את החלות קידושין, ולכך זה לא חל.

חזו"א - האומדנא תלוי במשפט הדיבור

תג. ד. החזו"א (אבן העזר סי' לח ס"ק ז) ביאר, שאדם עשוי לחכך בדעתו, אם רוצה את הקנין או לא, וההחלטה בפועל תלויה בדיבורו, שכל שדיבורו מחייב אותו, אז גם גומר בדעתו שאכן כך הוא רוצה [וכמו שהמשלנו, שאדם המתחייב לצדקה, כיון שהדיבור מחייבו, אז גם גומר בדעתו ליתן, וכל שיש ספק בדיבור, אז גם הגמירות דעת שלו, תלויה בהכרעה אם הדיבור חייב אותו או לא].

ולכן, אם יש פה דיבור של קידושין, אז גם גומר בדעתו שרוצה בקידושין, אך אם אין דיבור, כיון שאין דין ידות לקידושין, ממילא גם לא היה גמירות דעת. משא"כ כשעסוקין בענין קידושין ונתן הקידושין בשתיקה, אז לא אמר כלום, ואז יש אומדנא ברורה שכוונתו לקידושין, וחל מכת האומדנא.

תד. ולחזו"א אין הפי' כמו הגרב"ד, שיש פה איזה 'תורת מחשבה' להחיל חלות, אלא הוא רק גמירות דעת לחדוד, כמו בקנינים, אלא שכשיש דיבור, אז הגמירות דעת תלויה ועומדת, אם הדיבור כשר או לא.

רא"ש - בעסוקין הוי קידושין גם בלא 'לי'

להסתמך על מה שעסוקין בענין קידושין, אלא צריך להגיע לדין ידות, וכאן הוא יד מוכיח ומהני.

אך לתו"ג שתירץ שיש דין דיבור, ועסוקין נחשב לדיבור, וכמו כן לאחרונים שתירצו שחסר כאן את ראיית העדות, קצת קשה, שהרי בעסוקין נחשב שיש עדים, כמ"ש הרשב"א בעצמו, ולמה הוצרך הרא"ש להגיע לחידוש של ידות, ולא מספיק מה שעסוקין בענין קידושין.

כשעסוקין בקידושין יש פה דיבור שלם גם בלי 'לי'

תז. ונראה בזה, בהקדם, מה שיש להקשות קו' עצומה בדברי הרא"ש, שהן אמנם באופן שעסוקין

תה. כתב הרא"ש (סוף סי' ב) "ואם היה מדבר עמה על עסקי קדושין לקדש לו ונתן לה כסף ואמר הרי את מקודשת ולא אמר לי מסתברא מה שמדבר עמה תחלה שתתקדש לו הוי הוכחה טפי מנזיר עובר לפניו". ומבואר ברא"ש שבאופן שמוכח מתוך העסוקין שכוונתו לקדש עבור עצמו, א"צ לומר 'לי' שהוא מוכח טפי מנזיר עובר לפניו.

תז. ויש להקשות כנ"ל, מה צריך את הדיבור, הרי יש כאן עסוקין בענין קידושין, שמצד זה חלים הקידושין.

ולר' ברוך בער, ולחזו"א מיושב בפשיטות, וכמו שבארנו שבמקום שיש דיבור, אז אין המחשבה מועילה, או כהגר"ד שלא חשב, או כחזו"א שלא גמר בדעתו, ולכן א"א

בענין קידושין, זה יד מוכיח, אך יד מוכיח עצמו הוא ספק בגמ' בנדרים אם מועיל בקידושין, ולהלכה זה נשאר בספק, ואיך כתב כאן הרא"ש בפשיטות שיחולו הקידושין מדין יד [ואף שאפשר לדחוק שאין כוונת הרא"ש להלכה, אלא רק לומר שנחשב ליד מוכיח, אין נראה כן, וכמו"כ בקיצור פסקי הרא"ש הביא דין זה להלכה]. ולא מצאתי שהקשו כן, אלא בשיעורי ר' שמואל כאן, והניח בצ"ע.

תח. ונראה לומר, שבאמת יש להעיר בגמ' בנדרים, שבאופן שנתן קידושין לראשונה, ואמר לשניה 'ואת' ואומרת שם הגמ' שיש בזה ספק אם 'את נמי' או 'את חזאי', ובפשיטות משמע שהוא יד שאינו מוכיח, כי יש לזה שני אפשרויות. אולם נתבאר שהראשונים שם כתבו שהוא יד מוכיח. אך א"כ קשה מהו לשון הגמ' שם שנראה שיש בזה ספק.

תט. והקשה כן הרא"ש בנדרים שם. ותי' שאם לא היה משמעות אחרת ללשונו, אין זה יד כלל, אלא דיבור שלם, וכמו כשאומר 'את נמי' שאין זה מדין ידות, שהוא דיבור שלם של קידושין, וכשאומר 'את' לחוד, אין כאן דיבור שלם שיש לזה כמה המשכים, או 'את נמי' או 'את חזאי', ולכן אף שלפי הענין שם זה יד מוכיח, מ"מ בהכרח הוא מדין 'יד'.

תי. ומעתה יש לומר, דכל זה כשאומר משפט שבפני עצמו אינו אלא חצי דיבור, כגון 'את' או 'אהא' שאין הלשון

אומר בפני עצמו כלום, אלא חייבים לחבר לו חלק נוסף, וזה נקרא 'ידות'. אך כשאומר 'הרי את מקודשת' אמר כאן דיבור שלם, אלא כיון שיש לי ספק מה כוונתו, אם לעצמו או למישהו אחר, צריך לפרש ולגמור דבריו, ולומר 'לי', וכשלא אמר זאת במפורש, אנו דנים זאת מדין 'ידות'. אך באופן שאין לי ספק בזה, וברור לי שכוונתו לעצמו, זה נחשב באמת לדיבור שלם, ואין כאן כלל דין 'ידות', וכאילו אמר 'את נמי' שנחשב לדיבור שלם ולא לידות.

תיא. ומעתה דברי הרא"ש מבוארים באופן נפלא, שאכן כשיש לי כאן מוכיח מכח העסוקין שכוונתו לעצמו, א"כ יש פה דיבור שלם ואינו כלל מדין ידות, ולכן פשוט להלכה שיחולו הקידושין. ובזה ניחא גם מה שהקשנו לדברי התו"ג והאחרונים, מה הוצרך הרא"ש לומר שמועיל מדין ידות, אחרי שיש כאן עסוקין. אך לדברינו קו' מעיקרא ליתא, שזה ברור שבמקרה שעסוקין, אך נתן לה קידושין ואמר דיבור שלם, שקידושין יחולו מצד הדיבור, ולא צריך להגיע לדחוקים לומר שיחול מצד ה'עסוקין', ואף כאן כיון שיש דיבור שלם, זה הפשטות שהקידושין חלים מכח זה [וכל הקו' מעיקרא הייתה, שגם כך, הוא חידוש, שהוא מדין ידות, אז תיפו"ל מצד העסוקין, אך עכשיו אנו מפרשים זאת שיש כאן דיבור שלם].



דף ו.

לשונות קידושין

אשתי, ארוסתי, קנויה, שלי, ברשותי,
זקוקה

תיב. ת"ר הרי את אשתי וכו'. הברייתא מונה כאן ו' לשונות קידושין, וכתב התור"י הזקן, דאם לא מבינה שמתכוון לקידושין, בוודאי לא תהיה מקודשת, ומדובר או שמבינה, או בעסוקין בעניני קידושין, וכמסקנת הגמ' בסוגיין להלן.

מיועדת לי

תיג. מיועדת לי מהו. ופירש"י לשון אשר לא יעדה, שהוא לשון קידושין באמה העבריה. הקשה הר"ן (על הרי"ף) דבאיבעיא לקמן באומר חרופתי, מתבאר שאם פי' לשון הכתוב 'נחרפת' הוא מקודשת, בוודאי הו' קידושין, וא"כ מדוע כאן הגמ' מסתפקת, מ"ש לשון קידושין באמה העבריה, מלשון קידושין בחצי שפחה חצי בת חורין. ותי' דאשר לא יעדה, דכתיב גבי אמה העבריה, הוא לשון מושאל, ועיקר פירושו הוא התוועדות - צוותא, כלשון הכתוב הילכו שנים יחדיו בלתי אם נועדו. משום כך איבעיא לן אם מועיל ללשון קידושין, משא"כ נחרפת, אם מדובר בחצי שפחה המקודת, בהכרח שנחרפת פי' מקודשת, והאומר הרי את חרופתי מקודשת.

לקוחתי מהו

תיד. לקוחתי מהו, פשוט מיהא חדא דתניא האומר לקוחתי הרי זו מקודשת משום שנאמר כי יקח איש אשה. הקשה השיטה לנ"ל, מדוע מסתפקת הגמ' בלקוחתי, מאי שנא מהרי את קנויה לה דמבואר בברייתא דהוא לשון קידושין. ותי' דמצינו לקיחה בתורה שאינו לשון קנין, כגון מה שאמר יעקב ליוסף "קחם נא אלי ואברכם", ובלק לבלעם "לכה ואקחך אל מקום אחר".

ולדבריו צ"ל שבמסקנא הברייתא כן פושטת מהפסוק, דבמקומות שלא שייך קנין, כמו בברכת מנשה ואפרים, ובלק ובלעם, בזה הוא סתם לקיחה, אך במקום ששייך קנין כמו באישות, בוודאי הוא קנין כלשון הכתוב כי יקח איש אישה.

תטו. והקשו בבית המדרש, דמצינו קיחה בביאה דעירות, כמבואר לעיל בתוס' (ד: ד"ה ובעלה) דאינו דרך קנין, וצ"ל דאף שהוא באיש ואשה אך לא שייך בהו קידושין, כמ"ש התוס' לעיל, ובמקום שא"א לפרש קנין, אכן אינו קנין: ועוד הקשו ממה שאמר פרעה לאברהם בפרשת לך לך, "הנה אשתך קח ולך", ודחקנו שכוונת פרע שתמשיך את הקיחה שיש לך בה.

איבעיא להו חרפותי מהו, ת"ש וכו' שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה

חרופתי מהו

תטו. הקדמה: שפחה כנענית, אין קידושין כגון שפחה, אין דינה כאשת איש.
שייך שתינשא לישראל, ומלבד זה יש בזה לאו דאורייתא של 'לא יהיה קדש'. ומותרת לינשא לעבד כנעני, ואף שיש בה איזה יחוד ושייכות לעבד, אינה אשת איש, דלא תופס בהם קידושין.

עבד עברי, אף שדינו כישראל לכל דבר, רבו מוסר לו שפחה כנענית, כדי שתוליד ממנו ילדים, שיהיו עבדים לאדונו. הרי דסתם שפחה כנענית נישאת או לעבד כנעני, או לעבד עברי העובד את האדון שלה.

חצי שפחה וחצי בת חורין. משכחת לה, כגון שפחה של שני שותפין, או שני אחים שירשו מאביהן, ואחד מהשותפים או האחים, שחרר אותה, הרי היא חציה שפחה וחציה בת חורין, ואין לה תקנה לינשא אלא לעבד עברי, דלעבד כנעני אינה מותרת, משום שהיא חצי בת חורין שבזה דינה כישראלית לכל דבר, ולישראל ג"כ אינה מותרת משום החצי שפחה שבה, אך עבד עברי מותר, גם בישראלית וגם בשפחה של אדונו, ולכך יכולה לינשא לו. ובגיטין (מג.) פליגי בגמ' אם תופס בה קידושין, היינו אם שייך לעשות קידושין לחצאין.

אשת איש שזינתה, הורגין את האיש והאשה, ומיתתן בחנק. אך דווקא כשנתקדשה לישראל כדין שאז

נחשבת אשת איש, אך במי שלא תופס קידושין כגון שפחה, אין דינה כאשת איש.

שפחה חרופה

תיז. כתוב בתורה (ויקרא יט כ) "ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע, והוא שפחה נחרפת לאיש, והפדה לא נפדתה, או חפשה לא נתן לה, בקרת תהיה, לא יומתו כי לא חפשה". שכאמור שפחה נשואה לעבד, אינו קידושין ונישואין, ולכן הבא על אותה שפחה, אין בזה חיוב מיתה, אך מ"מ יש איזה תורת יחוד ונישואין, ולכך דין השפחה למלקות [בקורת תהיה - הקריאה שקורין בזמן המלקות], והאיש אינו לוקה, אך צריך להביא קרבן אשם.

ובכריתות (יא:) וכן בגיטין (שם) נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא, בפי' הפסוק "והפדה לא נפדתה" לר"י פי' כפשוטו שמדובר בשפחה שלא נפדית, שמשנישאת אחר שנפדית, הרי היא אשת איש גמורה. אך ר"ע מפרש שהיא פדויה ואינה פדויה, והוא בחצי שפחה וחצי בת חורין המיוחדת לעבד עברי כנ"ל, ובכה"ג התחדש פרשת שפחה חרופה לחייבה במלקות, ואותו באשם, אך בשפחה רגילה אין דין שפחה חרופה.

ביאור מהלך הגמ' בספיקא דחרופתי

תיח. ונשוב לבאר את דברי הגמ' כאן: הגמ' מסתפקת באומר לאשה הרי את חרופתי אם הוא לשון קידושין, ושורש הספק, כיון שמצינו חרופה שהוא לשון התייחדות של איש ואישה גבי שפחה חרופה, ולכן אפשר שהוא גם לשון טוב לקידושין. ופושטת הגמ' מברייטא, דאמרינן שהאומר חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה, והשתא נקטינן שהוא לשון קידושין מחמת שהלשון כן ביהודה.

ומקשה הגמ' מדוע בכל המקומות הוי קידושין משום מקום אחד ששם הוא לשון קידושין. ולכך מבארת הגמ' שאינו מצד יהודה, אלא מצד הפסוק שכתוב נחרפת, שהוא לשון קידושין כמו שנבאר בסמוך, ומוסיפה הברייטא, שמלבד מה שמצינו בתורה שהוא לשון קידושין, כמו"כ זה לשון קידושין ביהודה, ולכן מקודשת בלשון 'חרופה'. ומקשינן 'ויהודה ועוד לקרא', מה צריך להוסיף ראיה על הפסוק שמפורש שהוא לשון קידושין. ומסקנת הגמ' שאכן אינו מצד הפסוק, אלא רק מצד שכן הוא ביהודה, ואינו מועיל אלא ביהודה לחוד.

ויהודה הוי רובא דעלמא

תיט. כתב התור"י הזקן, שאין כוונת הגמ' שאם אכן יהודה היה רוב העולם, הייתה מקודשת בלשון חרופה בכל מקום, שממ"נ אם מבינים את

הלשון שביהודה שהוא אירוסין, זה מועיל בכל מקום, ואם לא מבינים, אז אף אם רוב העולם היה יהודה, לא היה מועיל. אלא כוונת הגמ', מדוע הברייטא סותמת דבריה שחרופה מקודשת, בשלמא אם רוב העולם קורין לארוסה חרופה, אזי הברייטא דיברה בסתמא ברוב העולם, אך כיון שזה רק מיעוט, ורובם אינם מבינים, מדוע אומרים בסתמא דין שאינו שייך ברובא דעלמא. ולקמן אות תלו נבאר בזה באופן אחר ע"פ הראשונים דלהלן.

מה החידוש שביהודה מקודשת

תכ. ומסקנת הגמ' בביאור הברייטא, דלעולם חרופה הוא ספק בגמ' אם מתפרש כלשון קידושין או לא, וכשאר הספיקות בגמ', ואין אנו מכריעין הספק משום לישנא דקרא 'נחרפת', דאינו יותר משאר הלשונות של עזרתי, נגדתי, מיוחדת, עצורתי וכו'. ומ"מ ביהודה זה וודאי קידושין, שכן קורין שם לארוסה. ויש לשאול, א"כ מה החידוש בברייטא, פשיטא שביהודה זה מועיל, כי כך הלשון שם.

והוקשה כן לריטב"א, ותי' דקמ"ל שאין צריך לקדש דווקא בלשון התורה או חז"ל, אלא בכל מקום ומקום כפי משמעות קידושין שם, וז"ל "ושמעין מהכא שקדושין שנאמרו בכל לשון שמשמעותו באותו מקום לשון קדושין הוו קדושין, אף על פי שאינו לשון תורה, ואומר ללעוזות בלע"ז וערבית לערבים ויוונית ליוונים".

ביאור ההו"א והמסקנא של הגמ' בביאור חרופתי

ישוב הרמב"ם שחרופתי מועיל בכל מקום

תכא. וצריך להבין מה ההבנה בהו"א של הגמ' ובמסקנא, מדוע בתחילה הוכחנו מהפסוק שהוא לשון קידושין, ואילו במסקנא אין אנו למדים זאת מקרא.

וביאר רש"י ותוס'. שהדבר תלוי במחלוקת ר"י ור"ע דלעיל, שבהו"א הגמ' פי' זאת כדברי ר"ע שהפרשה של שפחה חרופה, מדובר בחציה שפחה וחציה ב"ח, המקודשת לעבד עברי, וא"כ בהכרח שחרופה הוא לשון קידושין, ומועיל בכל מקום. ולמסקנא הוא כר' ישמעאל, שהפסוק מדבר בשפחה רגילה, שלא תופס בה קידושין, ו'נחרפת' מתפרש שהיא מיוחדת לעבד עברי, ולכך הוא מהלשונות המסופקין אם מועילים לקידושין, ורק ביהודה מועיל שכן נקראת שם ארוסה.

תכב. באופן דומה ביאר הרשב"א, שגם ההו"א וגם המסקנא אליבא דר"ע, שהפסוק מדבר דווקא בחציה שפחה וחציה ב"ח, ומ"מ הלא הוא מחלוקת בגיטין אם תופס בה קידושין, וכנ"ל. ומעיקרא ס"ד דתופס בה קידושין, ונחרפת הוא לשון קידושין, ובמסקנא הוא כאידך מ"ד דלא תופס בה קידושין.

תכג. ובזה יישבו הראשונים [רשב"א, ריטב"א, ר"ן, תור"י הזקן] את דברי הרמב"ם המוקשים. שכתב (אישות ג ו) שהאומר חרופתי מקודשת, ולא חילק בין יהודה למקומות אחרים. והוא פלא, דבשאר לשונות המסופקין פסק הרמב"ם כהגמ', שהיא ספק מקודשת, ואף חרופה שלא ביהודה מסקנת הגמ' שהיא ספק קידושין. ותירצו הראשונים, שהגמ' מפרשת הברייתא כדברי ר"י, אך הרמב"ם (איסורי ביאה ג יג) פוסק בשפחה חרופה כר"ע, שמדובר בחציה שפחה וחציה ב"ח, שתופס בה קידושין, ולפ"ז פי' הכתוב 'נחרפת' הוא מקודשת לע"ע, ואכן דינה להיות מקודשת בכל מקום, שכן הוא לשון התורה.

גירסת ר"ח, שאכן חרופה מועיל בכל מקום

תכד. אופן נוסף ליישב את הרמב"ם, כתב הגר"א (אבן העזר סי' כז ס"ק ז) שהרמב"ם פסק כגירסת הר"ח המובאת כאן ברשב"א, שלא גרס לכל הגמ', אלא רק "ת"ש דתניא האומר חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה". ובזה הגמ' נשארת, שמקודשת בכל מקום, מחמת שכן הוא הלשון ביהודה [וצ"ל שאכן מבינים שזה משמעות הלשון, ונבאר בזה להלן בדעת הבאור הלכה באות תכז]. ושפיר פסק הרמב"ם בסתמא שהאומר חרופתי ה"ז מקודשת.

תכה. והקשו בבית המדרש, מדוע הוצרך הגר"א להעמיד את הרמב"ם כגירסת הר"ח, הרי באמת הרמב"ם פוסק כר"ע שמדובר בחציה שפחה חציה ב"ח, א"כ בהכרח 'נחרפת' דקרא הוא לשון קידושין, וצריכה להיות מקודשת, משום הפסוק, ולא רק משום

המשמעות ביהודה. ויישבו זאת בביהמ"ד, שאף שפוסק כר"ע, אפשר שדעתו כהמ"ד בגיטין שלא תופס קידושין לחצאין, ולכך ביאר הגר"א את דברי הרמב"ם כגירסת הר"ח [ויש לעיין בלשון הרמב"ם באיסורי ביאה ג יג, שמשמע שפוסק ג"כ שתופס בה קידושין, וצ"ע].

בדברי הביאור הלכה שלשון מועיל רק באותו מדינה שמדברים בו

חידוש הביאור הלכה מסוגיין, שלשון מועיל רק באותו מדינה

תכו. אלא ה"ק, האומר חרופה ביהודה מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה. הביאור הלכה (סי' סב סעיף ב) למד מהסוגיא חידוש להלכה. שהדין הוא שקריאת שמע יוצאין בכל לשון, ובתנאי שהוא מבין הלשון [לבר מלשון הקודש כמבואר במשנ"ב שם ס"ק ג וז"ל "אבל כשאנו קוראין שמע בלשה"ק וכן בתפלה וברכת המזון וקידוש ושאר ברכות, אפילו אם אינו מבין הלשון יצא, דזה אינו מצוי שכן ישראל לא ידע ביאור הפסוק ראשון שבק"ש שהכונה בו לעיכובא"]. וחידוש הביאור"ל, דכל לשון מועילה רק באותו מדינה ששם הוא שפת הדיבור, ואם דובר בשפה שאינה שפת המדינה, לא יוצא יד"ח.

וזה שאלה למעשה, מי שאינו יודע לשון הקודש, כגון יהודי המתקרב ליהדות ברוסיה, ושם לימדוהו להתפלל ולקרוא ק"ש ברוסית, כשמגיע לארץ ישראל או למדינה אחרת, כגון ארה"ב וכדו', אינו יוצא בשפה רוסית, אלא או

בשפה המקומית ובתנאי שמבין מה שאומר, או בלשון הקודש ואז יוצא גם כשאינו מבין [וביאר שם הח"ח, דלשון הקודש הוא שפה מצד עצמה, ולכן מועילה בכל מקום ואף שאינו מבין, אך שאר לשונות, אינו לשון מצד עצמו, אלא רק מחמת הסכמת אותה מדינה שנמצא בה, ולכן מועיל רק באותו מדינה, ורק כשמבין].

והוכיח הח"ח מסוגיין באומר חרופתי, שביהודה שקוראין לארוסה חרופה, מקודשת. ומשמע שמחוץ ליהודה, אף שהאיש והאשה כוונו לקידושין [וכגון שהם באו לכאן מארץ יהודה], וקידושין מועילים בכל לשון, ומ"מ אינו מועיל מחוץ ליהודה. דהלשון ביהודה מועיל רק ביהודה, ולכן איש ואשה דוברי רוסית, שיקדש כאן אשה ברוסית, ובפני עדים דוברי רוסית, לא תהיה מקודשת, שכאן אינו השפה, וה"ה לק"ש ולתפילה, אין לזה דין לשון, אלא רק באותו מקום.

תכו. ונתבאר לעיל גי' הר"ח [ובביאור הגר"א כתב שכן הוא דעת הרמב"ם] שמה שביהודה קורין לארוסה חרופה,

זה סיבה שבכל מקום תהיה מקודשת [כשמבינה]. ודברי הר"ח מבואר להדיא לא כהחפץ חיים, ששפה מועילה בכל מקום ומקום, ודברי הר"ח הם לגי' דידן וכמו שנפסק להלכה.

קו' הגר"י הוטנר, דילמא חרופת הוא מהלשונות העילגים

תכח. והקשה רבי יצחק הוטנר זצ"ל (תורת הנזיר, נזירות פרק א הלכה ח) מה ראיית הר"ח, הרי מסתמא זה לא היה השפה של יהודה, שבלשונם ארוסה הייתה חרופה, אלא שארוסה הייתה נקראת ארוסה [ששפתם גם כן הייתה לשון הקודש], רק היו גם כינוי - שהיו מכנים זאת בשם חרופה, וכינוי אכן מועיל רק במקומו, כמבואר ברמב"ם בהלכות נזירות שם, וביותר בהלכות נדרים (פרק א הלכה טז) וז"ל "יש מקומות שאנשיהם עלגים ומפסידין את הלשון, ומכנין על דבר בדבר אחר, הולכין שם אחר הכנוי, כיצד וכו' וכן כל כיוצא בזה הולכין אחר לשון כלל העם, באותו מקום ובאותו זמן", משא"כ לשון גמור, מועיל אף מחוץ למדינה, אם מבינים את זו השפה.¹

אם בקידושין יש כלל דין לשון

תכט. אך באמת, דברי הר"ח קשים מאוד, שבשלמא בק"ש אפשר להבין זאת מסברא, שצריך לומר "שמע ישראל" והוא 'לשון מסויים' וכל תרגום שיהיה, צריך להיות כמו המקור שאכן זהו 'שמע ישראל', ושייך לדון שאף שיש שפה 'צרפתית' זה נחשב ללשון רק בצרפת, ולא במדינה אחרת, אך קידושין אין דין לומר לשון מסויים, וכל לשון ולשון שיאמר יועיל, ומדוע לא יוכל לקדשה בקהילה צרפתית כאן בארץ, בצרפתית. הרי כולם הבינו שלכך כוונתו.

ויתכן שאין הכי נמי, כל מה שהגמ' אומרת שזה מועיל רק ביהודה, הוא משום זה גופא ששם אכן מבינים שזה הכוונה, ובמקומות אחרים אינם מבינים, ולו יצוייר שיבינו, וכגון קהילה של בני יהודה הדרים בגליל, באמת יועיל. וא"כ הסתלקה ראיית הר"ח מסוגיין, שבוודאי אפשר ל' ששפה מועילה בכל מקום שהדוברים מבינים זאת, וחרופה בגליל לא מועיל, כי שם לא מבינים זאת כך.



1. והגר"י הוטנר כתב ע"ז במכתב שהודפס בספר הזכרון להגר"י עמו' רט "ודכירנא מילתא שבאותם הימים סמוך להופעת ספר תורת הנזיר, נזדמן לי לנסוע מווילנא לרדין, ובשעת פרידה מהגאון ר' חיים עוזר זצוק"ל אמר לי שכשאהיה ברדין, אשתדל להשמיע את טענתי על הפסק של המשנה ברורה באזניו של החפץ חיים זצוק"ל, כמובן שעשיתי כדבריו. ...אמר לי כהאי לישראל 'בשעת מיר האבען געשריבען, האבען מיר גוט דורכגעטאן' ותירגומו - כשכתבנו את זה למדנו זאת היטב.

ובשיעורי ר' אליהו ברוך, מספר ששמע מהגר"י הוטנר, שכשמסר את תשובת הר"ח לרבי חיים עוזר, אמר לו שא"כ כבר הורה זקן.

דעת התור"י הזקן, שאין בקידושין כלל דין לשון

תל. והדברים מפורשים כאן בתור"י הזקן, שכתב (ד"ה למלאכה) שאין כלל בקידושין דין לשון מסויים, וכל לשון שברור לאשה ולעדים שכוונתם לקידושין שפיר דמי, וז"ל "ומסתברא אם תחלה אמרו לעדים הרי אני נותן לה לשם קידושין בזה הלשון, והיא תאמר שהלשון תבין לשם קידושין, דודאי הוי קידושין, שבשעה ששמעו העדים הלשון, נתברר להם שהם קידושין" וכו'. ובהכרח שחרופה לא מועיל מחוץ ליהודה כי רק שם מבינים זאת כן, וכן פי' בתחילת הגמ' בקו' ויהודה הויא רובא דעלמא, שאיך התנא אומר בסתמא דין ששייך רק במקומות שכך מבינים זאת, וזה רק מקום אחד ונתבאר לעיל באות תיטן. אך באמת דברי התור"י הזקן אינם מוכרחים, והראשונים חולקים עליו בזה, וכמו שנבאר בסמוך בעז"ה.

מדוע ביהודה לא בטלה דעתם לשאר בני אדם, שאין חרופה לשון קידושין

תלא. ומבואר בגמ' שעכ"פ ביהודה מקודשת בלשון חרופה, שכן כך קוראין שם לארוסה. והקשו הראשונים, מדוע לא נאמר שבטלה דעתם אצל כל אדם, וכדין המבואר בשבת (דף צב) "המוציא משוי על ראשו פטור, ואת"ל אנשי הוצל עושין כן, בטלה דעתם אצל כל אדם". הרי שאף שאנשי הוצל דרכם להוציא משאות על ראשם, בכל זאת

פטורים, דבשאר המקומות אין דרך הוצאה בכך, ובטלה דעת אנשי הוצל אצל כל אדם. ואף בלשון חרופה נאמר שאף ביהודה לא תהיה מקודשת, שבטלה דעתם אצל שאר העולם.

אין דין לשון, וממילא לא שייך בטלה דעתם

תלב. וכתב התור"י הזקן שאינו קושיה כלל, שאם היה צריך לומר איזה לשון מסויימת, שייך לדון אם נחשב לשון קידושין או לא, אך כיון שאינו כן, וכל לשון שנשמע לאשה ולעדים שכוונתו לקדשה, שפיר דמי, אין לדון בו כלל בטלה דעתם, ודווקא בהוצאת משוי בשבת, שמלאכת מחשבת אסרה תורה, אנו דנים אם נחשב מלאכה או לא [בתור"י שם כתב כן לגבי חידושו הנ"ל שכל לשון שיאמרו יועיל ולא שייך לומר בטלה דעתם משום סברא זו, והביא ראיה מדינא דחרפותי דמועיל ביהודה ולא אמרינן בטלה דעתם].

בלשון - לא שייך לומר בטלה דעתם

תלג. הרי דדעת התור"י דאין זה כלל קו', דאין כאן דין 'לשון מסויים' ולא שייך לומר בטלה דעתם, אמנם ברשב"א בעירובין (כת. ד"ה ובכל) ובשיטה לא נודע למי, כן למדו שהוא קושיה, ותירצו שבלשונות ושפות לא שייך לומר בטלה דעתם, וכלשון הרשב"א שם "הואיל ואנשי מקומו קורין לארוסה חרופה אין זה חשוב שינוי לומר בטלה דעתו שזה לשונם ודיבורם" ולשון השלנ"ל "א"נ לפי

הראשונים למדו שאכן יש דין 'לשון', והוצרכו לתרץ מדוע לא נאמר בטלה דעתם.

שהמקומות חלוקים בלשונתם אי אינהו קרו לארוסה חרופה ליכא למימר בטלה דעתם" וכו'.

ומעתה מיושב מה שהקשנו על ראיית הח"ח מסוגיין, שבהכרח למד כדעת הרשב"א והשיטה לנ"ל, שיש דין 'לשון' ואם באמת בטלה דעתם, אף ביהודה לא יעזור לומר חרופה, וזה גופא סברת הח"ח, ששפה המדוברת שלא במקומה, בזה וודאי ניתן לומר בטלה דעתם, דכאן במקום הזה אין מדברים כך, ולא נחשב ל'לשון'.

**ובזה תליא ביאור קו' הגמ' ויהודה
הוי רובא דעלמא**

תלו. ולעיל (אות תיט) הבאנו את ביאור התור"י הזקן, בקו' הגמ' 'ויהודה הויא רובא דעלמא' שאין כוונת הגמ' שאם אכן היה רובא, היה מועיל בכל מקום, דבלא"ה אינו מועיל אלא כשמבינים, וכשמבינים זה מועיל בכל מקום, אלא קו' הגמ' שאם יהודה היה רובא דעלמא, שייך שהברייא תסתום לפי רוב העולם, משא"כ אם זה מיעוט. אולם באמת לרשב"א ולשיטה, הפי' אכן יהיה כפשוטו, שכיון שיש דין 'לשון' אזי במקום שאין השפה כן, אינו לשון קידושין, אך אם ברוב העולם דוברים כן, אז גם במקומות שלא, נגררים אחר הרוב, ואף שם מקודשת כשמבינים כן נהוספנו שיש לדון כן בשפת האנגלית, שהיא סוג של שפה בינלאומית, שיתכן שייחשב כלשון לק"ש ותפילה בכל מקום, ויש לעיין בזה].

ונראה כוונתם, שבטלה דעתם שייך לומר בדבר שאנו יכולים להחשיבו כ'משונה', שרוב העולם לא נוהגים כן, ואנשי הוצל נוהגים מנהג 'משונה', אך שפות אין זה נחשב משונה, דכל אומה ואומה התייחדה בלשונה, ואם נאמר שבני מקום אחד משונים, אז כל העולם משונה, שכל מדינה דוברת שפה אחרת. וביותר שאיך שייך לומר בטלה דעתם, כי ברוב העולם לא מדברים צרפתית, אז בכל שפה שנאמר לא מדברים כן ברוב העולם, אלא שאדרכא כמו שכל אחד מתייחד בשמו, כך כל ארץ ומדינה מתייחדים בשפתם, ואין פה שום שינוי שנאמר בטלה דעתם.

תלד. ובשיטה תי' בעוד ב' אופנים, א. שהוצל אינה אלא עיר, אך יהודה היא 'ארץ' כדכתיב בארץ יהודה, ואמרינן ג' ארצות לחזקה יהודה וכו', ובארץ לא אמרינן בטלה דעתם. ב. דלשון יהודה יש להם על מה שיסמוכו דכתיב נחרפת לאיש.

**דברי הח"ח תלויים במחלוקת
הראשונים אם יש דין לשון**

תלה. נמצא שנחלקו הראשונים, אם יש לדון בו בטלה דעתם, דלתור"י הזקן, אין שייך להקשות כן, דאין כלל דין 'לשון' מסויים' וכל דיבור שהבינו שכוונתם לקידושין מועיל, אך

ישוב קו' הגר"י הוטנר, שבלשון עילגת אמרינן בטלה דעתם

תלז. ומעתה נראה לומר, שכל תי' הרשב"א והשיטה, שלא שייך בשפות לומר בטלה דעתם, הוא רק בשפה גמורה, אך בשפה עילגת של כינויים, שאינה לשון בשום מקום, אלא שיבוש שכך התרגלו לדבר בני אותה מקום, בזה וודאי ניתן לומר שלא נחשב ל'לשון' ובטלה דעתם [ואף שבנדרים נחשב לנדר, כמ"ש הרמב"ם שם, הוא דין מיוחד בנדרים שנלמד מדרשה שכיניו נדרים

ג"כ מועיל]. ובזה מתיישב באופן נפלא קו' הגר"י הוטנר, שבהכרח חרופה הוא לשון גמורה ביהודה, שאם הוא רק כינוי, היינו אומרים בזה בטלה דעתם אצל כל אדם, שאין מכנים כן לארוסה. ואחר שהוא לשון גמור, שפיר הוכיח הח"ח שבכל זאת אינו מועיל אלא ביהודה ולא במקום אחר [אף שמבינים] דשפה אינה 'לשון' אלא במקומה [והיו הדברים שמחים בביהמ"ד כשמחת התורה...]. ולהלן (אות תלז) נתרץ את קו' הגר"י הוטנר באופן נוסף.



שאלה להלכה

משפחת יצחקי, זכו ונכנסו תחת כנפי השכינה, והתגירו כהלכה, וקבעו משכנם בציריך שבשווייץ, ובשעה טובה ארסו את בתם עם בן למשפחת רובין, שגרים ברחוב לידם בעיר ציריך. החתן בחר חשוד מאוד הלומד בארץ בישיבת מיר

קרובי משפחת החתן כולם גרים בארץ ישראל, ואף החתן לומד בארץ, לכך החליטו המחזותנים שבמקום שכולם יטרחו לבוא לשווייץ, הם יבואו ויעשו את החתונה בארץ.

סב הכלה התגייר אף הוא לפני זמן קצר, [לפי ההלכה אינו נחשב לסבא, אך במציאות התנהגו בו כמו סבא] אך אינו מבין כלל לשון הקודש, והרב שגיירו, סידר בשבילו סידור המתורגם לשוויצרית, בהסתמך על פסק המשנ"ב שבדיעבד אפשר לצאת בכל לשון ובתנאי שמבין.

הסב הכין עצמו לקראת החתונה המרגשת, ולמד היטב את סדר חופה וקידושין מתוך סידורו. מעט לפני החופה, חשב האב בליבו להפתיע ולעשות

הרגשה טובה לסבא, כיון שכולם פה דוברי השפה השוויצרית, אולי נשמח את הסב, ונסדר את סדר החופה וקידושין, בשפה השוויצרית.

ממחשבה למעשה, האב הדפיס מהר מהסידור של הסב המתורגם לשוויצרית, ובחר עדים כשרים שבאו מקהילתו הדוברים שוויצרית, והראה זאת לרב הקהילה משווייץ, שהגיע גם הוא לחתונה כדי לסדר את הקידושין.

הרב שליט"א לא היה בטוח שאכן זה אפשרי, ולא רצה להכריע בזה לבדו, הרב נזכר בגמ' במסכת קידושין דף ו. שכל מי שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהן, וע"כ חשש מאוד להכריע בשאלה זו. לעומת זאת בני המשפחה, לא הבינו את החשש, הרי הרב בעצמו הורה לסב, שיכול להתפלל בבית"כ משווייץ, בשפה זו, א"כ מדוע א"א גם לקדש את האשה בשפה זו, ובפרט שכאן באולם, מדברים יותר שוויצרית מלשון הקודש.

הרב לא היה רגוע, ופנה לבית המדרש השוכן ליד האולם, ומצא שם קבוצת בחורי חמד הלומדים במכינה ראשית חכמה, העוסקים בדיוק בסוגיא זו, הוא פנה אליהם בשאלה זו, ותיכף ומיד רץ להכריע בשאלה שהייתה לו.

מה הייתה תשובתו?

תשובה: הח"ח הוכיח מהסוגיא ששפה שלא במקומה לא נחשבת לשון, ולכן לא מועיל לקדש בלשון חרופה, אלא ביהודה, אף שהם כולם מבינים היטב את משמעות הלשון, וטעם הדבר, נתבאר כי במקום הזה אנו אומרים שבטלה דעתם, ושוויצרית לא נחשבת כלל לשפה.

יצויין שלדעת ר"ח אכן אפשרי, כיון שגורם בגמ', שאדרבא בגלל שיש שפה כזאת, אזי בכל מקום אפשר לקדשה בזו הלשון, אך אין ההלכה כגירסת הר"ח, וצריך לקדשה אך ורק בלשון הקודש.

יתרה מזאת, הרב הודיע לסבא, שאמנם משווייץ יכול היה להתפלל מתוך סידורו המתורגם, אך כאן בארץ, כיון שאין זו השפה, אינו יוצא ידי חובה, אלא בלשון הקודש בלבד.

[ויעויין עוד להלן אות תלו שיתכן לתרץ דברני הח"ח באופן אחר, ולפ"ז אפשר לקדש בלשונם].



הבנת האשה בלשונות הקידושין

בקו' הגמ' 'במאי עסקינן' אי קאי גם על הלשונות הוודאין

תלח. במאי עסקינן אילמא בשאין מדבר וכו'. פי' רש"י "בהנך לישני דקא מיבעיא לן אי הוי קידושין או לא" וכו'. מבואר בדבריו, דבשישה הלשונות שנמנו בברייתא שמקודשת בהן, לא קשיא מנא ידעה, דוודאי מבינה אותם, ואפשר שגם לא נאמנת לומר שלא הבינה, אלא דינה כוודאי מקודשת. וכ"כ ברשב"א בשם בעל העיטור,

אמנם דעת הרשב"א שם בשם רש"י דלא כנדפס לפנינו, אלא דקו' הגמ' קאי על כל הלשונות בסוגיא, גם על הלשונות המוזכרות בברייתא שמקודשת, וכל הנהו לישנא צריך שיהיה דווקא עסוקין, דאל"כ מנא ידעה, דאף שהם בוודאי לשונות קידושין, אך אינם ברורים מצד עצמם [ואפשר שמודה לר"ן דלהלן, שנאמנת לומר שהבינה שכוונתו לקידושין], וכן הכריע הרשב"א, מלבד בלשון שהיא ברורה לקידושין, כגון 'מקודשת' שאינה נאמנת לומר שלא הבינה שהוא לקידושין, וכן הוא בריטב"א, וכך נפסק להלכה ברמ"א (סי' כז סעיף ב).

[ונראה קצת ברשב"א, שהוא הכרעה בין השיטות, דעה א. שבכולן צריך עסוקין. דעה ב. דווקא בלשונות המסופקין, וכוודאין אין צריך לברר כלל אם הבינה. דעה ג. הרשב"א הכריע, שבלשונות המסופקין צריך עסוקין,

ובלשונות הוודאין, צריך לברר שהבינה, ונאמנת ע"ז שהבינה, ואילו בלשון קידושין וודאין, בוודאי מקודשת, ולא נאמנת לומר שלא הבינה].

תלמ. והעולה מדברי הראשונים הוא, שקידושין חלים רק אם האשה מבינה, ובלשון מובהקת של קידושין, אין אנו מאמינים לאשה שלא הבינה [כן משמע ברא"ש כאן סי' ב. ואנו אומרים שעכשיו היא מתחרטת, אך בוודאי בשעתו הבינה]. ובלשונות קידושין אך אינם מובהקים, כגון מה שמונים בברייתא, צריך לבדוק אם הבינה, ונאמנת היא על כך, או שעסוקין בענין קידושין. ובלשונות המסופקין לא עוזר שהיא מבינה, כיון שיש ספק אולי זה למלאכה, ולכך הוי ספק גם בעסוקין, ובלא עסוקין כיון שלא מבינה, אינם קידושין כלל.

בלשונות המסופקין, אם מועיל שתאמר שהבינה

תמ. וכתב הר"ן, שהגמ' יכלה לתרץ שאינם עסוקין בקידושין, ומדובר שהיא אומרת שהבינה שכוונתו לקידושין, אלא דהגמ' תי' מילתא דשכיחא טפי [דיותר שכיח שיהיו עסוקין, מאשר שתבין את משמעות זה הלשון]. ומסיק הר"ן שכללו של דבר, בין בלשונות דהוי קידושין, בין בלשונות המסופקין, מדובר שאומרת שהבינה, או שעסוקין, ואם לא עסוקין ולא הבינה, אינם קידושין כלל.

ומבואר בר"ן חידוש להלכה בלשונות המסופקין, שלא דווקא בעסוקין, אלא גם כשאומרת שהבינה, וכן פסק הרמ"א (שם סעיף ג). אולם בבית שמואל (שם, ס"ק יא) כתב דברא"ש וברמב"ם משמע לא שלא מועיל שהיא מבינה, וכן כתב ברבינו ירוחם (נתיב כב חלק א) להדיא, שאין בזה ספק אלא כשעסוקין בענין קידושין, ע"כ. וכן מפורש גם במאירי, וביארו סברתם, שלא עוזר שהאשה אומרת שהבינה, דחסר פה בראיית העדות נוכחו שנתבאר דעת הרשב"א לעיל בנתן הוא ואמרה היא], וכלשון המאירי "וכיון שלא פירש נמצאו העדים תלויים בלב האיש והאשה ולא בשמיעת אזניהם וראיית עיניהם".

הרי שיש לנו מחלוקת ראשונים, בלשונות המסופקין, באופן שאין עסוקין בעניני קידושין, אם יהיה קידוש ספק כשאומרת שהבינה, שדעת הר"ן שכן, וכן פסק הרמ"א, וכמו בלשונות שחל בהם קידושין, ודעת הב"ש והראשונים, שלא מועיל, כיון שנחשב שאין פה ראיית עדות.

בביאור החילוק בין לשונות המסופקין ללשונות הוודאין

תמא. וצריך להבין, א. מה סברת מחלוקת הראשונים. ב. ביאור דעת רבינו ירוחם והמאירי, מ"ש לשונות קידושין, שאף שצריך ג"כ

שהאשה תבין, אין נחשב משום כן שחסר בראיית העדות, ואילו בלשונות המסופקין, אנו דנים זאת שאין פה עדות, ולא חל קידושין כלל, מ"ש וודאי מספק, הרי בשניהם צריך שהאשה תבין.

[וראיתי באהל תורה, שלמד בדברי הראשונים, שאף בלשונות הוודאין, לא מועיל שאומרת שהבינה, וצריך דווקא עסוקין, והביא שם דברי התור"י הזקן דלהלן, כדעה אמצעית, לחלק בין לשונות המסופקין לוודאין. אך זה טעות, שלהדיא מבואר בראשונים הנ"ל, שכל דבריהם בלשונות המסופקין, אך בוודאין סומכים על אמירתה שהבינה, וקשה כנ"ל מ"ש מלשונות המסופקין שאנו אומרים שחסר פה בראיית העדות].

תמב. והביאור בזה נראה, ע"פ מ"ש כאן התור"י הזקן, שלומד ג"כ כדעת הראשונים, שבאין עסוקין, משמעות הלשונות המסופקין הן וודאי למלאכה, וכל הספק מתחיל רק אחר שעסוקין, ולכן אף שהאשה אומרת שהבינה לא מועיל, וז"ל "ומסתברא דהא דאיסתפקא לן בהני לישני אי לקידושין משתמע, הטעם מפני שהיה מדבר עמה על עסקי קידושיה, אבל אם לא היה מדבר עמה על עסקי קידושיה, ודאי למלאכה משתמע, ואפי' ששינה מודים שלקידושין נתכוונו אין כאן עדים כלל, אבל בלישני דלעיל שהם לשון קידושין, אפי' לא דיבר עמה על

עסקי קידושין, אם היא מודה שהבינה הלשון מקודשת, שהרי הבינה הלשון ונתרצית והלשון הוא לקידושין ויש כאן עדים" וכו'.

תמוג. ומעתה ניתן לבאר את סברתם בזה האופן, שבאמת לא צריך שהעדים יראו באופן ברור שזה קידושין וודאין, ואם יש להם ספק אם הביאה ב' שערות ויש לה יד לקבלת קידושין, או אם הטבעת שו"פ, בוודאי יכולים לברר זאת אח"כ, ונחשב שראו 'מעשה קידושין' אלא שיש בזה ספק, וזה ניתן לברורי, ויתרה מזאת, אף בקידושי ספק, אין אנו אומרים שחסר בראיית העדות, וכגון נתן הוא ואמרה היא דאמרינן לעיל דספיקא היא וחיישינן מדרבנן, למה לא נאמר שאין פה 'עדות', אלא שזה פשוט, שראו מעשה קידושין, אלא שזה מעשה שיש בו ספק.

ולכן גם הפרט הזה, שצריך שהאשה תבין, אינו בעצם 'מעשה הקידושין' אלא הוא הלכה מהלכות הקידושין שניתנים לברורי לאחר המעשה, ולא ייחשב מפני זה שאין פה ראיית עדות [וכמו שנתבאר בשיעורים בסוגיא של נתן הוא ואמרה היא, בדברי הגרעק"א ברשב"א, יעו"ש].

ורק בלשונות המסופקין, כיון שבלא עסקין, אנו אומרים שמשמעותו הוא רק מלאכה, אז לא נחשב שראו כאן

'מעשה קידושין', כי ראו כאן דיבור אחר של 'מלאכה', ולכן גם אם התברר להם אח"כ שהיא כן הבינה ופירשה זאת לקידושין, זה לא יעזור, שחסר פה בראיית העדים. ובזה נתיישב, מה החילוק בין לשונות הוודאין ללשונות המסופקין.

ביאור מחלוקת הראשונים, אם סגי בהבנתה

תמוד. ובזה אפשר לבאר את מחלוקת הראשונים, שדעת הר"ן [והרמ"א] שהוא ספק בעצם הלשון, גם כשלא עסקין, ולכן נחשב שראו כאן מעשה של 'ספק קידושין', ואין פה חסרון בראיית העדות, ואילו דעת הראשונים דפליגי, שרק העסקין מפרש זאת לספק קידושין, ובלא זה, משמעותו יותר למלאכה, ואף שהבינה אחרת, אי"ז נחשב לראיית קידושין.

כוונת רש"י בספיקות בגירושין

תמה. עוד ברש"י שם ד"ה במאי עסקין "וכן בהנך לישני דגירושין שלא היה מדבר עמה על עסקי גיטה". ובפשוטו אין לזה ביאור, דלא הסתפקנו לעיל כלל בלשונות גירושין. וכתב הרש"ש שצ"ל "בהנך לישני בגירושין", וכוונת רש"י דה"ה אפשר להסתפק בהנך לישני לגבי גירושין, אם אמר לה אינך מיוחדת אינך עזרתי וכו'.

עסוקין בענין קידושין

ולכן כשיש דיבור, אנו דנים אם זה דיבור של קידושין או לא. ולתורת גיטין, הלומד שיש דין דיבור, ועסוקין אנו מצרפים את הדיבור הקודם, ניאח, שאף אם לשון 'סגורתי' וכדו' אינו לשון קידושין, יועיל משום הדיבור הקודם של העסוקין. וכמו"כ מה שביארו האחרונים, שחסר בראיית העדים לקידושין, ג"כ ניאח, שע"י העסוקין נחשב שיש פה ראייה, וכמו שביאר הרשב"א בסוגיא הנ"ל דנתן הוא ואמרה היא. אך לביאור הגר"ד והחזו"א הוא קושיה עצומה.

ישוב על הקו', דקושיית הגמ' שיועיל כל דיבור שהוא

תמח. ובארנו בעז"ה, דצריך לפרש שקו' הגמ', אינו שיועיל מדין העסוקין, דכל שיש דיבור, לא יחול במחשבה. אלא דעסוקין יוכיח לי, דאין בעיה בלשונות המסופקין, דעד כמה שברור לנו שהאשה הבינה שכוונתו לקידושין [משום שעסוקין] כל לשון שיאמרו, יועיל לקידושין, דאין דין לומר 'לשון' מסויים או נוסח מסויים, דאם אפי' בלב מועיל, כל לשון שיאמר והבינו המשמעות, יועיל. ומתרת הגמ' דאה"נ אם הספק סתם אם זה לשון קידושין, אז העסוקין יפרש כוונתו, וכל לשון מועילה, אך כאן יש ספק שמא התכוון למלאכה, וזה לא מועיל העסוקין.

הקו' מסוגיין, על ביאור הגר"ד והחזו"א בידות

תמו. בקו' הגמ' 'ואלא במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, אע"ג דלא אמר לה נמי" וכו'. ופירש"י "מה לי אי לא הוה לשון קידושין, אפי' לא אמר לה מידי נמי, אלא שנתן לה קיי"ל דהו' קידושין כר' יוסי".

והנה נתבאר בשיעורים על סוגיא בידות, דעת הגר"ד בשם הגר"ח, דמידות של קידושין לא עבדינן אומדנא, דאף שקידושין יכולים לחול מכח אומדנא דעסוקין, זה חלות שצריך להחיל, ואפשר להחילו בדיבור שבמחשבה, אך כשמדבר בפיו, אין את הדיבור שבמחשבה, ואינה מקודשת אלא משום הדיבור, ולכן אם הדיבור לא טוב, אין חלים הקידושין, ולכן מיביעא בנדרים אם יש יד [אף במוכח] בקידושין או לא. וראיתי בשיעורי ר' אליהו ברוך, שהוכיח מסוגיא דדין דלא כהגר"ד, דמה קשיא לגמ' שבעסוקין יועיל גם בלי דיבור, אה"נ, כששותק מועיל משום המחשבה, אך כאן שדיבור, לא יחול רק מדין דיבור, ואם זה לא לשון קידושין, לא יהיה קידושין, והוא תימה עצומה, ולכן ביאר שם את הגר"ח הנ"ל באופן אחר, יעוי"ש.

תמו. והוא קשה גם על מה שנתבאר בסוגיא בידות בשם החזו"א, שגומר דעתו לפי משמעות הדיבור,

קו' הגרעק"א שנעמיד בעסוקין מענין לענין באותו ענין

תמט. ואכן בסייעתא דשמיא, אף רעק"א (שו"ת תנינא סי' נג ד"ה ועתה נדון וכו') פי' כך את קו' הגמ', ובזה יישב מה שהקשה שם, שאפשר לגמ' לתרץ, שמדובר בעסוקין ולכך יודעת כוונתו לקידושין, ובאופן שאינו מועיל מדין 'עסוקין' שהוא מענין לענין באותו ענין דדעת שמואל לקמן דאינו מועיל. ותי' דקו' הגמ' כנ"ל, שהעסוקין יפרש את דיבורו, ואז יהיה וודאי קידושין מכח הדיבור, ולזה מועיל אף כשעסוקין מענין לענין באותו ענין.

[אמנם באמת אין כוונתנו לרעק"א אלא לבאר באופן נוסף, שרעק"א מבאר, שהעסוקין מפרש את דיבורו, שכוונתו לקידושין, ולכן מועיל גם עסוקין מענין לענין באותו ענין. אך אנו מבארים באופן נוסף, שקו' הגמ' על מה שאנו דנים אם כל הלשונות המסופקין נחשבים לשון או לא, מאי נפק"מ כיון שעסוקין מועיל, בהכרח שאין דין לשון, שהרי אפי' בלב מועיל, וכל לשון שהבינו שכוונתם לקידושין שפיר דמי, וזה כוונת רש"י בד"ה ואלא במדבר וכו', "מה לי אי לא הוי לשון קידושין, אפי' לא אמר לה מידי נמי" וכו'. דאין

צריך כלל 'לשון קידושין', ואה"נ זה צריך להועיל גם כשאין עסוקין, אלא שאז קשה קו' אחרת, שמנא ידעה].

למה שנתבאר, מדוע הח"ח כן למד בסוגיין שיש דין לשון

תנ. אלא דלפי זה הסברא, אין דין 'לשון קידושין' שאם לשון שבלב מועיל, בוודאי כל לשון שהבינו מועיל, וזה אינו כדברי הביאור הלכה, והרשב"א והשיטה, שנקטו בסוגיין שיש דין 'לשון קידושין', ולכן לא מועיל לומר חרופתי מחוץ ליהודה.

ויש ליישב, שאה"נ כל לשון באמת תועיל, מק"ו מלשון שבלב. אולם כשיש ללשון משמעות הפוכה, דאפשר שמשמעותו למלאכה, אז וודאי כדי להפקיע אותו מהמשמעות השניה, כן צריך 'לשון קידושין' וזה גופא כוונת הגמ', שכיון שיש לזה גם משמעות למלאכה, אז אפשר להסתפק שוב בעצם הלשון אם זה לשון קידושין או לא, שרק אם זה נחשב ל'לשון קידושין' אז מפקיע ממשמעות מלאכה!.

ומעתה דברי הח"ח מתיישבים היטב, דאף חרופתי הוא מהלשונות המסופקין, ולכא' הספק בזה ג"כ שמא



ז. ובזה נתיישב לי פלא עצום בדברי הר"ן דלעיל. דז"ל "והכי קא מיבעיא ליה הני לישני לקידושי משמע או דלמא למלאכה קאמר לה, כלומר ואם איתא דהכי הוא אף על פי שמתחילה היה מדבר עמה על עסקי קידושיה הרי גלה דעתו שאינו חפץ לקדשה עכשיו, וסלקא בתיקו. הילכך נקטינו דבהני לישני דמספקא לן בהו כל שלא היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה ליכא למיחש לה כלל דהא לא ידעה מאי קאמר לה ואי אמרה דידעה ולשם קידושין קבלתינהו ספיקא הוי משום דלא ידעינן אם יש במשמע לשונות הללו לשון קידושין או לא". ודקדוק לשונו נראה,

הוא למלאכה, אלא שביהודה יש לו ביאור אחר ששם הוא 'לשון קידושין', שכן הוא השפה שם, וזה מועיל רק ביהודה, כיון ששפה מועילה רק באותו מקום שדוברים שם בזה השפה. ובאמת כשאין משמעות אחרת, אז כל לשון שהבינו יועיל, דאז אין דין 'לשון קידושין', ומק"ו ממה דמועיל דברים שבלב.

ישוב נוסף בקו' הגר"י הוטנר

תנא. ואם כנים הדברים, ניתן ליישב את נפלא מאד.

המשך לשאלה הנ"ל:

הרב שליט"א נהנה מאוד מהתירוצי השני, וא"כ טען כנגד הבחורים שיחיו, שא"כ כשבאים לקדש בשפה צרפתית, אין לזה משמעות אחרת, אלא רק יש נידון אם זה נחשב לשון או לא, וכיון שהכרחנו מדין 'עסוקין' שאין צריך 'לשון קידושין', אז לא שייך לומר בזה בטלה דעתם, ובוודאי הוא כדעת התור"י הזקן, שאפשר לקדש לכתחילה בשפה זרה, וע"כ אפשר לקדש לכתחילה בשפה זו.

אך כל זה רק לגבי קידושין, אך ההוראה לסבא שכאן צריך להתפלל בלשון הקודש דווקא, לא השתנתה, שבאמת בזה יש דין 'לשון' וכאן בישראל אמרין שבטלה דעתם של הלשון הצרפתית.



שחוזר להו"א של הגמ' שהספק הוא אם יש במשמעות הלשון קידושין או לא, אך למסקנת הגמ' אין זה הספק, אלא אם משמע למלאכה או לקידושין, והוא פלא עצום, וכמה וכמה ימים התבוננתי בזה, ולא היה לי תשובה ברורה.

אכן לפי ביאור זה מיושב שפיר, שאם לא היה במשמעות הלשון אפשרות של מלאכה, אז אין נידון כלל אם זה לשון קידושין או לא, כיון שכל לשון שמבינים מועיל, מק"ו ממה שמהני דברים שבלב. רק אחר שיש במשמעות לשון מלאכה, אז כדי להפקיע זאת, צריך שיהיה מנגד 'לשון קידושין', ואנו באמת חוזרים להו"א של הגמ' שאכן הספק אם יש במשמעות הלשון קידושין או לא. וזה נפלא מאד.

דיבור בגירושין

אם יש דין דיבור בגירושין

תנב. היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה. מבואר שיש 'דיבור' בגירושין, וכבר נתבאר בשיעורים דעת התורה גיטין שאף בקידושין יש דין 'דיבור' [ולכן אם אין יד בקידושין, לא מקודשת משום האומדנא], ובאמת לשיטתו, זהו גם הדיבור בגיטין, ובלא זה לא חל חלות גיטין וקידושין. אלא דדבריו אינם מוסכמים, וכבר הבאנו [בשיעורים לעיל] דברי הר"ן בשם הר"ף דדעתו להדיא שאין דין דיבור בקידושין, ולשיטות אלו, צריך לברר מהו הדיבור כאן.

תנג. אך באמת גם אם אין צריך 'דיבור' צריך שתדע שהיא מגורשת, ואף שאין צריך דעתה, אך היא צריכה ידיעה, כדי שיהיה שילוח אמיתי, שהרי א"א לגרש שוטה, משום משלחה ואינה חוזרת, ובידיעה הזאת אנו קיימין, שאם לא אמר לה אכן לא יחולו הגירושין.

ומבואר כן בתוס' בגיטין (עח. ד"ה אינו גט) בדין השנוי שם במשנה אם אומר לה כנסי שטר חוב זה, ונמצא

שהוא גט, שאינה מגורשת, וכתבו התוס' "ר"י היה מצריך לנותן גט לאשתו לומר הי גיטיך וגם הרי את מותרת לכל אדם כדמשמע בהמגרש, שהיו רגילים לומר ג"כ ודן וכו', אף על פי דהאשה מתגרשת בעל כרחיה מכל מקום צריך לומר לה הי גיטיך והרי את מותרת לכל אדם שתדע שהיא מגורשת ולא תהא חוזרת דבעינן שיהא משלחה ואינה חוזרת".

תנד. וכן דעת הטור (סי' קלו) והב"י שם, דאם לא אמר כלום אינה מגורשת, ולדעתו הוא פסול דאורייתא, אך לרמב"ם הוא מדרבנן, שכתב (גירושין א יא) "ואם נתן בידה ולא אמר כלום ה"ז פסול", וידוע הכלל ברמב"ם, שכשאומר 'פסול' הוא מדרבנן, אך הא מיהא שצריך ליתן הגט בתורת גירושין, ולהודיע לה שכן הוא, וכלפי זה הנידון בסוגיין שאם דיבר עמה קודם, ואח"כ נתן בשתיקה לדעת רבי יוסי שפיר דמי.

עסוקין בעניני קידושין

בטעם שמועיל עסוקין, ואם גם בפדיון מעשר שני צריך שיהיו עסוקין

תנה. רבי יוסי אומר דיו רבי יהודה אומר צריך לפרש. הנה, מחלוקת זו של רבי יוסי ורבי יהודה, מקומה

במסכת מעשר שני (פרק ג משנה ז) לענין פדיון מעשר שני, ואגב זה הביאו המחלוקת לגבי גיטין, וכך שנויה שם "הפודה מעשר שני ולא קרא שם, רבי יוסי אומר דיו, רבי יהודה אומר צריך לפרש, היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושה" וכו'.

וכתבו שם הר"ש והרא"ש, דלמבואר בסוגיין דצריך שיהיו עסוקין באותו ענין, כן הוא לענין מעשר שני, שפדוי לרבי יוסי, רק כשדיבר מקודם לזה מענין הפדיון. אולם התוי"ט שם, כתב דאין זה כן, דדווקא בקידושין שהמעשה נעשה מול האשה, וצריך את הסכמתה ודעתה, אם לא עסוקין בזה לפני כן, מנא ידעה שלכך כוונתו [ואף בגיטין צריך שתדע וכו"ל] משא"כ מעשר שני, הוא מעשה הנעשה בינו לבין עצמו, וכל שאכן לכך היה כוונתו, בוודאי יחול הפדיון. ודעתו שם דאף הרמב"ם סובר כך, שבגירושין וקידושין פירש שצריך שיהיו עסוקין, ובמעשר סתם דבריו, שאכן סובר שאין צריך שיהיו עסוקין.

תנו. ולכאור' דבריו מסתברים מאוד, וצריך ליישב את דעת הר"ש והרא"ש, ויישבנו בסייעתא דשמיא, ע"פ מה שנתבאר [בפר' שמות, ופר' וארא] בדעת התו"ג שסובר שיש דין דיבור בקידושין, איך באמת מועיל עסוקין, ובהכרח צ"ל, דהדיבור שדיבר מקודם מצטרף למעשה שעושה בשתיקה. שיש פה שני הבנות מה התחדש בדינו של רבי יוסי שאפשר ליתן בשתיקה, אם הוא מצד שאכן אין דין דיבור, רק צריך שיהיו עסוקין, כדי שהיא והעדים ידעו שלזה כוונתו, ואז צודק התוי"ט שבמעשר שני אי"צ עסוקין, אך הר"ש והרא"ש לומדים, שאינו מועיל במחשבה, וכל החידוש פה, שא"צ

לדבר בשעת מעשה ממש, אלא אפשר גם קודם לזה, ואז ברור שאין הבדל בין קידושין למעשר שני, שאף מעשר שני החלות אינו בשתיקה, אלא מכח הדיבור שלפני זה, ודווקא כשעסוק לפני כן באותו ענין.

תנו. ובאמת אם זה מצד הדיבור של לפני כן, צריך שיהיה כדין דיבור המועיל, וכן מבואר להדיא במאירי וז"ל "צריך שתדע שהדיבור בעסקי קדושה, צריך שיהא בו לשון, שאלו היה כיוצא בו בקדושין יהא מועיל, כגון שיאמר תרצי להיות אשתי, או איזה משאר לשונות המועילים, ושיהא לשון שלא יהא בו מקיח את עצמו אלא שתהא קנויה היא לו, הא כל שאינו כן אינו כלום, שאין דיבור בעסקי קדושין מועיל במה שאין קדושין עצמן מועילים וכן נראה לי ברור".

ויתכן שלדעות שמועיל מצד האומדנא [כמו שנתבאר דעת הר"ן והרשב"א בסוגיא דנתן הוא ואמרה היא. וכן הוא סברת הגר"ב דהחזו"א] אפשר שאין צריך דיבור כשר, וכסברת התוי"ט שהוא רק כדי שהיא תדע שלכך כוונתו.

ביאור כוונת הגמ' 'כתנאי' ואם להלכה מועיל מענין לענין באותו ענין

תנח. אמר ר"י אמר שמואל והוא שעסוקין באותו ענין. פשטות הגמ', דשמואל בא להגביל דעת רבי יוסי, שאינו מועיל אלא בעסוקין באותו

ענין, ולא מענין לענין באותו ענין, ודבריו תלויים במחלוקת התנאים, שאכן כך דעת רבי, אך ר"א בר"ש סובר שאף מענין לענין באותו ענין. ודברי הגמ' 'כתנאי' קאי על דברי שמואל.

ולכא א"כ כך צריך להיות ההלכה כדברי שמואל, וגם מצד פלוג' דרבי ור"א בר"ש, הכלל הוא שהלכה כרבי מחבירו. ואכן כך פסק השו"ע (סי' כז סעיף א) וז"ל "ואם היה מדבר עמה תחלה על עסקי קדושין, ונתן לה אפילו בשתיקה, הוי קדושין, והוא שעדיין עסוקין באותו ענין".

אולם הרמ"א הביא דעת י"א לא כן, וז"ל "הגה: י"א דלא בעינן מדברים באותו ענין ממש, אלא מדברים מענין לענין באותו ענין, דהיינו שאין מדברים בקידושין, רק בצרכי זיווגם (מרדכי סוף האיש מקדש, וכ"כ הרשב"א)". והוא כדעת ר"א בר"ש שאף מענין לענין באותו ענין, והוא פלא, מדוע לא פסק כשמואל, וכמו"כ ההלכה תמיד כרבי מחבירו.

תנא. אך באמת הרמ"א ציין המקור מהרשב"א, שפי' הסוגיא כנ"ל בשם בעל העיטור. אך הרשב"א עצמו לומד הסוגיא באופן אחר, שכשעסוקין באותו ענין מועיל אף לרבי יהודה, שוודאי אין צריך דיבור באותו רגע

ממש, אלא גם קצת קודם לזה שפיר דמי, וכל המחלוקת של ר' יהודה ור' יוסי הוא רק במענין לענין באותו ענין. ודברי הגמ' 'כתנאי רבי אומר והוא שעסוקין' וכו', הכוונה שהמחלוקת של ר' יהודה ור' יוסי, הוא גם המחלוקת של רבי ור"א בר"ש.

והביא לזה ראייה גדולה מהשנוי בתוספתא השנויה בזה הלשון "נתן לה קדושה ולא אמר לה הרי את מקודשת לי, ר' יוסי אומר מקודשת, ר' יהודה אומר אינה מקודשת, ואם היו עסוקין באותו ענין מקודשת". מפורש שכל המחלוקת באין עסוקין באותו ענין, אלא במענין לענין באותו ענין.

תס. ודברי שמואל "והוא שעסוקין באותו ענין" כוונתו מענין לענין באותו ענין, אך רבי שאמר ג"כ "והוא שעסוקין באותו ענין" כוונתו באותו ענין ממש. וכתב ע"ז הרשב"א שאין לתמוה ע"ז, שמצינו הרבה מקומות שאין לשון האמוראים והתנאים מתפרש באותו אופן.

ולדברי הרשב"א ניחא מאוד פסק הרמ"א, שדעת שמואל להלכה כרבי יוסי, וזה במענין לענין באותו ענין, אך השו"ע למד כבעל העיטור ופשטות הגמ', דשמואל מצריך דווקא באותו ענין ממש.

כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם

דלקמן משמע שיש חשש איסור אשת איש, שקשין לעולם יותר מדור המבול. ב. חיישינן לפשטה ידה ותקבל קידושין מאחר, ותחשוב שאינם קידושין, ובאמת זה כן קידושין, ותחיה עם בעלה הראשון באיסור אשת איש.

קושיה ב'. מהו הלשון לגבי גירושין 'שלא יהא לו עסק עמהן' הרי אינו אלא אשתו, והיה צ"ל 'עמה'. וכתב הרש"ש "ודקדוקם עליו אינו חזק כ"כ, דאטו לא מצי למימר ביש לו נשים הרבה".

קושיה ג'. הקשה התוס' הרא"ש, מהו שאמרינן שצריך לדעת גם את הפסק של שמואל שהלכה כר' יוסי, ואם לא יודע את זה, לא יתעסק בקידושין, הרי אם לא יודע, וסובר שהלכה כר' יהודה, לפי מחשבתו, סבור שיודע היטב בגיטין וקידושין, והוא כן יתעסק לדבר עם הנשים ע"ז [נכמו שנתבאר בביהמ"ד, שאין הכוונה שאינו יודע מה ההלכה, שאז אין מה לחוש, שאם יארע ויתן קידושין בשתיקה, ילך לברר מה ההלכה, אלא החשש הוא במקום שטועה שהלכה כר' יהודה, ויסבור שהקידושין לא חלו, אך אדם זה הסובר שכן ההלכה, למחשבתו הוא כן יודע בטיב גיטין וקידושין].

ומכאן זה הקו' פי' התוס' הרא"ש כדברי רש"י, וזה נאמר על מי שממנה הדיינים, שלא ימנה לדיין מי שלא יודע כל ההלכות כולל זה ההלכה. וכנראה לזה רמזו גם התוס' כאן (ד"ה אפי' לא) ליישב המימרא כרש"י.

על מי אומרת הגמ' לא יהא לו עסק עמהם

תסא. לא יהא לו עסק עמהם. ובפי' האי דינא דשמואל, דמי שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהן, נחלקו רש"י והר"ר עזריאל בתוס'. רש"י פי' שלא יהיה דיין בדבר, שיכול להתיר ח"ו איסור ערוה, ור' עזריאל פי' שבאו להזהיר שלא ידבר אם אשה לשונות קידושין כשאין בכוונתו עדיין לקדשה [וכן בגירושין לא ידבר ויתן כתב לאשתו בדברים שחושב שאינם גירושין, אלא א"כ בקי בהלכות גיטין], שאפשר שאמר לה לשון המועיל לקידושין, ולא יחשבו כן, ותלך ותינשא לאחר באיסור החמור דאשת איש [כן ביאר במהרש"א את דברי התוס'].

תסב. ואף שאין כוונתו לקדשה, וקידושין לא חלים בלא דעתו, ביאר ר' אלחנן (קוב"ש אות לג) דלא איכפת לן שאין דעתו לזה, שהוא דברים שבלב ואינם דברים.

תסג. ועל פי' ר' עזריאל, יש ג' קושיות, ב' מבוארים בתוס', והקו' הג' בתוס' הרא"ש. קושיה א'. מה החשש בגירושין, מה בכך שיחשבו שאינה מגורשת, ומה שממשיך לחיות איתה, אין בו איסור דאורייתא. ותי' התוס', א. שאיכא למיחש לכהן, ובארנו שאף אם אינו כהן, אולי אח"כ הוא ימות ותנשא לכהן, ויש פה איסור דאורייתא של גרושה לכהן. אך התקשו בזה התוס',

ביאור מיוחד של הט"ז בסוגיית הגמ'

תסד. הט"ז (סי' קלו ס"ק א) ביאר הסוגיא באופן חדש, וכתב ע"ז "ומשמיא אנהירינין לעייני בפ"י זה". שדקדק כאן בגמ' ד' הערות. א. מהו הלשון שנחלקו בו ר' יוסי ור' יהודה, אם דיו או שצריך לפרש, היה להם לחלוק בנוסח הרגיל, ר' יוסי אומר מקודשת ר' יהודה אומר אינה מקודשת' ונתבאר בביהמ"ד, שאף שיש גם גירושין, היה צ"ל, היה מדבר עם האשה על עסקי קידושה וכו', היינו בקידושין לחוד, ולסיים 'וכן בגירושין'. ב. מהו הלשון 'טיב גיטין וקידושין' [רש"י פי' הלכות, אך מדוע השתמשו בלשון 'טיב']. ג. מה הספק אם צריך לידע גם האי דינא דהלכה כר' יוסי, מדוע לא נורש"י ותוס' שפי' שהסתפק אם שכיחא או לא, קצת דוחק. ד. מה עונה לו 'אין הכי נמי', היה צ"ל 'אין' לחוד, שמסתפק אם גם דין זה צריך לידע, ויענה לו שכן.

והידש הט"ז חידוש עצום [ואין המשמעות כן כלל בראשונים ובאחרונים, אך בלא"ה אין זה נפק"מ להלכה, שהרי אנו פוסקים כר' יוסי], שאף ר' יהודה

מודה שבדיעבד מקודשת ומגורשת, וכל מחלוקתם הוא רק לכתחילה, אם צריך לפרש או לא.

ובזה מיושב כל הד' דקדוקים וכמו שנבאר. א. ניחא מאוד לישנא דר' יוסי 'דיו' שאף לכתחילה אינו צריך לפרש, אך לר' יהודה אכן לכתחילה צריך לפרש. ב. לשון 'טיב גיטין וקידושין' שאכן ענין זה אם צריך להדר ולפרש הוא רק 'טיב' ולא עיקר ההלכה. ג. אין כאן ספק אם צריך לידע אף זו ההלכה, אלא הוא בדרך תימה, שמלשון טיב נראה שלזה כוונתו שצריך לדעת אף הלכה זו שאין ענין לכתחילה לפרש, ותמה בזה רב יימר, האם אכן זה כוונת הדקדוק, הרי זה חידוש גדול. ד. והשיב לו 'אין הכי נמי'. שזה כוונת המימרא לומר 'טיב' שאף זה צריך לדעת.

וכאמור דבריו מיוחדים מאוד, ואין המשמעות כן בראשונים ובאחרונים, ובפרט התוספתא שהבאנו מקודם בשם הרשב"א להדיא נחלקו בלשון מקודשת ואינה מקודשת, הרי שלר' יהודה אף בדיעבד אינה מקודשת, אך כבר כתב הט"ז "ומשמיא אנהירינין לעייני בפ"י זה".



דף ו:

בלשונות גירושין ושחרור

שלמה אלא בעלות הארון מעכבת בה לישאר שפחה, ולכן נחשב שאסורה מחמתו].

ב. המגיה בתוס' רא"ש, ביאר כוונת רש"י, דצריך להוסיף בה היתר, ובגירושין כוונתו, שעד היום הייתה מותרת רק לו, ועכשיו לכולם, וגם בשפחה צריך להתפרש שמלבד מה שהייתה מותרת לעבדים מותרת גם לב"ח, וזה אינו, שנאסרת לעבדים.

והוספנו בזה הסבר, שמהות לשון הרי את מותרת, שעושה בה 'היתר', ובגירושין אף שלא מתיר אותה לכולם, מ"מ הוא מעשה היתר, שהתירה לכל מי שהייתה אסורה בשבילו, משא"כ בשחרור, אין זה מעשה 'היתר' שמנגד עכשיו אסורה לעבדים [והוספנו לבאר, שאפשר שגם כיום נשואה לעבד, וקשה עליה מאוד שתהיה אסורה לו]. ולסיכום: להבנת התוס' הרא"ש ברש"י אין שייך 'הרי את מותרת לכל אדם', ולמגיה שם הוא מצד הרי את מותרת דאין המעשה פה 'מעשה היתר'.

ג. התוס' רא"ש תירץ, שבלשון הגט צריך להיות עיקר המעשה שהוא עושה, ובשחרור הופך אותה לב"ח, ובגירושין מתירה לכל אדם, ומה שבפועל נהית מותרת לבני חורין, הוא תוצאה מהפעולה, ולכן אין זה לשון שחרור.

אמר לה לאשתו הרי את בת חורין.

תסה. כבר נתבאר מש"כ רש"י ד'אמר' הכוונה 'כתב' שכתב לה לשון זה בגט. ולשון בת חורין פשוט שאינו מועיל לגירושין, דאין בזה כלל משמעות גירושין, שגם עתה היא בת חורין, וכ"כ התור"י הזקן.

לשחרר האשה בלשון הרי את מותרת לכל אדם

תסו. אמר לה לשפחתו הרי את מותרת לכל אדם. הראשונים התקשו, שבפועל היא מותרת מחמת השחרור לבני חורין, ומדוע לא יועיל בשחרור. ובסייעתא דשמיא נתבאר ד' תירוצים.

א. רש"י תירץ, דאין זה היתר לכל אדם, שהרי היא אסורה לעבדים. ואף שגם בגירושין אסורה לקרובתיה, כתב רש"י "שמתירה לכל מי שהיתה אסורה לו על ידו". ובתוס' הרא"ש נראה שפי' כוונת רש"י שאין זה היתר 'לכל אדם', והקשה, שאף בשפחה נאמר כן, שמתירה לכל מי שהייתה אסורה מחמת שפחותה והיינו בני חורין [והקשו בביהמ"ד, שהרי אין איסורה דווקא מצד שפחותה, שאף קודם לכן בעודה גויה הייתה אסורה, ובארנו שכשנקנית לשפחה טובלת והוי גירות לחצאין, ובעצם צריכה להיות גירות

ד. התור"י הזקן תירץ, שאינה מתירה לב"ח, שטעונה קודם טבילה, ובארנו שרש"י סובר שזה כן נחשב 'היתר' שמה שהייתה אסורה בגללו הותר, ולא נשאר לה אלא טבילה.

הרי את מותרת, בחצי שפחה חצי ב"ח

תסז. הגרעק"א הסתפק בחצי שפחה חצי ב"ח, שאסורה לכולם, אם מועיל בה לשון הרי את מותרת לכל אדם, שיש כאן היתר גמור. וספיקו לפי רש"י, אך לביאור התוס' הרא"ש והתור"י הזקן, אין זה מוסיף, דהוא רק תוצאה מהשחרור, וזקוקה לטבילה. ולא ביאר שם מה הצד שלא יועיל, וכנראה הוא מצד שלא חלקו חכמים בלשונתם, ואם על הרוב לא מועיל, אף כאן לא מועיל.

ומה עבד דקני ליה גופיה וכו'

תסח. ומה עבד כנעני דקני ליה גופיה וכו', אשה דלא קני ליה גופא לא כ"ש. בארנו, שבעבד יש פה שני קנינים שלמים, א. קנין גוף, ב. קנין איסור, ולכן יש יותר סברא לחשוב שכשאומר לו הרי אתה לעצמך, כוונתו רק לקנין אחד, שהוא קנין גוף, משא"כ באשה שאין גופה קנוי, אלא הוא קנין אישות, שכלול בתוכו גם זכות מעשה ידיים, ובזה פחות מסתבר שכוונתו רק לחלק מהקנין, ואם בעבד זה לגמרי כ"ש באשה. [אולם אפשר שבתוס' ד"ה אשה, מבואר שאינו מצד זה הפשט, שרצו לומר ק"ו גם ללשון הרי את ב"ח, ושם לא שייך סברא זו, של שני קנינים או חצי קנין, ויש לעיין בזה].

אין לי עסק בך

העבד, הרי הוא שלו, ולכן צריך ליתן לו גט שחרור, אך זה אינו, שהוא לא קונה את העבד בחזרה, אלא פודה אותו, שזה הנקרא 'דין עבד כנעני', שהוא משתחרר בכסף, ואיך שייך שיפדה עצמו בכסף, הרי מה שקנה עבד קנה רבו, ואין הכסף שלו, אלא שאדם אחר נותן עבורו את הכסף, ואינו נקנה לו, אלא הוא יוצא לחירות. וא"כ היה מקום לשאול, מדוע צריך לתת גט, הרי הוא כבר נפדה ויצא לחירות [וכמו כן, איך יכול לתת, הרי אינו שלו]. ותירץ רש"י שאין הגוי יכול לקנות עבד כנעני, וכל מה שמכר לגוי הוא שיעבוד בעלמא, ועדיין גופו קנוי לראשון, וצריך ליתן לו גט שחרור.

תסט. א"ל ר"נ לרב אשי ואמרי לה רב חנין מחוזאה לרב אשי. רב נחמן היה הרבה קודם רב אשי, וכתב היעב"ץ שהוא רב נחמן אחר, שיש ר"נ בר יצחק, ויש ר"נ בר יעקב, ויש ר"נ בר חסדא, וכולם היו קודם, וזה ר"נ רביעי. והרש"ש כתב שבגיטין הגירסה 'רב חנין ואמרי לה רב חנין מחוזאה'.

ביאור רד"ה וצריך

תע. רד"ה וצריך גט שחרור, להתירו בבת חורין, משום דעובד כוכבים גופו לא קני דכתיב וכו'. בארנו, שדברי רש"י צריכים הסבר, שכיון שפודה את

תוד"ה כשתברח וכו' - אם משחררו עבשיו, או כשיברח, ולמי מוסר השטר

תעא. כלומר מן העובד כוכבים וכו'. כתבו דאין כוונתו לשחררו מיד [ולפ"ז נגרוס כשתברח ממנין דזה רע לעבד, שנהיה ישראל גמור ויתקשה לקיים המצוות בבית הגוי, אלא משחררו כשיברח מהגוי. והתקשו בביהמ"ד, ומה בכך שרע הוא לו, ויתבאר בסמוך.

תעב. דכתב ליה כשתברח ממנו אין לי עסק בך. הקשה המקנה, דלקמן (דף כג) מבואר, דבעצם יש קושי במה שהעבד מקבל גיטו מיד רבו, כיון שיד העבד כיד רבו, וכל מה שקנה העבד קנה רבו, ולא שייך שיזכה העבד מהאדון, אלא שאנו אומרים שגיטו וידו באין כאחת. והביאור בזה, שכיון שאם יזכה בגט אז יהיה לו יד, שהוא משתחרר, אז אנו רואים זאת שהן באין כאחת. אך כאן שאינו משחררו מיד, אלא רק כשתברח ממנו, אז אין את הסברה של באין כאחת, ולא זכה בגט [וטענו בביהמ"ד שאולי גם הזכיה היא כשהוא בורח, אך לא נראה כן, שלא תמיד שייך שיחול אז הזכיה, מכמה טעמים].

ותי' שבהכרח, שמזכה לו על ידי אחר, ואז לא צריך להגיע לסברא של גיטו וידו באין כאחת, ודייק דכן דעת התוס', שכתבו שאינו משחררו מיד, שרע הוא לעבד, ומה בכך שרע לו, [וכמו שהקשנו מקודם], ולמה שתירץ שמזכה לו ע"י אחר, ניחא, שאינו יכול לזכות לו אלא אם הוא זכות, אך לא כשהוא חובה.

תעג. אך בריטב"א מבואר כאן באופן אחר, שהתקשה [אינו מקשה כן להדיא, אך נראה שכן כוונתו] שדברי רשב"ג פלא, שאומר שאף שצריך גט שחרור, אם כתב אוננו א"צ גט שחרור, פשיטא, ובעצם אנו אומרים שאם כתב גט שחרור אינו צריך עוד שחרור, ואין לזה הבנה [ולא נראה שבא לומר שזה לשון שחרור, שא"כ יכתוב זאת במשנה של לשונות גט].

וביאר הריטב"א, שכך הייתה דרכם במכירת עבדים, לכתוב לעבד שאין לו עסק בו, והוא שייך לשני, והוא חלק מלשון המכר [והיה נכתב בשטר המכר, ומדובר כאן שהגיע אח"כ ליד העבד, או שכתב כן בנפרד לעבד], וגורס 'לכשתברח ממני' ותברח לאו דווקא, אלא כשתעזוב אותי לילך לאדון השני, אין לי יותר עסק בך, וזה מה שחידש רשב"ג שלשון זה הנהוגה לכותבה במכר, משמש כגט שחרור, וא"צ גט נוסף.

וזה לא כהתוס' והמקנה, שבאמת משחררו מיד, והוא ע"י העבד עצמו, וגיטו וידו באין כאחת, ואין בכך כלום שרע לעבד, דאין האדון עסוק לתקן את העבד.

בגירושין אם מועיל אין לי עסק בך, ואם יש פסול שלא ישלח האדון את עצמו

תעד. אמר לעבדו אין לי עסק בך מאי. הקשה הפנ"י דוודאי בגירושין אינו טוב, שמשמעות הלשון שמשלח את עצמו, שאין לו עסק באשתו, וזה כלשון 'איני אישך' שאינה מגורשת

ביכורי

דף ו:

החכמה

קנט

דכתיב ושלח את אשתו ולא שישלח את עצמו, והרי כל דיני שחרור נלמדים בגז"ש מגט אשה, ואף כאן צריך להיות פסול מצד שהאדון משלח עצמו מהעבד.

ותי' שדווקא באיש ואשה, שמשועבדים זה לזה, וכשמשלח את עצמו, הרי הוא כאומר שמהיום אני משועבד לך, וזה באמת שילוח עצמו, אך באדון שאינו משועבד כלל לעבד, גם כשמסלק עצמו, אין לזה משמעות, אלא שהעבד מסתלק ממנו שאינו משועבד לו עוד. ומבואר בדבריו חידוש גדול, שבעבד לא יהיה חסרון של שילוח עצמו, ויכול לכתוב לו ג"כ אני אדונך וכדו'.

תעה. ומה דפשיטא ליה שלשון אין לי עסק בך, אינו מועיל באשה, אכן כך מבואר כאן ברשב"א בשם הראב"ד. אולם בתור"י הזקן כותב כאן להדיא, שהוא לשון טוב לגירושין. ולדבריו בהכרח אינו לשון שילוח עצמו, ואין

ראיה לחידוש של הפנ"י, ואולי גם בשחרור אין האדון יכול לשלח את עצמו.

[והנה הראשונים הקשו, דבכתובות מבואר שהאומר על שדה אין לי עסק בך לא אמר כלום, ולמה בעבד זה מועיל. ותי' בשני דרכים. א. בתוס' בכתובות (פג. ד"ה ואין לי) וברשב"א כאן, תירצו, שאין לי עסק בך, משמעותו שתהיה לעצמך, ואכן זהו לשון מעולה לשחרור, שזוכה העבד בעצמו, אך בשדה אין לזה שום משמעות. ב. הרמב"ן והריטב"א כאן, תירצו שהלשון מתפרש כ'סילוק' שמסלק עצמו מהשדה או העבד, ועבד מיד זוכה בעצמו, וזה לא שייך בשדה.

ולכאו' זהו המחלוקת אם מועיל הלשון בגט אשה, שלתוס' והרשב"א, הוא מתפרש הרי עתה לעצמך, וזה שילוח האשה והעבד ממנו, והוא לשון טוב, אך לרמב"ן ולריטב"א הוא המסתלק מהעבד, ואינו לשון טובה לגירושין].

המקדש במלוה

הקדמה לסוגית מקדש במלוה

תעו. סוגיא זו דמקדש במלוה שנויה בהרחבה לקמן (דף מז.) וכתב שם התור"י ד' שטיקער הסוגיא היא שם, וכאן בא אביי לחדש דין הנאת מלוה, שאף שא"א לקדש במלוה, בהנאת מלוה מקודשת. ובזה ניחא מה חידש אביי, הרי הקדימו כבר רב, שא"א לקדש במלוה, אלא חידושו הוא הנאת מלוה.

תעז. ומהות הנידון בקידושין במלוה הוא, שיש לכאו' ג' סוגי נתינות בין אדם לחבירו, א. פקדון. ב. מתנה. ג. מלוה. פקדון - אין רשות למקבל להוציאו, והוא תמיד ברשות הבעלים, ובזה פשוט שאם הפקיד האיש אצל האשה מעות וכדו', יכול לומר לה שתזכה בהן לקידושיה, ותהיה מקודשת, שהפקדון תמיד ברשותו. וכמו"כ אם

נתן לה לפני כן מתנה, פשוט שא"א לקדשה בזה, שהוא כבר שלה, ואינו נותן לה כלום. אך יש משהו באמצע, וזה מלוה, שאינו פקדון אלא אדרבא מוציאה אותו לצרכיה, אך גם אינו מתנה, שגם כשהיא מוציאה עדיין יש למלוה איזה זכות ממון עליה^ח, וזה הנידון אם יכול לקדשה בזה או לא, וכמו שיתבאר בסייעתא דשמיא.

עוד מבואר שם בגמ' (מז:): דכל הנידון כשמקדשה בחוב שלה, שהיא חייבת לו, אך כשמקדשה בשט"ח דאחרים מקודשת [אלא א"כ לא סמכה דעתה, דיכול למחול, וכדין מוכר שט"ח לאחרים שיכול המוכר למחול, כמבואר שם בסוגיא] וכמו שיתבאר להלן בעז"ה.

מלוה להוצאה ניתנה

תעט. וכתב שם רש"י. "אינה מקודשת. אפי' ישנה בעין: להוצאה ניתנה. הלזה רשאי להוציאה בהוצאה, ואינו חייב להעמידה בעיסקא שתהא מצויה בכל עת שיתבענו, וכיון דלהוצאה ניתנה הויא לה כי דידה ולא יהיב לה מידי". מבואר ברש"י שלצד שלא להוצאה ניתנה, יתחייב הלזה להעמידה בעיסקא באופן שיהיה מצוי להחזירה תמיד למלוה. וזה פלא כמו שהעיר שם התוריד שדבר זה רחוק מן הדעת, שכל מטרת ההלוואה הוא להוציאה לצרכיו וכשמגיע זמן פרעון נותן לו כסף אחר תמורתו.

ע"כ פי' התוריד, שזה וודאי שכשהוציאה כבר את ההלוואה, אין במה לקדשה, שאין הכסף אצלה. והנידון כאן, כשעדיין לא הוציאה את המעות, ולצד שלא להוצאה ניתנה, אנו אומרים שרק כשמוציאה את הכסף הוא

תעח. וכיון שיש משמעות בדברי הגמ' שם, נעתיק מעט ממה שנוגע לסוגיין. "אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת, מלוה להוצאה ניתנה. נימא כתנאי, המקדש במלוה אינה מקודשת ויש אומרים מקודשת, מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר מלוה להוצאה ניתנה ומר סבר מלוה לאו להוצאה ניתנה. ותסברא, אימא סיפא, ושויים במכר שזה קנה, אי אמרת מלוה להוצאה ניתנה במאי קני, אמר רב נחמן הונא חברין מוקים לה במילי אוחרי והכא במאי עסקינן" וכו'. דדעת רב דא"א לקדש במלוה משום להוצאה ניתנה, ובתחילה רצתה הגמ' לומר שתליא במחלוקת תנאים אם להוצאה או לא, ודחי שסברא זו דלהוצאה היא סברא מוחלטת ואין סיבה לחלק בין קידושין למכר, ולכן מוקי לברייתא באופן אחר.



ח. אפשר שהביאור בזה, שבכל מעות, יש את גוף הכסף, ויש את הערך הממוני שטמון בו, וגם אם כרגע הכסף לא אצלי, אך יש לי שווי ממון כך וכך. ובדרך כלל השוויות הממוניות תלויה במעות עצמם, ומי שבעלים על המעות, הוא גם בעלים על הערך והשוויות שבו. ואילו במלוה נותן ללוה את גוף המעות, ולכן מוציא זאת לצרכיו, אך השוויות הממוניות של המעות עדיין נשאר בבעלות המלוה. וזה הנידון אם אפשר לקדש בו או לא. ויתבאר להלן אם מקדשה במעות עצמם, או בחוב – היינו בשוויות הממוניות.

עובר לרשותה, ועד אז הכסף של המלוה, וכל מה שיש לה הוא רק זכות להוציאם, ולכן לצד זה אם הכסף בעין יכול לקדשה בזה, דהוא בדיוק כמו בפקדון שהכסף של הבעל, ורק נמצא בינתיים אצל האשה.

ונראה ברור שאף רש"י מודה בזה, שכן הוא שלמ"ד להוצאה ניתנה, אז גם כשהכסף בעין, וכמ"ש בעצמו להדיא, רק הוסיף שלצד של לאו להוצאה ניתנה, אף מחוייב להעמידה בעיסקא.

תפ. ובארנו שלכאור' זהו כוונת רש"י דאינה מקודשת דגמרינן קיחה קיחה משדה עפרון, והוסיף דמלוה להוצאה ניתנה, והוא לכאור' ב' טעמים, ע"כ בארנו שתחילה כיון למקום שאין הכסף בעין, ולא יהיב לה מידי, ואף במקום שהכסף בעין אינה מקודשת דמלוה להוצאה ניתנה.

כשמקדשה במלוה, ג' דרכים במה מקדשה

תפא. והנה כשמקדשה במלוה, יש ג' אפשרויות במה הוא מקדשה. א. בגוף המעות, וכאומר לה - אותם מעות שהבאתי לך אתמול, יהיה לך עתה לקידושין, ואינה מקדושת, דמעות אלו כבר שלה הן, וכאילו הביא לה מתנה, דמלוה להוצאה ניתנה, אלא חייבת לו אחרים בתמורה. ב. בחוב עצמו - שאמנם באמת אינו כפקדון, ואין המעות שלו, אך יש לו עליה חוב, ויכול ליתן לה זה החוב, והוא בעצם שמוחל לה על החוב בשביל הקידושין, ולכאור' ע"ז לא

שייך סברת מלוה להוצאה ניתנה, דזה מתייחס לכסף עצמו, שאנו אומרים שאין לו כלום אצלה, אך החוב בוודאי הוא דבר קיים, וצריך לדעת מדוע לא תתקדש בזה. ויתבאר להלן. ג. הנאת מחילת מלוה - שאם מחשיבה זאת ההנאה לשו"פ, הרי הוא כאומרת לו רקוד לפני או שחוק לפני, שמקודשת בה היא הנאה, ובזה וודאי מקודשת, וכמבואר כאן ברש"י (ד"ה לא צריכא). וא"כ סוגיין דמקדש במלוה, או באחד משני האופנים, או שמקדשה במעות עצמם, או בחוב. ומעתה נבוא בעז"ה לבאר הסוגיא כאן.

קידושין במחילת החוב - דעת הפנ"י שאפשר לקדשה בזה

תפב. כתב רש"י "המקדש במלוה. דאמר התקדשי לי במלוה שהלוייתך: אינה מקודשת. דקיחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין, ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו". ולומד הפני יהושע, שמקדשה במלוה שהלוייתך, היינו בגוף המעות שנתן לה מקודם בהלוואה, וכיון שהן שלה אינה כקיחה דשדה עפרון ולכך אינה מקודשת.

והתקשה הפנ"י, מדוע אינה מקודשת בעצם המלוה, שמוחל לה החוב עבור הקידושין, וע"ז אין את הסברא של מלוה להוצאה ניתנה. וא"א לומר שחוב אינו דבר שניתן לקדש בו, שהרי מבואר שם בגמ' דיכול לקדשה בחוב דאחרים, אז מדוע לא יוכל

לקדשה בעצם החוב. ותי' הפנ"י, דאה"נ אפשר לקדש בו, אלא שבסתמא אמדינן דעתם כשאומר לה התקדשי לי במלוה שהוליתך, שדעתם על גוף המעות, והן כבר שלה, ואם באמת יאמר להדיא שמקדשה במחילת החוב תהיה מקודשת.

תפג. אך הקשה ע"ז, ממה דרצתה הגמ' לפרש הנאת מלוה שמקדשה בזו החמישי שהתחייבה לו עבור הריבית, והקשתה הגמ' דהיינו מלוה, ומקדש במלוה אינה מקודשת, והלא זו זה מעולם לא קיבלה זאת ממנו, שכל ההתחייבות באה מכח הריבית, ופה אין אפשרות לבאר אלא שמקדשה במחילת החוב, ולמה לא תהיה מקודשת, ועיי"ש במה שביאר שם לפי דרכו. ובאמת לפי דרכו הוא קושיה עצומה, ומה שתי' שם הוא קצת דוחק.

רש"י בכתובות - א"א לקדש במחילת החוב

תפד. והנראה בזה, שבאמת בגוף דבריו שחידש שאה"נ אפשר לקדשה במחילת החוב. ברש"י בכתובות (עד. ד"ה במלוה) כתב להדיא לא כך, וז"ל "במלוה. שמחל לה מלוה שחייבת לו ואמרינן בקידושין, שאינה מקודשת דמשום דבשעה שלוותה ניתנה להוצאה וברשותה קיימא והשתא לאו מידי יהיב לה". הרי פירש להדיא דמקדש במלוה, הוא במחילת החוב, ואינה מקודשת. ובתוס' שם (ד"ה המקדש) חולקים והעמידו שאכן מקדשה במעות עצמם [מדבריהם שם נראה שמודים שא"א לקדשה

במחילה, אלא דבאופן זה נחשב שמקדשה בהנאת המחילה שמקודשת], הרי להדיא דלא כפני יהושע. אך א"כ צריך ליישב, מה השייכות בזה למלוה להוצאה ניתנה, החוב עומד וקיים.

בטעם שהוצרך רש"י לסברא של קיחה קיחה משדה עפרון

תפה. וכדי ליישב את הדברים, הוספנו מה שיש לכאו' לדקדק בדברי רש"י. שלא הסתפק בסברת מלוה להוצאה ניתנה, אלא הוסיף גם את זה דדרשינן קיחה קיחה משדה עפרון, ויש בזה כמה קושיות. א. מדוע באמת הוצרך לזה, ואילו הגמ' לקמן הסתפקה בזה שלהוצאה ניתנה. ב. וכי למ"ד דלא יליף קיחה קיחה משדה עפרון, אלא לומד קידושי כסף מוצאה חנם [וכמו שנתבאר לעיל ד: בשם הפני יהושע שהוא מחלוקת], יסבור שאפשר לקדש במלוה, וזה וודאי לא יתכן, שרב הוא הסובר לעיל שלומדים מוצאה חנם, והוא עצמו אומר לקמן דאינה מקודשת במלוה. ג. דסברא זו של קיחה קיחה משדה עפרון, שייכת רק בקידושין, ואילו במכר לכאו' אפשר למכור במלוה, אך בגמ' לקמן מבואר להדיא לא כן, וכמו שהזכרנו לעיל אות תעח קו' הגמ' שאם להוצאה ניתנה אין סיבה לחלק בין קידושין למכירה.

תפו. העולה בידינו כמה וכמה קו' חזקות, א. הוכחנו מרש"י בכתובות, שא"א לקדש במחילה, וצריך טעם מדוע, הרי בזה אין סברת להוצאה ניתנה. ב. מדוע הוצרך רש"י להוסיף את

ישוב דעת הרמב"ם שאפשר למכור בחוב

תפח. וכמו כן מה שאמרו שם שאף במכר לא מועיל, הוא רק בכסף ההלוואה, שלהוצאה ניתנה והן של הלואה, אך אם ירצה לקנות במחילת החוב אפשר שאכן מועיל. ובזה יישב הגרנ"ט את הפלא בדברי הרמב"ם (מכירה ז ד) שכתב שאפשר לקנות קרקע בחוב, והשיג עליו הראב"ד, דהגמ' להדיא השוותה קידושין למכר שבשניהם לא מועיל כיון שלהוצאה ניתנה, ואיך פסק שבמכר זה מועיל [שלא כבקידושין שפסק בפרק ה מהלכות אישות הלכה יג שלא מועיל במלוה]. וכבר עמדו כל הנושאי כלים שם ליישב דברי הרמב"ם התמוהים.

אך למה שנתבאר יישב הגרנ"ט באופן נפלא, שאכן בכסף עצמו לא שייך למכור גם במלוה, כי זה איננו שלהוצאה ניתנה, ודברי הרמב"ם הוא רק כשעושה כן בחוב, שמוחל לו עבור המכירה. ונראה להוסיף שדברי הגרנ"ט מדוייקים מאוד בלשון הרמב"ם, שלגבי קידושין כתב "המקדש במלוה וכו'", כיצד כגון שהיה לו אצלה חוב דינר ואמר לה הרי את מקודשת לי בדינר שיש לי בידך אינה מקודשת, מפני שהמלוה להוצאה ניתנה וכו'. שלהדיא העמיד סברת להוצאה ניתנה כמשקדשה בדינר שיש לי בידך. ולעומת זאת בהלכות מכירה שם כתב "לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו אין אחד מהן יכול לחזור בו" שמכר לו בחוב, ולא במעות שיש לו בידו.

הלימוד קיחה קיחה משדה עפרון. ג. והרי לימוד זה שייך רק בקידושין, ולקמן מבואר שאף מכר א"א לקנות במלוה. ד. אפשר להוסיף את שאלת התורי"ד, מה חידש אביי במקדש במלוה, הרי רב כבר השמיע זאת, ושם היא עיקר הסוגיא.

ביאור הגרנ"ט שהסוגיא מחדשת שא"א לקדשה במחילת החוב, ומטעם הלימוד משדה עפרון

תפז. ומכח כל אלו הקו' למדנו בדרכו של הגרנ"ט (סי' ק) שביאר ששני הסוגיות אינם מדברים בענין אחד, אלא משלימים זה את זה. לקמן בדף מז הוא בא לקדשה בכסף עצמו שהביא לה בהלוואה, ובזה לא מקודשת כיון שלהוצאה ניתנה, והרי הכסף כבר שלה ולא נתן לה כלום. ובזה אין סברא לחלק בין קידושין למלוה, שאין פה שום נתינת כסף. אך עדיין ניתן אולי לקדשה בחוב עצמו, היינו שמוחל לה כדי שתתקדש לו, וזה בא להוסיף כאן אביי בסוגיין, שאף בחוב לא שייך לקדשה, והטעם בזה דגמרינן קיחה קיחה משדה עפרון, וחוב אינו דומה לקיחה דשדה עפרון.

ובאמת טעם זה הוא רק למאן דיליף משדה עפרון, ואילו לרב הלומד מויצאה חנם, אכן יתכן שאפשר לקדשה במחילת החוב, וכל דבריו שם הם רק כשמקדשה במעות עצמם [כאמור לדעת הפנ"י לעיל ברש"י שהוא אכן מחלוקת, אך בלא"ה אין בזה נפק"מ להלכה, דהגמ' כן דרשה מקיחה קיחה, דעשתה מזה צריכותא].

לפי דבריו, רש"י בא לבאר מדוע לא נקנה בכסף המלוה, ובמחילת החוב

תפס. ולעיל באות תפ כתבנו לבאר דברי רש"י שבתחילה כתב שא"א לקדש במלוה שלא נתן לה מיד, והוסיף את הענין דלהוצאה ניתנה שגם כשהכסף בעין לא מועיל, וכסברת התור"י לקמן. אך לנתבאר בדרכו של הגרנ"ט, אפשר שכוונת רש"י לבאר על שני חלקים אלו, שבתחילה ביאר שא"א לקדש במחילת החוב [שזה חידושו של אב"י כאן בסוגיין, וכמו שרש"י בכתובות כותב להדיא שמקדשה במחילה] וזה מטעם שלומדים קיחה קיחה משדה עפרון [ולהלן אות תצא - תצו נבאר את ביאור הלימוד והסברא בזה] ואח"כ הוסיף שאף אם ירצה לקדשה במעות עצמם [וע"ז לא שייך הסברא של הלימוד משדה עפרון, שכאן הוא משהו ממשי] לא מועיל דלהוצאה ניתנה, ואין כאן שום דמים.

אבן האזל - בחילוק בין כסף מכירה לכסף קידושין

תצ. ובנותן טעם להביא את סברתו של האבן האזל (הלכות מכירה שם) בביאור הסברא של הרמב"ם לחלק בין קידושין למכירה. שידוע מה שחלקו הסמ"ע והט"ז בגדר קנין כסף, והרמב"ם סובר כדעת הסמ"ע שהוא כסף שוויות, שהקנין נעשה עבור השווי שקיבל, וכמו שבארנו מהגרש"ש שהוא מדין 'כסף החוזר' שבקבלתו את הכסף מתחייב בתמורה, והם מסכמים שהתמורה יהיה הדבר שרוצים לקנות, וכיון שכך, אין סיבה לחלק בין כסף

לחוב, שבשניהם מתחייב להביא לו את שוויו, ומקנה תמורתו את השדה. אבל בקידושין אינו מדין שוויות, שהרי אין לאשה שווי [וכבר נתבאר מזה בארוכה כמה פעמים] ושם בהכרח הוא כהט"ז 'כסף קנין' שעצם נתינת הכסף קונה את האשה, וזה לומדים משדה עפרון שצריך להיות דווקא כסף ולא חוב, וכמו שיתבאר הסברא להלן.

קידושין במחילת חוב

תצא. אלא שעלינו לבאר מדוע באמת א"א לקדש במחילת החוב, ומה שנא מקידושה בחוב של אחרים שנחשב לכסף קידושין, כמבואר להלן בגמ'.

ובאמת כבר התקשו בזה התוס' לקמן (מז: ד"ה לעולם) ותירצו "וי"ל דודאי מלוה דידה שקנאתו כבר ואינו נותן לה שום דבר חדש, שהרי אותם המעות היו שלה קודם הקידושין, דין הוא דאינה מקודשת, אבל כשנתן לה המלוה דאחרים, נותן לה דבר חדש שלא היה בידה קודם, אמר דמקודשת דנהי דאין המלוה בעין מ"מ זכות הוא לו כאילו היה בעין". ולדברי הפנ"י הנ"ל שאפשר לקדשה בחוב, דברי התוס' מתבארים ע"פ דרכו שבאר ברש"י. שכמקדשה בחוב שלה, מסתמא כוונתם על הכסף עצמו, ולא נותן לה שום דבר חדש, שהכסף כבר שלה מלפני זה. אך כשמקדש בחוב של אחרים, לא היה שום נתינת מעות לפני כן, ובהכרח מקדשה בעצם החוב, ונותן לה דבר חדש, ולכך הוי קידושין.

ביאור התוס', כהרשב"א שצריכה לקבל בפועל משהו חדש

תצב. אך באמת ניתן לבאר דבריהם באופן אחר, והוא ע"פ דרכו של הרשב"א שתי' ג"כ כמו התוס' אך מלשוננו שם נראה ענין אחר וז"ל "אף על גב דאף היא ניתנה להוצאה אצל האחרים [כשמקדשה בחוב דאחרים] מ"מ כיון שהוא מוציא השעבוד מרשותו ומכניסו לרשותה, הו"ל כנותן פרוטה מידו לידה, ולא דמי למלוה שעמה דאז אינו מכניס לרשותה דבר מחודש ששעבודה בידה היה" וכו'. והוסיף שם עוד דבקידושין בעינן תרתי, שיצא בפועל משהו מרשותו [ובארנו זה לעיל ה. בדבריו על רש"י דאין פודין הקדשות בשטר], ושיכנס בפועל משהו לרשותה.

ונראה סברתו שאמנם אפשר לקדש בחוב, אך זה רק כשנותן לה חוב של משהו אחר, שאז קיבלה בפועל משהו חדש, אך כשנותן לה חוב שלה, אינו נותן לה כלום, שלא התווסף לה ברשות ממון שלה שום ממון נוסף, אלא רק סילק ומחל את חובו, וזה לא מועיל כי צריכה בפועל להכניס משהו חדש לרשותה.

ר' אלחנן - מחילת החוב דמיא למבריח ארי שלא נותן לה כלום

תצג. וסברא זו כבר ביאר ר' אלחנן (קוב"ש אות לד) את דברי רש"י בכתובות שא"א לקדש במחילת החוב, שאינו אלא מבריח ארי מנכסי חבירו,

שלא חשיב שנתן לו הנאה, אלא רק סילק את המזיק מצאנו, וכדעת חנן שקיי"ל כוותיה, שהפורע חובו של חבירו אינו יכול לתבוע אותו כלום, שלא הוסיף לו בממונו, אלא רק סילק את הארי שבא להזיקו, והארי הוא הבע"ח שרוצה לקחת ממנו [כמובן ע"פ דין] את הממון שחייב לו. וכן ביאר הקה"י (סי' כא) שלא נתן לה כלום, אלא רק סילק עצמו ממנה, ולכן לא שייך לקדשה במחילת החוב, משא"כ כשנותן לה חוב של משהו אחר, נותן לה משהו חדש, ומשליט אותה על החוב שחבירו חייב לו, ולכך הרי היא מקודשת.

תצד. ואפשר שזה כוונת רש"י שא"א לקדש בחוב, דאנו למדים קיחה קיחה משדה עפרון, דכמו בקיחת הכסף דעפרון נכנס בפועל משהו חדש לרשותו, אף בקידושין צריך להיות כן, ולכן א"א לקדשה במחילת החוב שלה.

הר"ן - חוב אינו ככסף ושוי"כ וא"א לקדש בו, ובחוב דאחרים מקדשה בהנאה

תצה. ובאופן נוסף בארנו את דברי רש"י, ע"פ דרכם של הר"ן והרמב"ן, כמו שביאר זאת בקצוה"ח (סי' ריא ס"ק ה). שהר"ן (כ. בדפי הרי"ף) תירץ קו' התוס' מ"ש חוב דאחרים מחוב דידה באופן אחר. שבחוב דאחרים האומדנא שמתכוון לקדשה בהנאה שמביא לה את החוב [ודמיא קצת להנאת מחילת מלוה] משא"כ בחוב שהיא

חייבת לו, מסתמא מתכוון לקדשה בעצם ההלואה ולא בהנאה, וזה לא מועיל כי מלוה להוצאה ניתנה. ולמד הקצוה"ח שדעת הר"ן שבחוב עצמו א"א לקדש אפי' במלוה דאחרים, כי אינו כסף ולא שו"כ, אלא רק זכות מסויימת שחייב לו כסף, וכל הנידון פה זה או בכסף עצמו, או בהנאה שמביא לה את החוב, ובחוב דאחרים כוונתו על ההנאה. ולומד שם הקצות דזהו ג"כ דעת הרמב"ן במלחמות (בבא קמא תחילת פרק ד) דא"א להקדיש מלוה, מפני שהוא דבר שלא בא לעולם, שלומד כדעת הר"ן שאין פה משהו ממשי, אלא רק אפשרות ליצור ולקבל כסף, ולכן חשיב דבשלב"ל.

תצו. נמצא שיש פה מחלוקת התוס' והרשב"א, עם הר"ן והרמב"ן, עם חוב זה דבר שאפשר לקדש בו, דלתוס' והרשב"א אפשר, אלא שכשהוא חוב שלה, אינו נותן לה במחילה שום דבר חדש, אלא רק מבריא ארי, ואילו חוב של אחרים בוודאי אפשר לקדש בו. אך הרב"ן והרמב"ן סוברים שחוב הוא לא דבר שאפשר לקדש בו כלל, ואפי' חוב של אחרים, וכל הקידושין הוא רק בהנאה שנותן לה את זה.

ביאור סברת רש"י שאינו כקיעה בשדה עפרון, לר"ן ולתוס'

תצו. ומעתה דברי רש"י בסוגיין מתבארים כאחד משני הדרכים. שא"א לקדש בחוב שמוחל לה עבור

הקידושין משום דלא דומה לשדה עפרון, או כהר"ן שמשדה עפרון לומדים דווקא 'כסף' ולמדנו שגם שו"כ ככסף, אך חוב אינו שו"כ ובוודאי לא כסף, ולכן א"א לקדש בו. או כהתוס' והרשב"א, שלומדים מקיעה קיעה, שצריכה לקבל משהו בפועל, ובמחילת החוב שלה, אינו נותן לה שום דבר חדש, אלא רק מסלק את עצמו ממנה שהוא כמבריא ארי.

תמצית הדברים

תצו. לסיכום: במלוה יש ג' סוגי דרכים שיש לדון בו אם שייך בזה קידושין. א. בכסף ההלואה עצמו. ובזה אינה מקודשת דמלוה להוצאה ניתנה, והוא סברא ששייכת אף במכר שא"א לקנות במלוה. ב. בחוב עצמו, שמוחל לה עבור הקידושין, ולפנ"י אכן ניתן לקדשה בזה, רק מסתמא אין כוונתו לזה. אולם למדנו שברש"י בכתובות מבואר להדיא שא"א לקדש בו, ובארנו הטעם דאינו דומה לקיעה שדה עפרון, וכאחד משני הדרכים שבארנו, או שאינו כסף או שו"כ, כסברת הר"ן והרמב"ן. או שאינה מקבלת דבר חדש, אלא רק סילק עצמו ממנה. ג. הנאת מחילת מלוה, בזה אכן מקודשת, אך צריך לפרש כן להדיא שמקדשה בהנאה [ולר"ן בחוב דאחרים מתפרש בסתמא שכוונתו להנאה].

הנאת מלוה

קידושין בחוב הריבית

תצט. הגמ' רוצה להעמיד שהנאת מלוה, שמקדשה בדמי הריבית, שהתחייבה ליתן לו זוז חמישי בעד ההלוואה של הד' זוזים, ומקדשה בחוב של זה הזוז. ובארנו שהגמ' מחשיבה זאת כ'הנאת מלוה' שזה ההנאה שיש למלוה מההלוואה, שמשכר בו את הזוז החמישי, ומקדשה באותו הנאה שהגיע לו מההלוואה. אך הגמ' דוחה בתרתי א. היינו ריבית. ב. שזה מקדש במלוה, ומדוע מקדושת. ובקו' הא' שהיינו ריבית פי' רש"י "ואמאי קרי ליה הערמת ריבית".

ג' דרגות באיסור ריבית

תק. והקדמנו לבאר, שיש ג' סוגי איסורים בריבית, א. ריבית קצוצה, שקוצץ להדיא שכר הריבית עבור ההלוואה וזה איסור דאורייתא, והוא יוצא בדיונים, שלא רק שאסור ליתן זה הריבית, אם עבר ונתן, יכול לתבוע את המלוה ולהוציאו בחזרה, ויש בזה גם איסור גזל, ואכן הגמ' בתחילת איזהו נשך, עושה צריכותא למה צריך גם איסור גזל, וגם איסור ריבית. ונחלקו הראשונים אם הקציצה צריכה להיות דווקא בשעת מתן מעות - היינו שעת ההלוואה. או גם אח"כ, ויתבאר להלן.

ב. אבק ריבית, זה ריבית שאינה קצוצה, ואיסורו מדרבנן, שהלוה מעצמו מוסיף ופורע לו מעבר להלוואה. וזה אינו יוצא

בדיונים, אך לצאת ידי שמים אין תשובתו מתקבלת אלא א"כ משיב לו הריבית בחזרה. ג. הערמת ריבית, הוא איסור דרבנן בדברים שאינם ריבית, אך נראים כריבית, ובזה פטור אף מלצאת ידי שמים.

אבנ"מ והגרש"ש - חוב ריבית הוא חוב גמור אף שאסור לגבותו, ואפשר לקדש בריבית

תקא. ובקו' הגמ' היינו ריבית, פי' רש"י "ואמאי קרי לה הערמת ריבית" ודייק האבנ"מ מילואים (סי' כח ס"ק כב) דכל הקו' רק על הלשון, למה נקרא הערמת ריבית ולא ריבית, אך אין מניעה שיחול בזה קידושין, אילולא הוא מקדש במלוה. וזה בעצם דבר מחודש, שכיון שהוא ריבית קצוצה דאורייתא, הרי הוא גזל ביד המלוה, ומדוע יוכל להתקדש בו, ורואים שאין קשר בין החוב בפועל, היינו אם חייב לפרוע או לא, למה יש לו 'חוב ממון'. ולכן אין מניעה שיחול בזה קידושין.

וכ"כ כאן הריטב"א להדיא, ויש בזה נפק"מ להלכה, וכגון שלקח כבר את הריבית מהאשה, וחוזר ומקדשה באותו חפץ הניתן כריבית, וכתב הריטב"א שמקודשת, דאף שיכולה לתבוע אותו בחזרה ולהוציאה בדיונים, אין הפירוש שזה לא שלו, שהיא באמת הייתה חייבת לו את זה, רק היה אסור לו לגבות זאת, ואם קידשה בו הרי היא מקודשת.

החכמה

דף ו:

ביכורי

קסח

ואיך יכול לקדשה בזה, ולכן פירש את רש"י שקו' הגמ' אמאי קרי לה הערמת ריבית שמחמת זה מקודשת, הרי כיון שהוא ריבית מעלייתא, צריך להיות שלא תהיה מקודשת.

והאריך בזה בשערי יושר (שער ה פרק ג) שיתכן שיש לאדם חוב ממון לחבירו, ואסור לו ליתן זאת, כמו כאן, שאין החוב רק בדברים שאכן חייב לפרוע בפועל.

תקנ. ובמאירי הביא שנחלקו בזה הראשונים, שיש שפי' הקו' רק על הלשון, וכמו שדייק האבנ"מ ברש"י, אך אפשר לקדש בריבית נוכחמור, באופן שגבה זאת, וחוזר ומקדשה בו, אך יש שפי' כמו שהבאנו מהחזו"א, שהקו' על עיקר הדין שכיון שזה ריבית גמורה, אין פה אפי' חוב וא"א שתהיה מקודשת.

חזו"א - ריבית אינו חוב, וא"א לקדש בזה

תקב. אולם החזו"א (סי' מב ס"ק א) כתב בתוקף שלא יתכן כדבר הזה, ועד כמה שלא חייבת ליתן לו את הריבית, ואם נתנה זה גזל בידו ומוציאה בדיינים, אין פה חוב, ואין זה שלו כלל,

ארווח לה זימנא

מדוע אין בקידושין איסור ריבית

תקנ. וצריך לבאר מדוע באמת אינו ריבית ממש, הרי ברור שאם תתן לו כסף או משהו אחר עבור דחיית הפרעון, אסור משום ריבית, ולמה כשנותנת לו את עצמה לקידושין אין בו ריבית, ויותר מזה, הרי זה בדיוק הגמ' לעיל באזקפה ד זוזי בה' זוזי, שאנו אומרים שאם תתקדש במקום הזוז החמישי הוי ריבית מעלייתא, ומ"ש הכא שאינו כנתינת דמי הריבית.

ביאור א' ברש"י - שאינו ריבית

קצוצה כיון שאינו בשעת מתן מעות

תקנ. וביאר רש"י "דלא קץ לה מידי ולא מידי שקל מינה". ובארנו את דבריו, וכן כתב בהערות להגר"ש"א.

קידושין בהנאת דחיית הפרעון

תקד. הגמ' מעמידה את דברי אביי בהנאת מלוה, דארווח לה זימני, ופי' רש"י שהייתה חייבת לו מעות, וקידש אותה בהנאה שנהנית בכך שמאריך לה את זמן הפרעון, ולכך אין בזה חסרון של מקדש במלוה, שאינו מקדשה בהלוואה, אלא בהנאה שנהנית מדחיית זמן הפרעון, ובאמת לאו דווקא בהנאת דחיית הפרעון, אלא יכול גם לקדשה בהנאת מחילת המלוה, וכתבו הרמב"ן והרשב"א שהגמ' לא אמרה כן, כי באה לבאר דברי אביי שיש בזה הערמת ריבית, וזה רק בהנאת דחיית הפרעון.

ביכורי

דף ו:

החכמה

קסט

שאינן זה נחשב כקציצה, כיון שהוא לא בשעת מתן מעות, ואינו אלא ריבית דרבנן, ומשום כך מקילים לומר שאין במעשה הקידושין משום ריבית וכמו שיתבאר.

תקו. ובאמת דבר זה אינו מוסכם, אלא תליא במחלוקת ראשונים, אם קציצה שלא בשעת מתן מעות נחשב קציצה או לא, והטור (יו"ד סי' קסו) הביא את המחלוקת בזה, והוא גם כותב שדעת רש"י לא כן, אלא אף שלא בשעת מתן מעות חשיב קציצה [והקשה כן הקה"י סי' טז] ומ"מ אינו רש"י מפורש, אלא הוא פי' של הטור בדברי רש"י, ולהלן אות תקיא נבאר בתוס', שהגר"א (שם סי' קז) והלחם משנה (אישות ה טו) כתבו שנחלקו בזה רש"י ותוס', וכוונת רש"י כאן שלא חשיב קציצה כיון שאינו בשעת מתן מעות. וכן נראה מביאור המהרש"א בסוף התוס', ויתבאר בהמשך באות תקיז

תירוץ הראשונים שקידושי אשה לא נחשבים לקבלת משהו האסור בריבית

תקח. והסברא להקל בזה שלא נחשב נתינת ריבית, מתבאר בראשונים כאן בכמה נוסחאות, וכולם אותו דרך, בתור"י הזקן כתב, שלא נחשב שנותנת לו, כיון שגם היא מקבלת, שמתחייב לה מזונות ועוד חיובים, ובריטב"א כתב שלא נחשב שקיבל משהו, שהרי הוא כקונה אדון לעצמו, והוא בדרך התור"י

הזקן. וברשב"א כתב שכיון שאינו קונה אותה ממש, אלא רק קנין איסור, לא נחשב קבלת ריבית. וכאמור הביאור ברש"י שהיות וזה ריבית דרבנן שאינו נחשב קציצה, אנו מקילים מסברות אלו לומר שלא חשיב ריבית, משא"כ לעיל בזקף ארבע בחמש זוזי, שהוא ריבית קצוצה דאורייתא, גם קידושיה נחשב לאיסור ריבית.

ביאור ב' ברש"י - כל שאינו קוצץ ומחשיב הקידושין לממון, אין זה נתינת ריבית

תקט. ובאופן אחר אפשר לבאר דברי רש"י, כמ"ש ר' אלחנן (קוב"ש אות לה) שהנה מה שבארנו, לא מסתדר לשיטת הרשב"א שכתב להדיא בב"מ שגם קציצה שלא בשעת מתן מעות נחשב קציצה, א"כ גם בהרווחת הזמן אם יקצוץ לה בעבור זה דמים, אסור מדאורייתא, וא"כ מ"ש מלעיל בזקף לה ארבע בחמש שאסור, ולא אומרים שקבלת אשה לקידושין לא נחשב ריבית.

תקי. והקשה כן הרשב"א, ותירץ, שאמנם קבלת הקידושין לא נחשב לריבית, אך כשקצץ מראש שחייבת לו זוז, ועכשיו מחשיבים את הקידושין בדמי אותו זוז, הרי קבעו במפורש שזה חשוב להם ששוה להם זוז, ובאופן זה הויה ריבית מעלייתא. וביאר ר' אלחנן שזה כוונת רש"י, שמה

שכתב שלא קץ לה מירי, אין כוונתו שכל שלא קצץ להחשיבו כפרוטה, לא לנידון אם זה ריבית קצוצה או לא, אלא נחשב כקבלת ריבית.^ט

תוס' ד"ה דארווח לה זימנא

קו' התוס' על רש"י דחשיב ריבית קצוצה

והרשב"א והריטב"א. ב. שהוי ריבית קצוצה, וכן בארו הלחם משנה והגר"א נהבאנו זאת לעיל אות תקו] שבזה נחלקו רש"י ותוס', שרש"י סובר שאם זה לא בשעת מתן מעות לא הוי ריבית קצוצה, ואילו התוס' כן החשיבו זאת לריבית קצוצה [ומבואר שהגר"א והלח"מ למדו כמו שבארנו באופן הראשון ברש"י, שעיקר כוונתו שאינו קצוצה, ובזה חלקו התוס' שנחשב כקציעה].

תקיא. תוד"ה דארווח לה וכו'. תוס' אינם מסכימים עם רש"י, ולדעתם יש פה ריבית גמור, וניתן לבאר קו' בשני הדרכים שנתבארו לעיל. א. שהקשו את קו' הראשונים, מדוע עצם הקידושין לא נחשבים כריבית, ולא ניחא להו במה שכתבו התור"י הזקן,



ט. עוד יש לבאר מהו שכתב רש"י בתחילה "התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך, או לי, ואפי' לאגר נטר לא דמי כלל". שנראה שבא לבאר סברא אחרת, ובאמת ברש"י על הרי"ף לא גורסים כן, וכן בתוס' כאן שהעתיק דברי רש"י לא כתב כן, אולם לגי' דידן צריך לבאר כוונתו.

ונראה הביאור, שבעצם יש לדון פה לריבית משני סיבות, א. שקידושין צריכים לחול בהנאה השו"פ, ויסוד הדבר, שהרי זה כאילו היא מעמידה לו פרוטה תחת אותו הנאה שמביא לה, וחוזר ומקדשה באותו פרוטה. ונמצא כאילו שלמה לו פרוטה עבור זאת ההנאה, וזה ריבית גמורה. ב. מצד עצם הקידושין, שמביאה לו את עצמה, וזוכה בה לקנותה לו לאשה.

ורש"י ביאר את שני אלו החלקים מדוע אינם איסור ריבית, בתחילה ביאר מדוע מה שקוצצת לו שהנאה זו שוה לה פרוטה, וכאילו משלמת לו זאת, לא נחשב לריבית, שיסוד ריבית מבואר באיזהו נשך (סג): "אמר רב נחמן, כלל דריביתא כל אגר נטר ליה אסור" ופי' אגר נטר, שמשכר עבור ההמתנה על המעות. וזה מה שכותב רש"י שכאן הפרוטה לא ניתנת עבור עצם ההמתנה ודחיית הפרעון, אלא עבור 'הפיוס', שאם כביכול תתן לו פרוטה, ומתוך זה יהיה ביניהם קירוב הדעת וירצה לעשות רצונה ולדחות הפרעון, אין הפי' שדחה זאת בעבור השכר, אלא השכר רק עשה את הפעולה של הקירוב ביניהם, וממילא הסכים לדחות הפרעון ללא שום תמורה. ובזה פי' רש"י מדוע אינו ריבית, כי הוא כסף הניתן לפיוס ולא אגר נטר.

אלא דיש לדון לריבית מצד החשש השני, שעבור הנאתה בדחיית הפרעון נקנית לו לאשה, וע"ז עונה רש"י שלא נחשב לקבלת ריבית, וכמו שבארנו, או שהוא סברא בפני עצמה, ומועיל אף באיסור ריבית דאורייתא [מבואר ברשב"א] או שזה מועיל רק במקום ריבית שאינה קצוצה שהוא דרבנן.

מנה אין לי חיטין במנה יש לי

תקיב. והוסיפו התוס', שהערמת ריבית הוא כמו מה שמצינו באיזהו נשך "מנה אין לי חיטין במנה יש לי" והמקרה בזה, שמבקש מחבירו הלוואה של מנה, אומר לו המלוה אין לי מנה, אך אני יכול ליתן לך בהקפה חיטין בשווי מנה, ותפרע לי בבוא הזמן, ולאחר מכן מסכים המלוה לקנות ממנו את החיטין בחזרה בתשעים, וזה נראה כריבית, שאנו רואים כאן נתינה של תשעים, ולאחר חודש הוא מחזיר לו מאה, אך באמת אינו ריבית כלל, שהוא שני סוגי עסקאות, בראשונה יש עיסקה של מכר בהקפה, ואח"כ יש עיסקה חוזרת של מכירה במחיר זול יותר. אך סו"ס זה נראה כריבית, ויתרה מזאת יתכן שעושה כן להדיא כדי להתחמק מאיסור ריבית, שרוצה להלוותו תשעים עבור מאה, ועושה זאת דרך איזה עיסקה, ואינו אפי' ריבית דרבנן, אלא הערמת ריבית.

פי' ר"ת בארווח לה זימנא

תקיג. ותי' ר"ת שמהנה אותה שנותן פרוטה למלוה אחר שהייתה חייבת לו, ומקדשה עבור זו ההנאה, ובעצם אין בו איסור ריבית, דלא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מהלוה למלוה, אך כיון שנותנת לו בעבור זה הפרוטה קידושין, נראה כשלוחה ואסור משום הערמת ריבית.

תקיד. והביא התוס' שני דוגמאות למי שעוזר לחבירו לקבל הלואה, שאין בו איסור ריבית. א. שנותן למלוה

כסף כדי שילווה לחבירו, וכאמור זה מותר רק אם הלוה לא חוזר ומשלם לו בחזרה. ב. שהלוה נותן לחבירו כסף כדי שיפייס את המלוה להלוותו, וזה מותר רק אם המפייס למלוה לא נותן למלוה כסף, שאז ג"כ נראה כשלוחה.

מדוע לא העמידו בהנאה עצם המלוה

תקטו. והקשו התוס', מדוע מעמידים זאת דווקא בהנאת הרווחת הזמן, ולא בהנאה שמפייס מישוה להלוות לה, ומקדשה בזאת ההנאה, ותירצו, שהנאת מלוה משמע מלוה ישנה, ורק מרויח את הזמן. וביאר המהרש"א שאביי אמר באופן זה, דומיא דמקדש במלוה, שהוא הלוה קיימת, ואף הנאת מלוה, מדובר בהלוואה קיימת.

מהרש"א - קו' התוס' דנעמיד במלוה עצמה, רק לפי' ר"ת, ומבואר שלמד ברש"י כהגר"א

תקטז. וכתב המהרש"א שקו' הוא רק לפי' ר"ת, דמדובר שנותן כסף לאחר כדי להרויח את זמן הפרעון, וה"ה באופן שמשלם לו שילוח לה. אך לרש"י שלומד שהוא המלוה שלה, אם יקדשה בהנאה שמלוה לה הרי זה ריבית קצוצה ואסור מן התורה.

תקיז. ומבואר במהרש"א שלמד ברש"י, כבאור הראשון שבארנו, וכמו שהוכחנו מהלח"מ והגר"א, שבאופן שהוא ריבית קצוצה, יהיה בקבלת

הקידושין משום איסור ריבית, ואילו
לביאור של ר' אלחנן כדברי הרשב"א
אף בהרווחת הזמן יש בו איסור ריבית
קצוצה, וכל ההיתר כי לא נחשב לקבלת
ריבית, וזה יתכן גם בהנאת עצם
ההלואה.

מתנה על מנת להחזיר

אסרו זאת משום דמצוה מן המוכח
ליתן לכהן דבר שיגיע לו הנאה, ולא
שיתן לו זאת בשכרו. אולם הריטב"א
הביא דרשה "שכר עבודתם ולא שכר
מלאכתם", שהמתנות כהונה ניתנו
כשכר העבודה בבית המקדש, ולא שכר
עבור משהו אחר, וכ"כ במאירי "חלף
עבודתכם ולא חלף שכרם", והסתפקנו
אם כוונתם שהוא דאורייתא, או שמודים
שהוא דרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא.

בדמיון לכהן המסייע בבית הגרנות

תקב. ובדמיון לכהן המסייע, הנה
הסיוע הוא מה שמסכים לקבל
זאת בתנאי שצריך להחזיר, והשכר פה
מתבאר בראשונים בג' אופנים. א. רש"י
- פי' "לפי שבשכר זה יתן לו שאר
תרומתיו". ב. תור"י הזקן - פי' שבשכר
זה נותן לו את זה התרומה בעצמה, וז"ל
"המסייע, שאין נותנין לו תרומה אלא
מפני שמסייעם, אף לזה אין נותנין אלא
מפני שמחזירה". ג. תוס' רי"ד -

תרומה - יצא ידי נתינה ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע

תקיה. איסור זה מבואר בגמ' בכורות
(כו:) שכהן המסייע בבית
הגרנות, כדי לקבל את התרומה [אף שלא
אומר במפורש שמסייע בשביל זה] אסור
ליתן לו התרומה, והרי הוא מחלל את
התרומה. וכן מבואר ברמב"ם (תרומות יב
יח) "אסור לכהנים ולוים לסייע בבית
הגרנות כדי ליטול מתנותיהן, וכל
המסייע חילל קדש השם, ועליהם נאמר
שחתם ברית הלוי, ואסור לישראל
להניחו שיסייעו אלא נותן להם חלקן
בכבוד". ואף כאן אסור לכהן להסכים
לקבל התרומה ע"מ להחזיר, שהוא
כמסייע בבית הגרנות.

מקור האיסור

תקיט. ומבואר בתוס' רי"ד שהוא
איסור מדרבנן, דמדאורייתא
בכל צורה שהיא נחשב לנתינה, וחכמים



י. ובפשטו צדקו דבריו, שיש פה שכר וסיוע בתרומה הזאת בעצמה, ולמה רש"י צריך להגיע
לתרומות אחרות. ונראה שרש"י למד שהחשש והטעם שחכמים כ"כ החמירו בכהנים המסייעים
בבית הגרנות, שאף טבעי הדבר שהבעלים ינצלו את המוצב, שהיות ויש הרבה כהנים הרוצים
לקבל, ינסו להשיג דברים במקום זה, וזה היפך רצון התורה שאמרה ליתן זאת בתורת 'מתנה'
חלף העבודה בבית המקדש. אף כל זה כשהכהן מרוויח ג"כ משהו, אך אם אין לו שום רווח,
אז כל מה שעושה זאת הוא טובה עבור הבעלים, אין לחוש שיהפוך ל'מכת מדינה' ופשיטא
שבדר"כ הכהנים לא יסכימו לזה.

מבואר שאין פה באמת שכר נפרד, אלא שיסוד איסור 'סיוע' שהקפידה התורה שיגיע לו מזה הנאה, י"א ואף כאן אין לו שום הנאה, וז"ל "משום דמצוה מן המובחר היא ליתן לכהן דבר שיגיע לו הנאה ולא שיתן לו בשכרו. ואף כאן כשנותן לו על מנת להחזיר אין לו לכהן שום הנאה".

מדוע לא נחשב כמכירת התרומה

תקבא. וכאמור אסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות, והקשה ר' אלחנן (קוב"ש אות לו) מדוע צריך להגיע לזה, הרי כיון שנותן לו התרומה בתנאי שמחזיר, זה דומה למכירה, שנותן לו עבור כך וכך, ומבואר בב"מ (יא:) דמתנות כהונה מתנה כתיב בהו ולא מכירה. ותי' שאף שמחייב אותו להחזיר, אין זה כלל כמכירה, שמכירה זה פסיקה גמורה, שעבור זה חייב כך וכך, ואם לא יתן לו מה שפסקו, אין זה מבטל את המכירה, והחפץ נשאר שלו, אלא שיכול לתבוע אותו ליתן מה שהתחייב, משא"כ במתנה ע"מ להחזיר, זה תנאי המבטל את המתנה, שלעולם זה מתנה, ואם לא

יקיים התנאי יהיה ביטול למתנה, ומשום כך אין בו איסור אלא מדין כהן המסייע בבית הגרנות.

בביאור ההו"א של הגמ' בחילוק בין תרומה לשאר הדברים

תקבב. רבא אומר כאן ארבעה דוגמאות. א. מכירה. ב. קידושין. ג. פדיון הבן. ד. תרומה. ובהו"א אומר רבא שבמכירה קידושין ופדיון לא הוי מתנה, ובתרומה הוי מתנה, וצריך בזה הסבר מה החילוק וכמו שאכן הגמ' שואלת מאי קסבר רבא, אך עדיין צריך להבין מה הבינה הגמ' בהו"א. ורש"י כתב "ולקמן פריך ממה נפשך" קצת משמע שאכן אין הבנה בהו"א, ולכן אף שהק' היא סמוכה טרח רש"י לכתוב זאת, כי באמת אין לו הבנה.

תקבג. אולם בר"ן (ב: בדפי הרי"ף) כתב "בתרומה יצא ידי נתינה. כיון דבתרומה בנתינה כל דהוא סגי יצא ידי נתינה ומוכרה לכהנים והדמים שלו". נראה שבא לבאר את סברת ההו"א, שבתרומה סגי בנתינה כל דהוא.



וממילא פשוט, שכשמחזיר את התרומה, אין לו שום הנאה, ואין בזה שום חשש של כהן המסייע בבית הגרנות, אלא א"כ זה יגרום לו לקבל תרומות אחרות [נתינה מוחלטת] וזה וודאי יכול למשוך כהנים להתפתות כדי לקבל חלק מהתרומה. ובאמת אין הכי נמי יש גם אפשרות שיחלק את התרומה, חלק יתן בחזרה וחלק ישאיר אצלו, אלא שזה בכלל דברי רש"י שבשכר זה יתן לו שאר תרומתיו, שמה שמשאיר אצלו, הוא 'שאר תרומתיו' ביחס למה שמחזיר.

יא. ואף שיש לו הנאה שבוודאי מקבל פירות יותר ממה שמגיע לו בשכרו, מ"מ הלא בכל פרי ופרי של תרומה צריך ליתן לו מתנה שיש לו הנאה, ויוצא כאן שבחלק שכנגד ה'סיוע' אין לו הנאה מהפירות.

דבר 'שלי' ולעשות אותו 'שלו', ושפיר מקשה הגמ' שא"כ אין סיבה שלא יפעל את החלות המדוברת.

תקכו. וא"כ ניתן לומר, שאף לגירסא דידן, שכן שואלים ממ"נ, אכן זהו סברת הגמ' בהו"א, אלא שהגמ' חוזרת בה, שאמנם בתרומה אין פועל 'חלות' אך צריך לקיים מצוה מן התורה של נתינה ולזה לא מועיל נתינה כל דהוא, ואם נתינה כזאת לא פועלת 'חלות' לא מסתבר שקיים את המצוה.

ביאור המקנה בהו"א שהוא משום סמיכות דעת

תקכו. ביאור נוסף בארנו בשם המקנה (בתוד"ה לא החזירו) שבהו"א למדה הגמ' שהחסרון במתנה ע"מ להחזיר, שאין למקבל סמיכות דעת, ולא מסכימים באמת למכור ולהתקדש ולפדות, משא"כ בתרומה אין פה ענין של סמיכות דעת, שהוא רק מקבל את התרומה. והגמ' פורכת ממ"נ, שאין זה הסברא, אלא הוא דין בעצם אם נחשב מתנה או לא.

[ובעצם] הוא ביאור דומה מאוד למה שבארנו מקודם, שבתרומה אין פועל משהו כנגד. אך יש איזה חילוק, שהקשו בבית המדרש, שסברתו קצת דחוקה בפדיון הבן, שמה צריך בזה סמיכות דעת, הרי לא נותן משהו משלו, רק צריך להסכים שיהיה הבן פדוי. אולם למה שנתבאר מקודם, אין שייכות לסמיכות דעת, אלא אם זה נתינה חשובה שיכולה לפעול חלות או

תקכו. ובארנו שהדברים מוכרחים לכאן לגירסת הרי"ף, שלא גרס כלל את השאלה של הגמ' "מאי קסבר רבא" וכו', אלא רק את השאלה מאתרוג שמוכח שדעת רבא שמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה. ומבואר שעצם הדבר מובן שיש חילוק בין תרומה לשאר הדברים, וכל הקו' איך אומר בכולם שלא הוי מתנה, הרי באתרוג מבואר אחרת, וא"כ מוכרחים להבין מה הסברא, וזה מה שכתב הר"ן שבתרומה סגי בנתינה כל דהוא.

תקכה. ובביאור סברתו, הקדמנו לשאול, שלכאן' למה רבא לא דן גם בעצם הענין, והוא 'מתנה' דהנותן לחבירו מתנה ע"מ להחזיר אם זה שלו או לא. אלא התשובה, שברור שאין מה לדון ע"ז, שבוודאי נתן לו משהו, וזה שלו עד שיחזיר, ולכן אף אם זה לא נתינה מושלמת, מ"מ יש פה איזה תורת 'נתינה', וכל הנידון הוא במקרים שהנתינה פועלת 'חלות' אם זה נתינה מספיק חשובה לפעול חלות.

וזה מה שכתב הר"ן שבמכירה קידושין ופדיון, זה אמור לפעול איזה חלות, ונתינה כזאת לא פועלת חלות, אך בתרומה שאין פה שום 'חלות' אלא ציווי התורה לתת לכהן, ויש פה איזה נתינה, שפיר ניתן להבין שנחשב לנתינה. וכל קו' הגמ' הוא מאתרוג, שא"צ בזה 'נתינה' אלא שהתורה הצריכה 'ולקחתם לכם' שיהיה שלו, ופה יש לדון אם זה שלו או לא, ואם אכן זה 'שלו' חייב להיות שיש פה נתינה מושלמת, שענין נתינה הוא לקחת

לא, וזה שייך גם בפדיון הבן ולהלן אות תקמח יבואר מה שיישב בזה המקנה מדוע לא הקשו התוס' על תחילת הגמ', יעוי"ש].

גדר מתנה ע"מ להחזיר

מחלוקת הקדמונים במתנה ע"מ להחזיר

תקנה. ידוע מה שנחלקו הקדמונים בביאור הגדר של מתנה ע"מ להחזיר. שדעת הרא"ש (סוכה פרק לולב הגזול סי' ל) שצריך ליתן את האתרוג במתנה גמורה, וכשמחזירו צריך להקנות לו בחזרה, אך אם נותן לו מתנה לזמן, שאומר לו שנותן לו במתנה עד אחרי שיצא ידי חובתו, ואח"כ חוזר להיות של הנותן כבתחילה, הרי הוא כאתרוג השאול שלא יוצאים בזה יד"ח [כמובן ביו"ט הראשון, שיש דין לכס].

ובזה ביאר את האמור בגמ' (סוכה מו:) שלא יקנה אדם את לולבו ביו"ט הראשון לקטן לפני שהוא עצמו יצא בו, שחז"ל תקנו זכיה לקטן, אך אינו יודע להקנות בחזרה, ולכאור' יש עצה שיקנה לקטן מתנה ע"מ להחזיר, אלא וודאי שזה לא יעזור, כי כשמחזיר צריך להקנות בחזרה, וכיון שאינו יכול להקנות, אז אין התנאי יתקיים, ואין הקטן יוצא בו. ומוכרח, שאין מקנה לו האתרוג לזמן מסויים, אלא מקנה לגמרי, ובתנאי שיקנה לו בחזרה. וכן מבואר כאן בריטב"א שכשחזיר צריך לעשות קנין כבתחילה.

תקנה. אולם הקצות החושן (סי' רמא ס"ק ד) כתב שלולי דברי הראשונים, נראה יותר שהוא אכן מתנה

לזמן, ואינו דינו כשאול, והוא ע"פ המבואר בב"ב (קלז.) דהנותן מתנה לחבירו ואומר שאחריך לפלוני, דעת רשב"ג שאין לשני אלא מה ששייר הראשון, ומבואר שם בגמ' דאף באתרוג כן, שהשני זוכה מהראשון, ובזמן שהוא אצל הראשון יוצא בו ידי חובה. הרי דיש מושג לתת לזמן ואינו רק 'קנין פירות' אלא זה נתינה של 'גוף לזמן', שבזמן שהוא אצלו, הוא לגמרי שלו, ולכן יכול למכור זאת ולכלות את הקרן, ואינו מחוייב לשמור את הקרן לשני, שעכשיו הוא לגמרי שלו, ובכל זאת זה רק לזמן מוגבל, וכשנגמר הזמן זה ממילא של השני [שא"א לומר שכוונתו שיקנה לשני, שהרי זה 'אחריך' היינו לאחר מיתת הראשון], ומעתה טוען הקצות"ח, שכמו שיכול להיות 'אחריך לפלוני' יכול להיות ג"כ 'אחריך לעצמי', שנותן לו את האתרוג לצאת בו, ומיד אח"כ חוזר לבעלים.

ובעצם לפ"ז אין פה כלל ענין של 'תנאי', ומה שמבואר בדברי רבא שמתנה עמו 'תנאי' שהרי אם לא מחזיר המתנה בטלה ולא יצא, ביאר הקצות שהרי דעת רשב"ג שהראשון יכול לכלות את הקרן, ופה רוצה שיחזיר לו את האתרוג שצריך זאת למצוותו, ולכן מתנה עמו, שאת המתנה הזאת שנותן לו, היינו גוף לזמן, הוא בתנאי שאכן יחזיר לו.

תקל. ומה שהוכיח הרא"ש מהגמ' שלא יקנה את הלולב לבנו הקטן, ביאר הקצות, שאדרבא זה גופא כוונת הגמ', שלא יקנה בסתמא בלי תנאי, ויסמוך ע"ז שיבקש מהבן בחזרה, שהבן לא יודע להקנות, ולכן יקנה זאת רק בתנאי ע"מ להחזיר.

תקלא. והוסיף הקצות, שכן דעת ר' אביגדור כהן צדק, וז"ל "אלא שלא מצאתי לי רב בזה, ואחר החיפוש מצאתי רב קדמון כדברינו אלה, והוא בתשובת הרא"ש כלל ל"ה סי' ב' שם כתב תשובת הרב ר' אביגדור כהן צדק וז"ל, ואותה ששנינו וכו'.

העולה מהדברים, שיש כאן מחלוקת יסודית, במהות החידוש של רבא שמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה. לרא"ש והריטב"א, אין כזה מושג לתת לזמן, וזה נחשב ל'שאול', וכל הסוגיא מדין 'תנאי' שכשמקנה לגמרי, אלא שמוכרח מכח התנאי להחזיר ולהקנות בחזרה, זה נחשב מתנה. ואילו לקצות, אין זה שייך ל'תנאי' והחידוש של רבא, שנתינת גוף לזמן, הוי מתנה, ויוצא בזה יד"ח אתרוג, שנחשב 'לכם'. וכדי לבטח שאכן יחזיר לו זאת שלם, עושה תנאי שיחזיר.

קושיית החמדת שלמה מנתינת תרומה ע"מ להחזיר

תקלב. אלא שעל דברי הקצוה"ח, הקשה בשו"ת חמדת שלמה (חו"מ סי' יא) קושיה עצומה. שהרי מבואר בגמ' שגם בתרומה נחשב

למתנה, רק שיש בו איסור מסייע בבית הגרנות. והלא תרומה אינו של הבעלים, אלא שייך לשבט הכהונה, וכל מה שיש לבעלים, הוא רק 'טובת הנאה' שהוא זכות שלו להחליט לאיזה כהן להביא את זה. ובשלמא לרא"ש ולריטב"א מובן, שכשהכהן מקנה לו בחזרה, היום הוא שייך לו, ויכול למוכרה לכהנים והדמים שלו, אך לקצות, כל הנתינה הייתה לזמן, וכשנגמר הזמן, חוזר לבעלות של מקודם, וזה שבט הכהנים, ומה הרויח מזה הבעלים, הרי זה חוזר בדיוק לאותו מצב של מקודם, ואינו יכול לנהוג בזה מנהג בעלים.

תי' הגריש"א שהתנאי בתרומה הוא כהרא"ש

תקלג. ובהערות להגריש"א, כתב שמוכרחים לומר, שבתרומה הוא כהבנת הרא"ש, שנותן לכהן לגמרי ע"מ שיקנה לו בחזרה. שהרי הקצות בוודאי מודה שאפשר לעשות כמו הרא"ש להקנות לגמרי בתנאי שיחזיר, אלא שלדעתו אין צריך לזה, שבסתמא נותן גוף לזמן, אך בתרומה בהכרח אינו כן.

תקלד. אלא שהחמד"ש בעצמו רוצה לתרץ כן, אך דוחה שא"כ מה הגמ' מקשה מאי קסבר רבא וכו' שמה החילוק בין תרומה לשאר הדברים, אדרבא זה גופא החילוק, שגוף לזמן אולי לא חשיב מתנה, אך בתרומה שזה נתינה מוחלטת לעולם בתנאי שיקנה לו בחזרה זה כן נחשב מתנה.

תירוץ ר' אלחנן שהוא תנאי בנתינת הרשות

תקלו. ותירץ ר' אלחנן (קוב"ש אות לח) דאף למ"ד אינה ממון, אסור לכהן לחטוף זאת מהבעלים, כמבואר בחולין (קלג.) "ונתן - ולא שיטול מעצמו", ומדובר בכהן שלא רוצה לעבור על האיסור, והבעלים מתנה את רשותו לזכות, בתנאי שאכן יחזיר לו, ומשום כך מחוייב להחזיר לו. וסיים ר' אלחנן, שהוא חידוש עצום, שבדר"כ תנאי הוא בהחלת 'חלות', שמתנה זאת בכך וכך, אך נתינת רשות הוא ענין מציאותי, אם נותן לו רשות או לא [נודמיה קצת, למי שפותח את הדלת להכניס לביתו איש פלוני בתנאי כך וכך, שא"א לומר שאם לא יקיים התנאי לא פתח את הדלת, הרי במציאות הוא פתח, ואף נתינת רשות דומה לזה, שבעצם אין התרומה כלל שלו, אלא יש לו בעלות לחסום את הכהנים מלזכות בזה, ופותח את המחסום ומאפשר לפלוני לזכות בתנאי שיחזיר לון עכ"פ צ"ל שיכול לעשות תנאי כזה.

קושיית האבן האזל מדברי המרדכי שא"א לעשות תנאי בטובת הנאה

תקלה. אלא שיש פה קו' ממקום אחר, שנראה שלא יכול להתנות שום תנאי בטובת הנאה. שהנה המרדכי (ב"מ רמא) כתב שא"א ליתן מעשר כספים לבן הסמוך אצל שולחן אביו [באופן שהאב דינו כעשיר], שאף שהבן הוא עני, הרי אין לו זכיה לעצמו, וכל זכייתו עובר לאביו. ואף אם יקנה לבן ע"מ שאין לרבו רשות בו לא מועיל, שכיון שאין

תקלה. ובכלל יש להעיר, שזה דוחק עצום לומר, שאף שבדר"כ הוא נותן לזמן, בתרומה הוא נותן לגמרי בתנאי שיקנה לו, מהיכי תיתי לחלק ולומר שאינו ככל שאר המקומות, וממילא אכן לא ירויח כלום בתנאי, שיחזור להיות של שבט הכהנים.

הרי שלדעת הקצוה"ח לכאור' מוכרחים לומר שבתרומה אינו כן, אלא מתנה גמורה, אך קשה ע"ז בתרתי, א. מה קו' הגמ' מאי קסבר רבא, אדרבא זה גופא הסברא לחלק ביניהם. ב. אם בסתמא זה מתנה לזמן, מדוע לומר שבתרומה זה מתפרש אחרת. והם קו' עצומות, ובעז"ה למתבאר בהמשך הסוגיא הדברים יתיישבו כמין חומר.

קושיית הגרעק"א אם טוה"נ אינה ממון מדוע חייב להחזיר

תקלו. הקשה הגרעק"א (בשו"ת, תנינא סי' נג ד"ה ובעיקר) מה בכלל שייך בתרומה מתנה ע"מ להחזיר, הרי כל מה שיש לו זה רק טובת הנאה, וכידוע יש בזה מחלוקת בכמה מקומות בש"ס אם טובת הנאה ממון או אינה ממון, ומבואר בתוס' בב"מ (ו: ד"ה והא) שלמ"ד אינה ממון, אם כהן לקח זאת ללא רשות אין צריך להחזיר לו אפי' את דמיו [והיינו 'תקפו כהן', ולמ"ד שהוא ממון יכול לתבועו את השווי של הזכות הזאת]. ושואל רעק"א שהרי דעת רבא (ב"מ יא:) שטוה"נ אינה ממון, וא"כ מה איכפת לן בתנאי, הרי אין לו שום חיוב להחזיר את התרומה, והניח בצ"ע.

המעשר כספים שלו, וכל מה שיש לו זה רק טובת הנאה, אין יכול להתנות כן שאין לאביו רשות בו.

ומבואר שא"א לעשות תנאים בטובת הנאה, והקשה ר' איסר זמן (אבן האזל מכירה ג יג) שא"כ איך מועיל להתנות בנתינת התרומה ע"מ להחזיר הלא אין לו אלא טובת הנאה. ותיירץ, שאה"נ בוודאי אפשר לעשות תנאים, וכל דברי המרדכי הוא רק בע"מ שאין לאביו רשות בו, שאינו באמת תנאי, שאין זכיית אביו תלויה במעשה שיכול להתנות אם יעשה כך וכך יתבטל המעשה, אלא הוא ענין בעצם שידו כיד אביו, אלא הוא 'שיוור בקנין' שמקנה לו חוץ מדבר מסויים, שכלפי הזכות שעובר לאביו לגבי זה לא הקנה לו. וזה באמת לא שייך בטובת הנאה, שהרי אין לו ע"ז כלל בעלות, וכל ענינו הוא רק לאפשר לו לזכות, וכשזוכה הרי הוא זוכה לגמרי [וכמו שהמשלנו לעיל, הוא פותח את המחסום, והוא זוכה מעצמו, ואין מי שיכול לשויר בקנין].

לדברי האבן האזל, מוכרחים לומר שהתנאי בתרומה הוא קנין גמור ע"מ להקנות

תקלט. ומעתה לכאור' הדברים תלויים איזה סוג הקנאה עושה בתרומה, שאם כדברי הקצוה"ח שהוא גוף לזמן, זה נחשב לשיוור בקנין, שלא מקנה לגמרי אלא רק לזמן מסויים, וכאמור זה לא שייך בטובת הנאה, ואין שום דרך להתנות בתרומה שיחזיר, אלא להתנות את נתינת הרשות והזכיה ע"מ שיקנה לו בחזרה.

תקמ. ומיושב נפלא מה שהקשנו, מהיכי תיתי לחלק ולומר שבתרומה מקנה באופן שונה, שאין הכי נמי אם היה שייך לעשות בשני אופנים, מסתמא מקנה כבכל מקום שהוא גוף לזמן, אך בטובת הנאה אין לו כלל אפשרות להגביל את הקנין, וכל התנאי יכול להתפרש רק באופן מסויים, שצריך להקנות לו בחזרה, ומשום כך באמת הוא שלו ולא חוזר לשבט הכהנים. ועדיין נשאר עלינו ליישב את קו' החמד"ש מה הגמ' שואלת ממ"נ, אדרבא היא הנותנת שתרומה שונה, שהרי הוא קנין לעולם בתנאי שיקנה.

איך שייך לפדות במתנה ע"מ להחזיר הרי זה חוב לכהנים

תקמא. והנה מבואר שגם בפדיון הבן שייך מתנה ע"מ להחזיר, ותמהו האחרונים, הרי זה חוב לכהנים, ואיך יתכן שאדם יכול לפרוע חובו למלוה ולומר לו שהוא ע"מ להחזיר. ותי' ר' אלחנן (קוב"ש אות לו) שזה לא חוב בעצם, אלא רק בתולדה מהמצוה, וכל שאנו אומרים שקיים המצוה, אין חוב.

תקמב. אך ר' ברוך בער זיע"א (ברכת שמואל סי' ה אות ד) כתב שמוכרחים לומר שזה מועיל משום מחילת הכהן, וביאר שם בכוונת התוס' לקמן (ח. ד"ה אבל) דאין הכהן יכול למחול אלא כשמקבל חמשה סלעים [ומשום כך אינו יכול ליטול חפץ השווה פחות מה' סלעים ולומר לדידי שויה לי]. וא"כ לדבריו ברור שאף בפדיון הבן אינו

ביכורי

דף ו:

החכמה

קעט

מתנה לזמן, שא"כ אין זה נחשב שנותן חמשה סלעים, שנתונה לזמן אינו שווה כנתינה מוחלטת, ובהכרח שנותן לגמרי ע"מ שיקנה לו, ואף לזה צריך להגיע למחילת והסכמת הכהן, שאל"כ לא פרע חובו לשבט הכהנים. ואכן בהערות שם להגרש"א אכן כתב שאף לקצות בהכרח שבתרומה ופדיון הבן שהוא חוב, הוא מתנה גמורה ע"מ להקנות בחזרה.

אף פדיון הבן, בהכרח הוא קנין גמור ע"מ להקנות בחזרה

תקמו. ומעתה מיושב להפליא ק' החמד"ש, שהגמ' לא יכולה לתלות את החילוק בכך שתרומה שונה שהוא מתנה גמורה, שא"כ מדוע בפדיון הבן לא מועיל, הרי גם שם הוא מתנה גמורה, דאל"כ אין חובו נפרע, ושפיר

מקשה הגמ' מאי קסבר רבא וכו'.

דברי הרמ"א שלא מועיל בפדיון מתנה לזמן

תקמו. ולמדנו שהדברים מדויקים להפליא ברמ"א (יו"ד סי' שה סעיף ח) וז"ל "ודוקא שאמר ע"מ להחזיר, אבל אי אמר הא לך ה' סלעים ותחזירם לי, לא הוי מתנה ואין בנו פדוי". ולומד שם הגר"א, שדעת הרמ"א כהרא"ש שאין מועיל ליתן גוף לזמן, ולכן אם לא אומר ע"מ שתחזיר, אלא שמקנה לו עד שיחזיר, אין בנו פדוי. אולם לדברינו ניחא, שבפדיון הבן אף הקצות מוכרח שא"א לפדות לזמן, מפני שהוא חוב, וא"א לפרוע חוב ע"מ להחזיר ונכרח ה' היו הדברים שמחים כנתינתן מסיני...].

תוס' ד"ה לא החזירו וכו'

צריך גם שהיה התנאי קודם למעשה, והן קודם ללאו, ובאמת אם לא כפליה ועשה כמשפטי התנאים אין התנאי חל, אך אין כן דעת התוס' וכמו שיתבאר.

מדוע לא הקשו התוס' על תחילת הסוגיא

תקמו. והאחרונים התקשו, למה לא הקשו זאת התוס' בתחילת הסוגיא, למה אין המכר והקידושין והפדיון הבן חלים [בהו"א] הרי לא באמת חייב להחזיר כיון שלא כפל את התנאי, ונתבאר כמה תירוצים בסייעתא דשמיא.

אם צריך תנאי כפול

תקמה. וא"ת אמאי לא יצא הא לא הוה תנאי כפול וכו'. ביאור קושייתם, שדין תנאי נלמד מבני גד ובני ראובן וכל תנאי שלא כמו זה, אינו תנאי, ואז מעשה קיים ותנאי בטל. ולכן צריך לכפול את התנאי, ואם לא כפל אין התנאי חל, ולכן מקשים התוס' למה אם לא החזיר את האתרוג התבטל המתנה למפרע.

תקמו. והתוס' הרא"ש וכן התוס' בסוכה (מא:) תירצו שרבא לא דייק כאן את הלכות התנאים, ואה"נ

תקמח. א. המקנה תי' כשיטתו [לעיל אות תקנז] שהגמ' בהו"א למדה שהחסרון במתנה ע"מ להחזיר הוא בסמיכות דעת, שלא גומר בדעתו להקנות והיא לא מסכימה באמת להתקדש. ומעתה גם אם באמת התנאי לא חל, אך הם כן סברו שצריך להחזיר זאת, ואין פה סמיכות דעת, ואין המתנה חלה. אך למסקנא אינו כן, וכמבואר באתרוג שנחשב 'לכם' ורק אם לא החזירו לא יצא, שהתנאי חל, ושפיר הקשו מדוע, הרי אין תנאי כפול.

תקמט. ב. עוד תי' המקנה והעצמות יוסף, שיתכן לומר שהיה כאן תנאי כפול [וכדברי התוס' הרא"ש] וכל הקו' הוא מכח היתור שאמר רבא, 'ואם לא החזירו לא יצא', וזה פשיטא, שכל החידוש כאן של רבא שמתנה ע"מ להחזיר נחשב לכם, אך עצם התנאי פשיטא שצריך לקיים, אלא בהכרח שהחידוש כאן שלא כפל את התנאי, ויש מקום לטעות שיוצא באתרוג יד"ח כי התנאי לא חל והוא מתנה לעולם, ולכן קאמר רבא, שאם לא החזירו לא יצא, שאע"פ שלא כפל את התנאי, יש פה תנאי, ובכל זאת אם החזיר יוצא, שמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה.

תקנ. ג. הקצוה"ח (סי' רמא ס"ק ט) יישב, ע"פ שיטתו שענין מתנה ע"מ להחזיר הוא נתינת גוף לזמן, ולכן אין באמת מקום להקשות בתחילת הסוגיא, שאפשר שלא היה שם תנאי, ואף אם היה, אולי באמת זה לא חל כי לא כפליה לתנאיה, אך עצם הנתינה הוא

לזמן מוגבל, ולכן אין הקידושין והמכר והפדיון חלים. משא"כ באתרוג שרבא מסיים שאם לא החזירו לא יצא, ובהכרח שהביטול למפרע הוא מדין התנאי [וכמו שביאר הקצות, שרוצה שיחזור אליו שלם ראוי לברכה] ושפיר הקשו התוס' שלא כפל את התנאי. ועיי"ש בקצות, שיישב באופן נוסף שמתאים גם לדעת הרא"ש והריטב"א, ולא הספקנו לומר זאת, מקוצר השעה].

תקנא. והקשו בבית המדרש, שזה סותר את מה שבארנו מקודם באות תקמג שבפדיון הבן אף הקצות מודה שהוא מתנה גמורה בתנאי שיחזיר, ושפיר אפשר להקשות זאת גם למעלה. ויישבנו בדוחק שאה"נ, אך כיון שא"א להקשות על האחרים, וזה דין אחד, הקשו זאת התוס' כאן באתרוג, ובאמת קשה גם על פדיון הבן.

תי' התוס' שכשיש אומדנא ברורה לא צריך לכפול התנאי

תקנב. וי"ל דאיכא תנאי דלא בעי כפול וכו'. ביאור דבריהם, שענין הכפלת התנאי, הוא חיזוק האומדנא בתנאי, שיתכן שלא מקפיד ע"ז באמת, ורק רוצה להרויח שיקיים מה שמתנה, ולכן צריך לכפול ולומר שאם לא, אז המעשה בטל, אך במקומות שברור שכוונתו לזה, וכמו שהביאו התוס' מהמוכר נכסיו ע"מ לעלות לארץ ישראל, או בנותן נכסיו לאחר מפני שסבור שאין אשתו מעוברת, אזי א"צ לכפול את תנאו.

ביכורי

דף ו:

החכמה

קפא

מדוע יש כאן אומדנא ברורה

תקנו. והעיר הבית הלוי (חלק ב סי' מד) מפני מה פשוט בתנאי ע"מ להחזיר שמדקדק בתנאי, יותר משאר תנאים שאם לא כפל אמרינן שאינו בדווקא, ויש בזה ב' ביאורים.

בדברי הב"ח (סי' כט, כן למד הבית שמואל בס"ק א בדבריו, אולם דחה זאת בסוף דבריו) יש הלומדים, שזה אומדנא ברורה כיון שצריך את האתרוג בחזרה לברך עליו שוב.

תקנו. אופן נוסף מבואר באבנ"מ (סי' כט ס"ק א) וכן בבית הלוי שם, שתמיד אפשר לומר שיש לו ענין במתנה, אלא רוצה להרוויח איזה תנאי, ואין בזה קפידא, אך באתרוג אין התכלית במתנה, אלא שהשני יצא יד"ח, ואם מספיק בשביל זה ע"מ להחזיר, בוודאי מקפיד בתנאו, וכמו כן בקידושין ובמכר ופדיון, אין לו מטרה במתנה אלא בקידושין וכו', ובוודאי מקפיד על התנאי.

מכר קידושין ופדיון, אם צריך לכפול התנאי

תקנה. ויש בזה נפק"מ, שלסברא הראשונה, זה רק באתרוג, ובשאר הדברים אכן צריך תנאי כפול, וכסברת התוס' הרא"ש, והנה הטור פוסק שם שא"א לקדש במתנה ע"מ להחזיר, וכמסקנת הסוגיא, וכתב הב"ח

הנ"ל שהוא דווקא כשכפל את התנאי, שאם לא, אז התנאי בטל ומעשה קיים, ויחולו הקידושין, והביאור בזה, כסברא הא' שדווקא באתרוג א"צ לכפול משא"כ בקידושין.

אולם לסברא השניה אף בקידושין א"צ כפילות, ואף פעם לא מקודשת [ובב"ש שם, הסיק שאף דעת הב"ח כן, ומה שחשש לקידושין כשלא כפל את התנאי, דשמא קי"ל כתוס' הרא"ש הנ"ל שבאמת בסוגיין כפל את התנאי ואף באתרוג].

תנאי ומעשה בדבר אחד

תקנו. וא"ת ובלא החזירו אמאי לא יצא, והא הוי תנאי ומעשה בדבר אחד וכו'. דבגיתין שם אמרינן, שהנותן גט לאשה ע"מ שתחזיר לו את הנייר, אין התנאי חל, דצריך להיות דומיא דב"ג וב"ר שאין התנאי ומעשה בדבר אחד, והקשו התוס' שאף כאן הוא בדבר אחד, שהתנאי והמעשה שניהם באתרוג, וצריך להיות תנאי בטל ומעשה קיים.

תקנו. וביאר ר' אלחנן (קוב"ש אות לט) שבזה א"א לתרץ כמו שאמרו מקודם שיש פה אומדנא ברורה. שזה שייך רק במקום שאם יפרש היטב דיבורו יועיל, ואמרינן שהאומדנא כאילו פירש זאת, משא"כ בתנאי ומעשה בדבר אחד, אפי' אם פי' לגמרי לא יועיל, שזה חסרון בעצם, ושפיר הקשו התוס'.

בקידושין נחשיב שהתנאי סותר את המעשה, שכיון שהתנה להחזיר, התנאי סותר את המעשה קידושין, וצריך להיות תנאי בטל, והוא מתנה גמורה והרי היא מקודשת. ותי' שדווקא אם סותר בעצם, היינו גם בלי תנאו, וכגון כשמחזירה את הגט לבעל, אז גם לא חייב אותה, אין לה אפשרות להתגרש שהגט בידו, משא"כ כאן אם תחזיר לו בלי שתתחייב בתנאי, הקידושין בוודאי יחולו, וזה לא נחשב לסותר התנאי.

תקנה. ותי', א. שלמסקנא א"צ שלא יהיה בדבר אחד. ב. שהחסרון כשהוא בדבר אחד, שהוא סותר את המעשה, וכל דברי הגמ' שם, למ"ד שהאומר ע"מ לאו כאומר מעכשיו, ולכן אם אינה מגורשת אלא כשמחזירה הנייר לבעל, אינה יכולה להתגרש ואמרינן שהתנאי בטל ומעשה קיים, וסוגיין כהלכתא שע"מ כאומר מעכשיו, והמתנה חלה מיד ואח"כ צריך להחזיר. **תקנט.** והקשה הקה"י (סי' יא) שא"כ אף

תוס' ד"ה ואם לאו וכו'

שמה מתנה, ולבסוף חזר לר"ג, והקשו התוס' שלא קיימו התנאי, שצריך להחזיר לר"ג והם העבירו מאחד לשני. ותירצו, שאין כוונת המתנה, אלא שבסוף יחזור אליו, ונחשב שהתקיים התנאי.

נותן האתרוג לאחר, והוא מחזיר לבעלים
תקס. והא דאמר במסכת סוכה וכו'. בגמ' בסוכה שם, מבואר שכמה תנאים נטלו את האתרוג של ר"ג וכולם יצאו יד"ח דמתנה ע"מ להחזיר

הזכחת האבנ"מ מהתוס' שמפרש התנאי ע"מ להחזיר כדעת הרא"ש

דומיא ד'אחריו' לפלוני' והגמ' שם מדייקת שפיר שמתנה לזמן נחשב לכם. אך אם התוס' לומדים כהרא"ש שהוא מתנה גמורה ע"מ להקנות בחזרה, כאן לא הקנו בחזרה לר"ג אלא הקנו אחד לשני, ותי' התוס' שאין כוונת ר"ג אלא שבסוף יקנו לו בחזרה.

תקסא. וכתב האבנ"מ (סי' כח ס"ק נג) שמבואר בתוס' דלא כדבריו לעיל שהוא גוף לזמן, אלא הוא קנין גמור בתנאי להקנות בחזרה. שאם זה גוף לזמן אין פה שום קו', שאכן יתכן שר"ג לא עשה ממש תנאי, אלא הקנה לכל התנאים כל אחד לזמן, והוי ממש

קידושי אשה במתנה ע"מ להחזיר

הקדמת כמה יסודות בקידושי אשה בחליפין

תקסב. אלא אמר רב אשי בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין. נחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ' מה השייכות בין מתנה ע"מ להחזיר לחליפין. ונקדים שני נקודות עיקריות שנתבארו לעיל בסוגיא של קידושין בחליפין (דף ג) שבזה תלוי ביאור הסוגיא כאן.

שנינו במשנה 'האשה נקנית בשלש דרכים' ומבואר בגמ' שתנא מנינא למעוטי חליפין שאין אשה מתקדשת בחליפין, ואיצטריך למעוטי, דסד"א שנלמד קנין חליפין משדה עפרון בגז"ש קיחה קיחה, כמו שילפינן קנין כסף, קמ"ל שלא. והטעם מבואר בגמ' דחליפין איתנייהו בפחות משו"פ, ואשה בפחות משו"פ לא מיקניא נפשה.

ומבואר שם ברש"י שחליפין היינו סודר, ונתבאר בסוגיא לעיל, שקנין חליפין הוא להחליף תמורת משהו, וקנין סודר הוא בכלל חליפין, שמטרת הקנין ליצור החלפה, ולכן גם כשאין צורך ממשי בהחלפה משתמשים בזה הקנין ע"י סודר, שהוא מהוה כהחלפה לדבר הנקנה, ובדר"כ קנין חליפין שבש"ס הוא קנין סודר.

אם תפיס מיתפס

תקסג. ונחלקו הראשונים [שורש מחלוקתם הוא בביאור הגמ' בנדרים מח:] אם תפיס מיתפס, היינו

דכיון דאין לו צורך ממשי בסודר, וכל הקנין בו הוא רק ליצור חליפין לסודר, האם הוא קנין גמור, ויכול לעכב זאת אצלו וזהו אם תפיס - שאם תופס ומעכב זאת אצלו, מיתפס - שאכן זוכה בו, או שהוא רק 'קני ע"מ להקנות' ואחר שעשו את הקנין חוזר הסודר לבעליו, ואם תפיס לא מיתפס - שאינו יכול לעכב זאת אצלו.

דעת הר"ן בנדרים (מט.) ועוד ראשונים, דאם תפיס לא מיתפס, ומוכיח זאת, שאם יכול לתפוס הסודר, מפני מה אין אשה נקנית בחליפין, מה הבדל בין זה לקנין כסף, בשניהם צריכה לתת תמורה לדבר. וע"כ שאם תפיס לא מיתפס, ובה שונה קנין חליפין מקנין כסף, וכמו שנבאר תיכף.

תקסד. אולם דעת התוס' בסוגיין (ד"ה לבר מאשה) דאם תפיס מיתפס, ובכל זאת אין אשה נקנית בחליפין, דחלוק הוא ביסודו מקנין כסף וכמו שנבאר תיכף. הרי שנחלקו הראשונים, אם שייך לומר שחליפין תפיס מיתפס, ובכל זאת אשה לא נקנית בחליפין.

תקסה. דעה שלישית בסוגיא שם, היא דעת התוס' רי"ד, שמצד אחד סובר כמו התוס', שאם תפיס מיתפס, אך מאידך סובר שאכן הוא ממש כקנין כסף, ואכן לשיטתו שם, אשה נקנית בחליפין, ומה שאמרו בגמ' שלא נקנית, הוא באופן, שרוצה שיחול קידושין

במנה שיתן לה אח"כ, ומחיל זאת בקנין של הסודר, שאז אכן הסודר לא משמש כקנין כסף, אלא הכסף הוא המנה שיביא לה אח"כ, ולכך אינה מקודשת [והבאנו שם את האבנ"מ ס"ק ב שביאר את שיטת התוס' רי"ד ע"פ הסמ"ע שקנין כסף הוא נתינת שווי המקח, וכיון שמבחינתו השווי הוא המנה, אינה מתקדשת בסודר].

גדר קנין חליפין

תקסו. ומבואר שקנין חליפין אינו כקנין כסף, וצריך לבאר את גדר הקנין, לא מיבעיא לשיטת התוס', שאם תפיס מיתפס [וכמו שתמה הר"ן והתוס' רי"ד שא"כ היינו כסף] אלא אף לשיטות שאם תפיס לא מיתפס, מה שונה הוא מכסף, הרי קנין כסף יכול להיות גם באופן שאינו יכול לתפוס זאת, כגון מתנה ע"מ להחזיר, ומה שונה קנין חליפין מקנין כסף.

ונתבאר לעיל בסייעתא דשמיא, שקנין כסף, הקנין בגוף הכסף, שתמורה לזה נקנה החפץ לקונה, ואילו קנין חליפין הוא 'קנין בעד קנין' שכנגד מה שהוא עושה 'קנין' בסודר, כנגד זה נקנה לו החפץ המדובר, ואינו תמורה לסודר עצמו, וכל מה שאני צריך הוא 'קנין בעד קנין' שזהו מטרת חליפין 'קני ע"מ להקנות', אך כיון שסו"ס עושה בזה קנין, נחלקו הראשונים אם יכול לעכב הסודר לעצמו שהרי עשה בו קנין, או שכל כולו ע"מ להקנות. ודעת הר"ן והתוס' רי"ד שאם יכול לעכב, אין משמעות שהקנין הוא כנגד הקנין, סו"ס קונה את הסודר, והחפץ יכול ליקנות

בעד הסודר, ואין סיבה שלא יחול בזה קידושין, ודעת התוס' שלא איכפת לן בזה, שאף שיכול לעכב הסודר, סו"ס הקנין לא נעשה תמורת הסודר עצמו, אלא תמורת הקנין שבסודר, ואין זה כקנין כסף.

[ונתבאר בסוגיא לעיל באריכות, שלכן מועיל גם בפחות משו"פ, כי

אין אני צריך לגוף הדבר, אלא לקנין שבו, וכיון שכך גנאי הוא לאשה להתקדש בכזה קנין שא"צ בשבילו שו"פ, וזהו כוונת הרשב"א שם בביאור דברי רש"י, והדברים גם מדויקים במאירי שם, ונתבאר שם באריכות יעוי"ש].

בטעם שאשה לא נקנית בחליפין

תקסו. ואחר שנתבאר שחלוק קנין חליפין מקנין כסף, צריך לבאר את סברת הגמ', שלא לומדים חליפין בקידושין מגז"ש דקחה קיחה משדה עפרון, כיון שחליפין איתניהו גם בפחות משו"פ, ואשה בפחות משו"פ לא מיקניא נפשה. ונחלקו שם בזה רש"י ותוס'. ושורש מחלוקתם בגדר הלימוד קיחה קיחה משדה עפרון.

רש"י לומד, שאכן ניתן ללמוד כל קניני אשה מקניני שדה, אלא שיש חסרון נקודתי בחליפין, שגנאי הוא לאשה להתקדש בקנין שאפשר לעשותו גם בפחות משו"פ, והוא גורס שם בגמ' "לא מיקניא נפשה" שהיא לא מוכנה להתקדש בכאלו קידושין [והגם שהסכימה, אין זה הסכמה ורצון מושלם].

תקסח. אולם התוס' ועוד ראשונים חולקים, שכשמסכימה לקידושין, לא מסתבר לומר את הסברא שגנאי הוא לה, שעשתה זאת מרצונה [והקשו שם עוד כמה ק' על שיטת רש"י], ולכן סוברים, שאין אנו למדים קנייני אשה מקנייני שדה, אלא שקיחה דקידושין הוא בכסף, וכיון שחליפין מועילים בפחות משו"פ, בהכרח שאינו מדין קניין כסף, ולכן לא מועיל בקידושין [וכמו שנתבאר, שאכן הוא גדר קנין אחר, 'קנין תחת קנין'], וגירסת התוס' בגמ' שם 'ואשה פחות משו"פ לא מיקניא' ולא גרסו 'נפשה' שאין הדבר תלוי בה, אלא שהוא קנין שונה מקנין כסף.

שיטת התוס' שהוא גזירה אטו חליפין

תקסט. ועתה נבאר את שיטות הראשונים בסוגיין. הקשו התוס' "וא"ת במאי דמו לחליפין אי משום דחליפין הדרי, הא חליפין גופייהו" וכו'. תוס' למדו בהו"א, שמתנה ע"מ להחזיר עובד מדין חליפין, והדמיון ביניהם, שבשניהם הוא חוזר למקנה, אך דחו זאת, שהרי שיטתם שחליפין אי תפיס מיתפס, ובהכרח שהחסרון בחליפין הוא לא מפני שחוזר, אלא שהוא חלוק מקנין כסף [וכמו שנתבאר] ומתנה ע"מ להחזיר הוא 'קנין כסף' ומדוע לא יועיל הקידושין, וכלשון התוס' רי"ד "דמן דינא הוו קידושין יפים כיון דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה".

ותירצו, שאכן זה 'קנין כסף' אך בראיה פשוטה, זה דומה מאוד לחליפין, שבשניהם זה חוזר למקנה, שאמנם אי תפיס מיתפס, אך לרוב אין המוכר צריך זאת, שכל הקנין נעשה לצורך המקח, והמנהג להחזיר זאת, ולכן אף שמדינא הם קידושין יפים, הפקיעו רבנן את הקידושין, שלא יאמרו אשה נקנית בחליפין.

[והקשו] בבי מדרשא, למה לא נחוש הפוך, שיאמרו כמו שחליפין לא מועילים, ה"ה מתנה ע"מ להחזיר לא מועילים, ותירצנו שאה"נ ושני החששות קיימות].

תקע. והוכיחו זאת התוס', שאם כוונת הגמ' שהוא חליפין ממש, איך זה מועיל במכר, הרי אין מטבע נקנה בחליפין, וכמו"כ איך זה מועיל בפדיון הבן, הרי כתוב בתורה להדיא 'כסף' וזה לא חליפין, ובהכרח שאכן זה כסף, וגזרו אטו חליפין.

תקעא. ויש קושי בשיטת התוס', שלשון הגמ' "לפי שאין אשה נקנית בחליפין" משמע שהוא ממש חליפין, ואכן הראשונים (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן) כתבו שרב האי גאון בספר המקח גורס, 'גזירה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין'.

בטעם שלא גזרו גם בפדיון הבן

תקעב. והקשה המהרש"א, למה לא גזרו גם בפדיון הבן, שיבואו לפדות בחליפין. ותי' שגזרט דווקא בקידושין משום חומרא דערייות, וכן מבואר ברשב"א.

כשקידשה להדיא בעבור ההנאה הזמנית מהמתנה

תקעה. ויש בזה נפק"מ לדינא, באופן שקידשה להדיא בהנאת המתנה שנמצא אצלה לזמן. שהרמ"א כתב (סי' כט סעיף א) "יש אומרים דאם נתן לה מתנה ע"מ להחזיר ואמר לה בהנאה זו שאת נהנית תוך הזמן הרי את מקודשת לי, הוי קידושין" ומקורו מרבינו ירוחם. ובחלקת מחוקק שם, כתב דדעת בעל העיטור דאף בזה האופן לא מקודשת. וכתב הגר"א בביאורו, והאבנ"מ (סי' כט ס"ק ד) שזה תלוי במחלוקת הראשונים בסוגיין, שאם זה מצד החסרון בגמירות דעת, באופן זה מקודשת, דאומר לה להדיא שהוא נותן לה רק את ההנאה הזמנית, ואילו לתוס' גם בזה יש לגזור אטו חליפין, שהרי מדינא גם מתנה ע"מ להחזיר רגילה, צריך להועיל, ופסלו זאת משום הדמיון לחליפין, ואף כאן הרי הוא דומה לחליפין.

רמב"ם - שצריך כסף שיש בו הנאה

תקעו. שיטה שלישית, היא דעת הרמב"ם, שכתב (אישות פרק ה הלכה כד) "האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שתחזיריה לי אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה, שאם לא החזירתו הרי לא נתקיים התנאי, ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום". וביאר האבנ"מ (סי' כח ס"ק טז) שהרמב"ם לומד, שאנו למדים משדה

תקעג. והוספנו לתרץ, שנחלקו הראשונים, אם מותר ליתן מתנה ע"מ להחזיר בפדיון, אם גם בזה יש איסור מסייע בבית הגרנות, כמו בתרומה [כן דעת התוס' בבכורות נא: ד"ה הלכך, ויעויין בגר"א סי' שה ס"ק יב שכתב שרש"י ורמב"ם חולקים, וסוברים, שאין איסור אלא דווקא בתרומה] וכיון שזה אסור, אינו מצוי שיעשו באופן הזה, שמי שבא לקיים המצוה מסתמא רוצה לקיים המצוה כתיקנו, וכיון דלא שכיחא, לא חששו שיבואו ללמוד מזה להתיר חליפין.

ביאור הראשונים, שהוא מהטעם האמור בחליפין שלא גמרה דעתה להתקדש

תקעד. עוד כתבו הראשונים לקיים גירסת הגמ', שלעולם אין זה חליפין, אך מאותו טעם שחליפין לא מועילים, ג"כ מתנה ע"מ להחזיר לא מועיל, וזה לשיטתם, שגורסים לעיל 'לא מיקניא נפשה' שאין לה סמיכות דעת להתקדש, ואף כאן כיון שצריכה להחזיר את המתנה [ואף כאן כתבו שלא מקניא נפשה בעבור זה המתנה] והוא מקדשה בגוף המנה, ולא בהנאה הזמנית, לא גמרה דעתה להתקדש. והגמ' תולה זאת בחליפין כיון שהוא שנוי במשנה [דמשו"ה תני מנינא], ותלי דלא תניא בדתניא.

עפרון, שצריך לקדשה בכסף שיש בו הנאה, ומשום כך אשה גם לא נקנית בחליפין. ומאותו דרשה אנו ממעטים מתנה ע"מ להחזיר, כי לא נהנית במנה.

דף ז.

תן מנה לפלוני ואקדש לך מקודשת מדין ערב, ערב לאו אע"ג דלא מטי הנאה וכו'

תקעו. תן מנה לפלוני ואקדש לך וכו'. ופי' רש"י שבשעה שנתן אומר לו הרי את מקודשת, וכו', וכתב הר"ן, שאל"כ הרי זה נתן הוא ואמרה היא.

ומבואר בסוגיא, שיש קידושין מדין ערב, ומדין עבד כנעני, והמכנה המשותף ביניהם, שיתכן לקדשה באופן שהיא לא קבלה בפועל, אלא מישהו אחר קיבל בשבילה, וכמו"כ אפשר שמישהו אחר יתן במקום הבעל, וזה מדין עב"כ. וסוגיית ערב, נשנית בב"ב (קעג:) ושיעבוד ערב נלמד מפסוקים, ואמרו שם בגמ' דאף למ"ד אסמכתא לא קניא, ערב משתעבד בההיא הנאה דקא מהימן ליה, להלוות לפלוני גמר ומשעבד נפשיה. ומבואר בסוגיין, שמאותו דין שערב משתעבד, חלים הקידושין, וזהו 'דין ערב'.

דעת הריטב"א שמקדשה בהנאת הנתינה לפלוני

תקעה. ערב לאו אע"ג דלא מטי הנאה לידיה וכו'. כתב הריטב"א, דלאו דווקא, שהרי נהנה במאי דמיהמן

ליה להלוות לפלוני, וכוונת הגמ' שלא הגיעה לידיה הנאת המתנה, שהרי גוף המנה הלך ללוה, ובכל זאת משתעבד משום ההיא הנאה, ואף בקידושין, נהנית ממה שנתן לפלוני על פי דיבורה, והיא הנאה השו"פ, ובזה הוא מקדשה, וצריך לחזור ולומר לה, הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי לפלוני על פי דיבורך.

גדר שיעבוד ערב

תקעט. ובמחנה אפרים (הלכות מלוה ולוה, דיני ריבית סי' יא) העמיד שני צדדים בגדר שיעבוד ערב, א. דעת הריטב"א כמ"ש כאן בדבריו, שהערב קיבל את ההנאה שהוציא מעות על פיו, וזהו הנאה השו"פ, ותמורת ההנאה משתעבד בחוב, והאשה מתקדשת. וכתב שם שכן הוא דעת הרשב"א והרמב"ם.

ב. דעת התוס' (כ"מ ע"א: ד"ה מצאו) והטור והרא"ש, שישוד חיוב ערבות, שאנו דנים כאילו הערב קיבל את הכסף, שכל שנתן לשני מעות על פי דיבורו, נחשב שיש לערב יד נוספת, שהוא יד הלוה, והערב קיבל זאת בעצמו לאותו יד. שמבואר שם בתוס', שמלוה שאמר

קידושין, שהיא לא קיבלה אלא מישהו אחר. ואילו לתוס' ולרא"ש, מקדשה בעצם המעות, ואכן כך מבואר להדיא ברא"ש כאן (סי' ו) וז"ל "וכשנתן המנה לאותו פלוני אמר הרי את מקודשת במנה שנתתי לפלוני" וכו'. הרי מקדשה בגוף המעות עצמם, שקבלת הפלוני, הוא יד נוספת שלה, וכאילו היא עצמה קיבלתם.

ג. מתבאר מתוך דברי המחנה אפרים - אמרה תן פרוטה ואתקדש אני לך. לתוס' והרא"ש יחולו הקידושין, שנחשב שקבלה פרוטה, אך לריטב"א לא יחול, שהנאה זו שנעשה רצונה ליתן פרוטה, בהכרח שוה פחות מהנתינה בעצמה, וא"כ קידשה בפחות משו"פ.

אמנם ר' אלחנן (קוב"ש אות מ) כותב שמדברי התוס' לקמן נראה, שהנאת נתינת פרוטה שוה פרוטה, אך במחנ"א מבואר לא כך [שאל"כ אין נפק"מ לריבית קצוצה כמה יוצא בדיינים, שלשניהם זה יהיה אותו סכום], וכן ברעק"א דלהלן.

ד. באומרת לו, זרוק מנה לים ואתקדש אני לך, לדעת הריטב"א תהיה מקודשת, שסו"ס קיבלה את ההנאה, ואכן כך מבואר להדיא בדבריו לקמן (ח:). אך לדעת התוס', לא מקודשת, דאין פה זכיה עבודה.

ביאור דעת הרשב"א

תקפב. והנה המחנ"א כתב שכן גם דעת הרשב"א והרמב"ם, ואכן כך מבואר ברשב"א בסוגיין, וכיון שיש נפק"מ בהמשך נעתיק את לשונו

ללוה ליתן ריבית לאדם אחר, נחשב ריבית קצוצה, ואף שלא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה, וכאן זה מגיע למישהו אחר, אך כיון שנותן על פי דיבורו, הרי הוא כאילו נתן למלוה עצמו, והוכיחו זה מסוגיין שמקודשת מדין ערב. ומבואר בטור וברא"ש שם, שדינו כריבית קצוצה, ומוציאים את כל דמי הריבית, כי הכל נחשב כאילו קיבל זאת המלוה.

תקפג. נמצא שיש שני דרכים יסודיים להבנת דין ערבות, מה קיבל הערב שבתמורה לכך משתעבד בחוב, לדעת התוס' נחשב שקיבל את עצם המעות, ולכן חייב לפרוע, ולדעת הריטב"א קיבל את ההנאה שסמך עליו להוציא מעות, ובשביל זה מוכן להשתעבד בחוב, והיא הנאה השו"פ להתקדש בה. ונתבאר שיש בזה ד' נפק"מ להלכה.

ד' נפק"מ בביאור הגדר של ערבות

תקפא. א. מחנה אפרים - כשבאים להוציא את הריבית, מה יוצא בדיינים, לתוס' כל המעות, וכ"כ בטור להדיא, שה מה שהמלוה קיבל, דמדין ערב אנו מחשיבים שקיבל את כל המעות. אך לתוס' הוא עצמו קיבל רק את ההנאה שהוציא מעות על פיו, ושיעור דמי ההנאה הוא שיוצא בחזרה בדיינים.

ב. מחנה אפרים - איזה לשון צריך לומר לה בקידושין, לריטב"א אומר שמקדשה בזה ההנאה, ואם יגיד שמקדשה בעצם המעות, לא יחולו

"כלומר וחוזר הוא ואומר לה התקדשי לי בהנאה זו שאני נותן מתנה זו לזה בדבורך, דערב נמי בההיא הנאה דקא מהימן ליה משתעבד, ולא מחמת גוף הממון ממש שאינו מקבלו, וכ"כ הרמב"ם האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך ה"ז מקודשת".

אלא שיש בזה תימה עצומה, שברשב"א לקמן (ח:) מבואר להדיא, שבאומרת זרוק מנה לים ואתקדש לך, אינה מקודשת, דצריך שיהיה פה זכית בר דעת, ולדברי המחנ"א, אין לזה הבנה, סו"ס נהנית שעשה רצונה, והיא הנאה השו"פ.

ביאור הגרעק"א, שהרשב"א

והריטב"א הם שני סוגי הנאות

תקפג. ובאמת הדברים מוכחים כמו שכתב הגרעק"א (תשובות חדשות, אבן העזר סי' ז), שהרשב"א כלל לא לומד כמו הריטב"א, דאף ששניהם כתבו שמקדשה בהנאה, אין זה אותה הנאה, לריטב"א הוא אכן הנאה שעשה את רצונה, ומבואר בריטב"א להדיא שהוא אינו הנאת המנה, אלא הנאה השוה פרוטה, שזה לשונו הנצרך לנו "הכא נמי אף על גב דלא מטי לידה הנאת מנה עצמו, מקניא נפשה בההיא הנאה דשויה פרוטה דיהיב מנה לפלוני בדבורה".

ואילו הרשב"א לומד, שהוא הנאת גוף המנה, שנהנית במה שפלוני זכה במעות. ובסייעתא דשמיא בארנו

והמשלנו שהרי זה כמי שרוצה שיתנו לבנו מתנה חשובה, הרי האב נהנה מכל דמי המתנה, ששמח הוא בשמחת בנו שקיבל זאת [אלא שאם קיבל זאת בזכות עצמו, האב לא קיבל שום דבר מהנותן, וכל ההנאה היא הנאה דממילא, אך כשנעשה על פי דיבורו, נחשב שהאבא נהנה מהנותן במנה]. ולדבריו הוא יותר דומה לשיטת התוס' והרא"ש שמקדשה בגוף המנה, אלא שהם למדו שהוא דין מיוחד שכאילו קיבל זאת בעצמו, ולרשב"א הוא באופן יותר פשוט שזה הנאתו מהמנה, והנאה זו הגיעה לידי מהנותן, וזהו גדר שיעבוד ערבות.

ולפ"ז מיושבים סתירת דברי הרשב"א, שבזרוק מנה לים אינה יכולה להתקדש, דכל הנאתה מזה שפלוני זכה, וכאן לא היה שם זכית בר דעת, והדברים ממש מפורשים ברשב"א שם, ששילב יחד את זכית הערב, עם ההנאה שהגיעה לידו, ובזה הוא מקדשה.

תקפד. והוסיף הגרעק"א שני נפק"מ בין הרשב"א לריטב"א. א. בתן פרוטה לפלוני, שלרשב"א תהיה מקודשת, וכמ"ש בשיטת התוס' והרא"ש, ולריטב"א אינה מקודשת, שההנאה עצמה שוה פחות מהמתנה. ב. כשאמרה לו מחול המלוה לפלוני ואתקדש אני לך, לריטב"א מקודשת, דסו"ס קיבלה ממנו הנאה, ולרשב"א אינה מקודשת, שכיון שפלוני לא קיבל שום דבר, גם היא לא נהנית מהמנה.

מה החידוש בהנאת הנתינה של הריטב"א

ביאור החידוש בהנאה של הערב המשעבדו בחוב

תקפה. והנה בדעת הריטב"א שמקדשה בהנאת הנתינה, יש להקשות קו' עצומה [והקשו כן האחרונים, פנ"י. חמד"ש. הגר"ז. ר' אלחנן שם], מה קמ"ל, ומה צריך ללמוד זאת מדין ערב, פשיטא ופשיטא שאפשר לקדשה בהנאות השוות פרוטה, וכמו נתינה לאדם חשוב, ושחוק ורקוד לפני. בשלמא בערב, קמ"ל, שמשעבד בעבור זו ההנאה בכל החוב, אך בקידושין שמספיק פרוטה, והנאה זו שו"פ למה שלא תהיה מקודשת. ובדוחק אפש"ל, שלמדנו מערב שזה נחשב להנאה, אך הוא דוחק גדול, ובפרט שא"כ אין מה ללמוד זאת מערב, הרי זה שני סוגי הנאות, שם נהנה ממה שסומך עליו להלוות לפלוני, וכאן נהנית ממה שהוציא מעות על פיה.

בביאור מדוע הרשב"א לא פירש כמו הריטב"א

תקפו. עוד יש לתמוה, בדעת הרשב"א מדוע לא יכולה להתקדש בזה ההנאה של הריטב"א, וזה יועיל גם בזרוק מנה לים, סו"ס נהנית ממה שנעשה רצונה.

וזה יש ליישב, שכיון שזה הגיע ממנה, שאמרה לו 'תן מנה לפלוני או לים וכדו', הרי רוצה להתקדש במנה, והנאה זו ששו"פ אין מסכימה בכך, ולכן אינה מקודשת אלא באופן שאכן פלוני זכה במנה, ומדין ערב אנו אומרים שהיא עצמה נהנית באותו מנה. אך כאמור דברי הריטב"א מוקשים מאוד.

תקפו. ונראה לחדש בזה, שהנה בכל עיסקת מכר וכדו', יש לקונה הנאה גדולה שאכן קנה את המוצר, ולפעמים יגע אדם כמה וכמה טירחות עד שמגיע למקום שבו קונה את המוצר, וזהו בהחלט הנאה, אך א"כ מדוע שהמוכר לא יבקש תמורה נוספת עבור זו ההנאה. ובהכרח, שכיון ששילם את המחיר המלא של המוצר, אין יותר מה לדון פה על תמורה להנאה הנוספת, שאמנם יש פה הנאה, אך א"א לייחס זאת למוכר, שהוא מבחינתו קיבל את מלוא התמורה, ואולי זה נחשב להנאה השווה פחות מפרוטה, ויעויין בנדירים (דף לא) אי שרי למכור ולקנות ממודר הנאה, יעוי"ש.

ומעתה ניתן לומר, שזהו חידושו של 'ערב', שהרי אף הלוואה היא עיסקה לכל דבר, שהוא מלוה לו מעות, ותמורת קבלת המעות, מתחייב הלוה לפרוע לו החוב, וא"כ איך יכול לקבוע ע"ז תמורה נוספת, שגם הערב יתן לו תמורתה את התחייבתו, וכי המלוה יכול לתבוע את הלוה דמי ההנאה שהאמינו להלוות לו, בוודאי לא, שהוא מבחינתו שילם לו כל התמורה לקבלת ההלוואה. ובכל זאת חידשה התורה, שאפשר לקבוע לזה ההנאה תמורה נוספת לאדם אחר. ואף במכירה אכן אין המוכר יכול לקבוע זאת כהנאה המחוייבת בתמורה נוספת מהלוקח, אך מאדם אחר המעוניין במקח של אותו פלוני, בהחלט יכול ליקבע כתמורה בנפרד. וזהו חידוש

גדול שאנו למדים מסוגיית ערב [וייעיין בחידושי ר' שמואל סי' ט, שכתב שאין הנאה זו חשובה כלל כריבית קצוצה, ויתכן שזהו סברתו].

תקפת. ויתכן שזהו גם סברת התוס' והרא"ש החולקים על הריטב"א שגם אחרי חידוש ערב, לא נראה להם שהוא עבור זה ההנאה, שא"א לקרוא לזה הנאת שו"פ, דאף שהוא שו"פ זה הנאה ששולמה, בהתחייבות הלוח, ולכן פי' שהחידוש הוא אחרת, שזה נחשב שהוא עצמו קיבל את המעות.

וזהו ממש החידוש בסוגיין, שאומרת לו תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך, כוונתה שיתן לפלוני ב'מתנה' וכן מדויק בלשון הרמב"ם שכתב "ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו" וכו', ומתנה פירושו, שרוצה שיתן לפלוני נתינה בלי קבלת תמורה, ואיך אפשר לקצוץ תמורה נוספת מהאשה שתתקדש עבור ההנאה, והרי זה כאילו מבקש אדם מחבירו שיתן לו מתנה, וקוצץ לו תמורה עבור ההנאה של נתינת המתנה, שזה תרתי דסתרי, שאם קוצץ תמורה, זה לא מתנה, ובכל זאת זה מועיל כלפי אדם אחר שהוא המצוה ליתן, וזהו ממש חידושו של 'דין ערב'.

[ויתכן] שזהו באמת סברת הרשב"א, שהקשנו מדוע לא פי' את ההנאה כדעת הריטב"א, שאפשר שחלק וסובר שאף אליבא דאמת אין זו הנאה הראויה לקציצה, דזה הנאה שכבר שולמה תמורתה, אך זה רק ביחס

להנאה של מעשה הנתינה, והוא כאילו הנאה מעשיית המקח, וחידוש ערב הוא שאנו דנים זאת כנתינה בפני עצמו, שפלוני מקבל את גוף המנה, והיא מקבלת את הנאת המנה, ויש לעיין היטב בסברא זו, אם ניתן לחלק בזה]

מכור חפץ לפלוני ואתקדש לך בהנאה שאתה מוכר לו

תקפט. ולפ"ז יצא חידוש עצום להלכה, שלא דווקא במתנה, אלא גם האומרת תמכור חפץ מסויים לפלוני ואקדש אני לך, תהיה מקודשת, שנהנית שנעשה רצונה, ואף שאין המוכר יכול לפסוק ע"ז תמורה מהלוקח, מאדם אחר שהמכירה נעשית על פיו, זה בהחלט יתכן, ומדין ערב [ואין הפירוש שזהו במחיר העיסקה, שהוא התמורה של הלוקח, ועוד מה שהמצוה מביא, שאינו כן, אלא מה שהלוקח הביא הוא כל התמורה, ובנוסף קוצץ ע"ז משהו נוסף מהמצוה].

ביאור הגרי"ז ברמב"ם, שצריך כסף שיש בו הנאה

תקצ. וכאמור קו' זו כבר הקשו האחרונים, מה החידוש בסוגיא שהוצרכו ללמוד זאת מדין ערב, הרי זה הנאה ככל ההנאות שאפשר לקדש בה. והגרי"ז [במכתב בסוף הספר, והעמיד שם דבריו על דברי הרמב"ם] כתב שאכן אין צד שמקדשה בזו ההנאה, אלא דין ערבות הוא שכאילו היא קיבלה את המעות עצמם, ומה שהרמב"ם כותב שחוזר ואומר לה שמקדשה בהנאת מתנה זו,

הוא אחרי זה, שאחר שהיא 'ערב' מתחייבת בחוב זה, ובתמורה לכך מתקדשת.

אם מועיל לקדשה בזה לאחר שכבר נתן

תקצב. ובפנ"י הוסיף ליישב, שפשטות הסוגיא משמע שגם אחרי שכבר נתן לפלוני יכול לחזור ולומר לה הרי את מקודשת לי במה שנתתי לפלוני, ותמה ע"ז שהוא ממש מלוה, ואיך אפשר לקדש במלוה [והאמת שמשמעות דברי רש"י נראה שהוא מיד בשעת הנתינה, וכן נקט הגרעק"א שם באופן פשוט, שאל"כ הרי הוא כמקדש במלוה], ויישב הפנ"י דלשיטתו לעיל, בסוגיא דמקדש במלוה לא קשה, שלדעתו אפשר לקדש במחילת מלוה, אלא שתמיד דעתם על המעות עצמם, וזה כבר אינם, אך כאן שלא היה נתינת מעות לאשה, בהכרח שכוונתו לקדשה במחילת החוב, ואין בזה שום מניעה של מקדש במלוה, אך כבר נתבאר בסוגיא שם, שדעת הראשונים לא משמע כך, אלא א"א לקדשה במחילת מלוה, ומהטעמים שנתבארו בסוגיא לעיל.

הוא לשיטתו שמצריך בקידושין כסף שיש בו הנאה, וכמו שנתבאר לעיל בשם האבנ"מ שזהו סברת הרמב"ם במתנה ע"מ להחזיר, ומדין ערב אכן ניתן לומר שכאילו קיבלה המעות, אך זה בלי ההנאה, שההנאה וודאי הוא של הפלוני שקיבל זאת, ולכן כתב שיש פה הנאה, שנהנית ממה שפלוני קיבל בגללה, ודקדק כן ברמב"ם עצמו, שלענין מכירה, לא הצריך לומר שהוא בעבור ההנאה, שזה דין מיוחד רק בקידושין.

ביאור האחרונים, שאינו 'דין ערב', אלא הוא ערב גמור

תקצא. אופן נוסף יישוב הפנ"י והחמד"ש ור' אלחנן (קוב"ש אות מ) שאכן אין פה שום לימוד מדין ערב, וכוונת הגמ' שיש פה ערב גמור, שאין כוונתו ליתן במתנה לפלוני, אלא נותן על פי דיבורה, על דעת זה שתתן לו תמורה, ואם אין תמורה, אז היא חייבת לו בעבור זה שהיא ה'ערב' על הנתינה לפלוני. ואה"נ ערב משתעבד מחמת הסברות של המחנ"א, אך כאן

קידושין מדין עבד כנעני

דין עבד כנעני

למדים זאת, משיעבוד ערב לבע"ח [ונתבאר בעז"ה בכמה אנפי, גדר הדברים] והכא אשמעינן, שאין צריך בדווקא שהבעל יתן, אלא גם מישהו אחר יכול ליתן בעבורו, ואנו למדים זאת מעבד כנעני שקונה עצמו בכסף, והכסף יכול להיות ע"י אחרים כדאיתא במתני'

תקצג. בראשית נבאר ענין 'דין עבד כנעני'. בסוגיא הקודמת למדנו 'דין ערב', שאפשר שיחולו הקידושין גם בלי שהאשה תקבל בפועל, אלא גם אם קיבל זאת מישהו אחר מחמתה, ואנו

לקמן, ועל הרוב, זהו האופן ששייך בו פדיון בכסף, כיון שבדר"כ לא יתכן שיש לעבד כסף לפדות עצמו, שמה שקנה עבד קנה רבו, וכשאחרים פודים אותו, בהכרח אינו מדין 'זכין', שא"כ מיד שזוכה זאת עבור העבד, רבו זוכה בזה מדין מה שקנה עבד וכו', ובמה יצא לחירות, אלא הוא דין, שא"צ שהעבד עצמו יתן, אלא גם אדם אחר יכול ליתן הכסף, וה"ה לענין קידושין, יכול משהו אחר ליתן את הכסף.

מחלוקת רש"י והריטב"א, אם עשאו שליח לקידושין

תקצד. וכתב רש"י "הילך מנה והתקדשי לפלוני. והוא שלוחו אלא שמקדשה משלו: מקודשת. ואע"ג דממונא לאו של משלח הוא". מבואר ברש"י שמדובר באופן שמינה אותו לשליח לקידושין, והריטב"א התקשה בזה, שא"כ מה רבא חידש פה שיש 'דין עבד כנעני' הרי זה הדין הרגיל של שליחות, המבואר בריש פרק שני, שהאיש מקדש בו ובשלוחו. לכן ביאר שמדובר שלא עשאו שליח, ולכן צריך להגיע ל'דין עבד כנעני', וכיון שכך צריך שיאמר אותו הבעל, הרי את מקודשת לי בכסף שנתן לך פלוני שתתקדש לי, וסיים הריטב"א "ולא אמרין הכא אלא דנתינת אחר בשבילו חשיב כנתינתו". ורש"י יישב קו' הריטב"א, שאף שעשאו שליח, כיון שהכסף של השליח, ולא של המשלח, צריך להגיע לדין עבד כנעני.

תקצה. ולבהירות הדברים, נקדים, שבקידושי כסף יש ב' חלקים, ולכל חלק צריך את ההלכות שלו, א. עצם הקידושין, וזה נעשה באחד מג' דרכים, כסף, שטר, ביאה, וצריך שיעשה הקידושין כהלכתו. ב. את הלכות קנין כסף, שכיון שהמעשה קנין הוא 'כסף' צריך להיות לפי ההלכות המתאימות לקנין כסף. ואמת שבשביל 'קנין כסף' לא צריך שיהיה בדווקא מהבעל, אלא מדין עבד כנעני יכול להיות גם ע"י אחר הנותן בשבילו, אך בחלק ההלכה של 'קידושין' בזה ברור שצריך להיות מהבעל, ולהכי פ' רש"י שעשאו שליח, ואילו הריטב"א סובר שנעשה ע"י הבעל עצמו שאומר לה הרי את מקודשת לי בכסף זה.

דעת רש"י בלא עשאו שליח

תקצו. ובמחלוקת רש"י והריטב"א, ניתן לפרש שנחלקו בב' דברים, א. כשעשאו שליח, אם צריך להגיע ל'דין ע"כ' או שהוא מהדין הרגיל של שליחות. ב. אפשר שרש"י סובר, שדין ע"כ לחוד לא עוזר, אלא צריך דווקא באופן שעשאו שליח [היינו, שברור שהריטב"א חולק על רש"י בעשאו שליח, ויתכן שגם רש"י חולק על הריטב"א בלא עשאו שליח]. ואכן יש מהאחרונים שלומדים כך.

אך בפני יהושע מבואר לא כך, אלא רש"י בא להרויח שמועיל גם באופן שהבעל לא נמצא כאן, ואה"נ בוודאי באופן שהבעל נמצא כאן ואומר לה הרי את מקודשת לי בזה מועיל,

וּכְתַב שֶׁכֵּן מְבוֹאֵר גַּם בְּרֵא"ש, שְׂכַתְבִּי שְׁמוּעִיל בְּאַחַד מִשְׁנֵי הָאוֹפְנִים, וְז"ל "הֵילֶךְ מִנָּה וְהִתְקַדְשִׁי לְפָלוֹנִי, וְעִשְׂאוּ פָלוֹנִי שְׁלִיחַ אֲלֵא שְׁנוֹתֵן הַמִּנָּה מִשְׁלוֹ, אוֹ כִשְׁלֵא עִשְׂאוּ שְׁלִיחַ וְאָמַר הַמִּקְדָּשׁ הִרִי אֶת מִקְדָּשְׁתָּ לִּי בְּמִנָּה שְׁנַתֵּן לִיךְ פָּלוֹנִי מִקְדָּשְׁתָּ מִעֲבַד כְּנַעֲנִי" וְכו'.

בִּיאֹר הַגֵּר"ש אִיגֵר, שֶׁנֶּחֱלָקוּ בַּגֵּדֶר שְׁלִיחוֹת

תְּקַצֵּז. וּבִבְיֹאֹר הַמַּחֲלֻקָּת שֶׁל רִש"י וְהַרִיטֵב"א, כְּתַב בְּתַפְאֶרֶת יְרוּשָׁלַיִם (גִּיטִין פֶּרֶק ד' מִשְׁנָה א' עַל תּוֹס' רַעֲק"א אוֹת לֵג) בִּשְׁם הַגֵּר"ש אִיגֵר, שֶׁנֶּחֱלָקוּ בַּחֲקִירָה הַיְדוּעָה בַּגֵּדֶר שְׁלִיחוֹת, אִם פִּירוּשׁוֹ שֶׁהִתְחַדֵּשׁ שְׁמַעֲשֶׂה הַשְׁלִיחַ מִתִּיַּחֲס לְמִשְׁלַח, אֶךְ לְעוֹלָם מִי שְׁעוֹשֶׂה אֶת חֲלוֹת הַמַּעֲשֶׂה הוּא הַמִּשְׁלַח עֲצָמוֹ, וְהַשְׁלִיחַ הוּא כִידָא אֲרִיכְתָא שְׁלוֹ [וּבְאֲרָנוּ שׁוּזָה כְּמוֹ יָד אֲלֻחוּטִית שֶׁל הַמִּשְׁלַח, שֶׁאֵכָן בְּאוֹפֶן טַכְנִי זֶה נַעֲשֶׂה ע"י יָד הַשְׁלִיחַ, אֶךְ זֶה רֶק 'טַכְנִי', וְכָל פְּעוּלַת הַחֲלוֹת הוּא ע"י מִי שֶׁמַּפְעִיל אֶת הַיָּד, וְזֶה הַמִּשְׁלַח]. אוֹ שְׁמָא אֵינּוּ כֵן, אֲלֵא הַמִּשְׁלַח נִתֵּן אֶת כּוֹחוֹ שֶׁל הַשְׁלִיחַ לִהְיוֹת בְּמִקְוָמוֹ, וּמִי שְׁעוֹשֶׂה זֹאת בְּפוּעֵל הוּא הַשְׁלִיחַ [מֵה שֶׁנֶּקְרָא בְּלִשׁוֹנֵנוּ 'פּוֹי כּוֹחַ'].

תְּקַצֵּה. וְהַתְּפִא"י שֶׁם, בִּיאֹר בִּזָּה אֶת הַמַּחֲלֻקָּת הַיְדוּעָה שֶׁל הַרְמַב"ם וְהַטוֹר בְּנִשְׁתַּטָּה הַמִּשְׁלַח, אִם הַשְׁלִיחַ יִכּוֹל לַגְרֵשׁ, דְּהַרְמַב"ם (גִּירוּשִׁין ב' טו) כְּתַב שֶׁהִגִּט פִּסּוּל, וְכִידוּעַ כָּל מִקּוֹם שְׂכוּתָב בְּגִירוּשִׁין 'פִּסּוּל' הוּא מְדַרְבֵּנָן, מִשְׁמַע שְׁמַדְאוּרִייתָא הוּי גִירוּשִׁין מַעֲלִייתָא. אוֹלָם הַטוֹר (אֲבָן הַעֲזָר ס"י קכ"א) כְּתַב דְּהוּא פִּסּוּל מִן הַתּוֹרָה. וּבִיאֹר הַתְּפִא"י שֶׁנֶּחֱלָקוּ בַּחֲקִירָה הַנ"ל, שֶׁהַטוֹר

סוֹבֵר כְּצַד הַרְאָשׁוֹן, שֶׁהַמִּשְׁלַח פּוֹעֵל אֶת חֲלוֹת הַגִּירוּשִׁין, וְלִכֵּן אִם הוּא נִשְׁתַּטָּה אֵינּוּ יִכּוֹל לַגְרֵשׁ, אֶךְ הַטוֹר סוֹבֵר, שֶׁהַמִּשְׁלַח מִסֵּר כּוֹחוֹ לְשְׁלִיחַ, וְהַשְׁלִיחַ הוּא שְׁפוּעֵל אֶת חֲלוֹת הַגִּירוּשִׁין, וְכִיוֹן שֶׁהוּא בֵּר דַּעַת, מְדְאוּרִייתָא הוּי גִירוּשִׁין מַעֲלִייתָא [בִּיאֹר זֶה מְפֹרָסֵם בְּשֵׁם הָאוֹר שְׁמַח עַל הַרְמַב"ם שֶׁם].

תְּקַצֵּז. וּבִיאֹר בְּשֵׁם רִש"י אִיגֵר, שֶׁזֶּהוּ הַמַּחֲלֻקָּת שֶׁל רִש"י וְהַרִיטֵב"א, שֶׁרִש"י סוֹבֵר כְּהַטוֹר, שֶׁהַמִּשְׁלַח עוֹשֶׂה אֶת מַעֲשֶׂה הַקִּידוּשִׁין, וְלִכֵּן יֵשׁ חֲסֵרוֹן בְּמֵה שֶׁהַכֶּסֶף שֶׁל הַשְׁלִיחַ, וְצִרִיךְ לְהַגִּיעַ לְדִין עֲבַד כְּנַעֲנִי, אֶךְ הַרִיטֵב"א סוֹבֵר כְּהַרְמַב"ם, שֶׁהַמַּעֲשֶׂה נַעֲשֶׂה ע"י הַשְׁלִיחַ, וְאֵין שׁוּם בַּעִיָּה שֶׁהַכֶּסֶף יִהְיֶה שְׁלוֹ, וְאֵין צִרִיךְ לְהַגִּיעַ לְזֶה לְדִין עֲבַד כְּנַעֲנִי. וְהוֹסַפְנוּ, שֶׁאֵכָן הַדְּבָרִים מִתְּאִימִים מְאֹד בְּדַעַת הַרְא"ש, שֶׁהָאִי דִּינָא דְנִשְׁתַּטָּה הַמִּשְׁלַח, כְּתַב כֵּן הַטוֹר בְּשֵׁם הַרְא"ש, וְא"כ הוּא סוֹבֵר שֶׁהַמִּשְׁלַח עוֹשֶׂה אֶת הַמַּעֲשֶׂה, וְאֵף כֵּאֵן דַּעַתוֹ כְּרִש"י שְׁמוּעִיל בְּאַחַד מִשְׁנֵי הָאוֹפְנִים, אוֹ ע"י שְׁלִיחַ, אוֹ שֶׁהַבַּעַל חוֹזֵר וּמִקְדָּשָׁה לְהַדִּיא בִּזָּה, כְּמ"ש מִקְדָּם בְּשֵׁם הַפְּנִי יְהוֹשֻׁעַ.

תֵּר. אוֹלָם בְּשִׁיעוּרֵי ר' שְׁמוּאֵל וְחִידוּשֵׁי הַגֵּר"ש נִרְאָה שֶׁלְמַדּוֹ, שֶׁלֹּא תְלוּי מִי עוֹשֶׂה בְּפוּעֵל אֶת מַעֲשֶׂה הַקִּידוּשִׁין, אֲלֵא מִי מִקְבֵּל אֶת הַמִּקְח, וְלִכֵּן נִתְקַשּׁוּ בְּדַבְּרֵי הַרִיטֵב"א, דְּצִדְקוֹ דְּבָרֵי רִש"י שֶׁאֵף שֶׁשְׁלַחוֹ שְׁלִיחַ, כִּיוֹן שֶׁהָאִשָּׁה נִקְנִית לְבַעַל, וְלֹא לְשְׁלִיחַ, וְהוּא לֹא הֵבִיא כָּלוּם מִדִּידָהּ, צִרִיךְ לְהַגִּיעַ לְחִידוּשָׁא דְעֲבַד כְּנַעֲנִי [וְהָאֵרִיכוּ שֶׁם לְבָאֵר סְבֵרַת הַרִיטֵב"א].

בגדר חידוש התורה בדין עבד כנעני

תרא. וצריך לבאר מהו גדר החידוש של 'דין עבד כנעני, ונקדים, שהנה רוב הקנינים, יש קשר בין מעשה הקנין לפעולת הקנין, ולמשל בקנין משיכה, שמושך החפץ לרשותו, והוא מראה בזה שהוא הבעלים על החפץ, ובכך נקנה לו החפץ, וכן למשל קנין חזקה בקרקע, שהוא ע"י נעל גדר ופרץ, ומראה בזה שהוא הבעלים על השדה. וא"כ פשוט שאם יעשה זאת עבור משהו אחר, אין זה 'קנין משיכה' דמהות הקנין שמכניסה לרשותו, שהוא הבעלים, וכאן משהו אחר נהיה הבעלים, וזה דומה כאילו הקונה מושך לרשות אחר, שלא נקרא 'קנין משיכה' וכן כיו"ב בקנין חזקה וכו', אלא א"כ מדין שליחות, שהוא דין בפני עצמו ששלוחו של אדם כמותו.

תרב. ומעתה צריכים אנו לדון מהו 'קנין כסף', ובפשוטו הצורה הטכנית של הקנין שמי שמקבל את החפץ נותן כסף תמורתו, ואינו שייך למחלוקת הידועה של הסמ"ע והט"ז איך בדיוק פועל קנין כסף, שזה הכל בהסבר של הקנין, אך צורת הקנין בפועל, כמו שמשיכה צריך להיות 'משיכה לרשותו' ולא לרשות השני, כך בקנין כסף, מי שקונה הוא זה שצריך ליתן הכסף. וזה התחדש כאן דין מיוחד שנקרא 'דין עבד כנעני' שאינו כן, אלא גם משהו אחר יכול ליתן הכסף, וצריך לבאר מה בדיוק התחדש בזה, ובארנו בזה בכמה אופנים, וזה החלי בעזרת החונן לאדם דעת.

נתינת האחר בשבילו חשיב כנתינתו

תרג. בדברי הריטב"א הנ"ל, מבואר שהתחדש שנחשב כאילו הבעל נתן את הכסף, וכמו שהעסקנו את לשונו לעיל "ולא אמרינן הכא, אלא דנתינת אחר בשבילו חשיב כנתינתו". שאה"נ קנין כסף צריך להיות נתינת כסף מהקונה למקנה, ואכן יש פה, ומדין עבד כנעני "שנתינת אחר בשבילו חשיב כנתינתו".

תרד. וכן נראה דעת הגר"א (יו"ד סי' קס סעיף יג) בדיני ריבית, שהשו"ע שם פוסק "וגם לא יאמר הלוא למלוה, פלוני יתן בשבילי". שיש פה חידוש, כיון דאין איסור ריבית אלא באופן שבא מהלוא למלוה, ובכל זאת יש כאן איסור, והטעם מבואר בפוסקים שם, שמיחזי כשלוחו. אך הגר"א שם כתב שהוא נלמד מסוגיין מדין עבד כנעני. ובהכרח שלמד בסוגיין כהריטב"א שנתינת אחר בשבילו חשיב כנתינתו, וא"כ הוי ריבית הבאה מלוה למלוה.

והוספנו, שיוצא לפ"ז חידוש מעניין, שהדבר תלוי בכוונת הנותן, שאם נותן את הריבית, כי הוא רוצה לתת זאת, אף שהוא בגלל ששימח אותו שנתן הלואה לקרובו, אין בזה איסור ריבית, דבאופן זה אינו נותן בשביל הלואה, אלא מעצמו, ולא שייך בזה דין עבד כנעני, אך אם נותן זאת עבור הלואה, שרוצה שיחשב כאילו הלואה הביא, בזה יש איסור ריבית גמור מדין עבד כנעני.

הגר"ח - דין עבד כנעני שייך לפרשת שליחות

תרה. והדברים מתאימים, למה שכתב הגר"ח (פרק ה מהלכות מלוה ולוה הלכה ג ד"ה אכן נראה) שדין עבד כנעני, הוא מפרשת שליחות, ואף שאינו שליחות ממש אלא דין חדש וגזזה"כ, אך הוא סניף מפרשת שליחות, שהתורה חדשה שיכול להיות שלוחו לשלם המעות, גם בלי שהוא מינה אותו לכך, ומשום כך חידש, שאין דין ע"כ מועיל בגוי, דהרי אין שליחות לעכו"ם [וכמו"כ בקטן].

וז"ל הגר"ח שם, "אכן נראה, דכיון דיסוד דין עבד כנעני הלא נאמר בעצם נתינת המעות, דנתינתו של זה נחשבת עבור חבירו, אם כן גבי נכרי דאימעיט מדין שליחות וזכיה, ממילא דליתיה גם בדין עבד כנעני, דנהי דדין עבד כנעני אינו דין שליחות וזכיה גמורה, והוא גזירת הכתוב"ב ודין בפני עצמו, מ"מ נראה דכיון דעיקר דינו שתהא נתינת חברו חשובה ניתנת עבורו הוא מחלות דיני שליחות וזכיה, וכל שהוא לאו בר שליחות וזכיה לאו בר דין עבד כנעני הוא, וגבי נכרי דאימעיט מדין שליחות וזכיה מקרא דאתם, שפיר ליתיה בדין עבד כנעני" וכו'.

[והקשו בבי מדרשא, א"כ מדוע יש בו איסור ריבית, כמ"ש הגר"א, הרי אין שליח לדבר עבירה. ויש להוסיף, שבאמת בהמשך הסי' שם, בסעיף טז פסק הרמ"א בציור אחר שצריך להגיע לשליחות, שאין שליח לדבר עבירה. ואולי כיון שאין זה שליחות רגילה, אלא שליחות מדין התורה, שיש לו 'דין שליח' בזה לא נאמר האי כללא, ויש לעיין בזה].

רדב"ז - אין דין שיהיה נותן, אלא סגי במקבל

תרו. אולם בקצוה"ח (סי' קכג ס"ק ה) כתב להדיא שדין ע"כ מועיל בגוי, הרי שלמד שאינו מדין שליחות, ואפשר שחולק וסובר, שאמנם הוא כעין דין שליחות, אך בזה גוי לא התמעט. אלא דאין צורך לידחק בזה, דהקצות לשיטתו באבני מילואים (סי' לא ס"ק כד) שהביא מה שדן הרדב"ז במי שנתן לאשה בקידושיה פחות משו"פ, אך כשהגיע ליד האשה הוא שו"פ [וצ"ב מה ההיכי תימצי בזה] והוכיח מסוגיין שמקודשת, דבדין ע"כ מבואר שאי"צ שהבעל יתן הקידושין, אלא העיקר שהיא תקבל, ואף כאן, כיון שקבלה שו"פ מקודשת.



יב. ובדברי הגר"ח, נראה שדין ע"כ הוא דין דאורייתא, שכתב שהוא גזירת הכתוב ודין בפני עצמו, ומבארים שהמקור הוא, שהרי פדיון ע"כ בכסף נדרש להלן מפסוקים, ואין היכי תימצי אלא ע"י אחרים, שמה שקנה עבד קנה רבו. ואף שאפשר ליתן לו ע"מ שאין לו בו כלום אלא לפדות עצמו, כתבו התוס' לקמן דף כג, שנחשב ככסף ע"י אחרים [ויעוין בשיעורי ר' אליהו ברוך, שביאר זה בטוטו"ד בשם ר' נחום, מדוע חשיב ע"י אחרים].

תריז. והאבנ"מ הוכיח דין זה, משכירות בית מגוי [לענין עירוב חצרות] דמועיל אף בפחות משו"פ, כיון שאצל הגוי, מועיל גם בפחות משו"פ, הרי דלא איכפת לן מהנותן, אלא מהמקבל. הרי דלמדו בדין ע"כ גדר חדש, דקנין כסף לא תלוי בנותן ומקבל, אלא רק במקבל, שקבלת כסף גורמת לקנין בחפץ הנקנה, רק כדי שיהיה 'מקבלי' צריך נותן, ולכן אין שום דינים בנותן, שיכול להיות פחות משו"פ, ויכול להיות גם איש אחר.

תריח. והמשנה למלך (אישות ה הלכה א) הסתפק אם יכול לקדש אשה מסוכנת באיסורי הנאה, והוכיח מהרדב"ז שמקודשת, שאף שאצלו לא חשיב ממון, לא איכפת לן אלא במקבלת החפץ, ואצלה זה ממון. הרי התבאר לנו שני דרכים בהבנת 'דין ע"כ', אם זה נחשב כאילו הבעל הביא, או שלא צריך שיביא, אלא מספיק שהיא תקבל.

אבן האזל - בכח האחר, לקבוע למי ילך התמורה

תריט. אופן נוסף מתבאר בדברי ר' איסר זלמן (אבן האזל אישות ה כא) בתוך דבריו שם לכאר דברי הרשב"א שחולק עם הרמב"ם בדין ע"כ [יבואר להלן]. ונראה שלמד באופן אחר. שאכן צריך שיהיה נותן ומקבל, רק שיכול להיות גם משהו אחר שיתן, שבכוח הנותן לקבוע מה יהיה התמורה, וכמו"כ בכוחו לקבוע למי יהיה התמורה. והרשב"א באמת לא יכול ללמוד כהרדב"ז שהרי הוא סובר שבקנין כסף, צריך הנותן

להתחסר ממון נכ"כ לעיל דף ה. בקו' הגמ' מה לכסף שכן פודין בו הקדש, וכ"כ להלן מז: בביאור החילוק בין מקדש במלוה ידידה, למלוה דאחרים].

תרי. והדברים מתאימים לביאור הידוע מהגרש"ש בדעת הסמ"ע, שיסוד קנין כסף הוא 'כסף החוזר', שהמקבל מתחייב בתמורה לנותן, ובכוחם לקבוע מה יהיה התמורה. ולכן הנותן שמגיע לו התמורה, קובע שהתמורה תהיה שייכת לאדם אחר. [לעיל הקשנו שצורת הקנין שהמקבל נותן מעות, אך לביאורו אין זה הקנין, אלא הנותן מגיע לו תמורה, ויכול לקבוע מה התמורה, ולמי התמורה]. נמצא בידינו ג' ביאורים. א. נחשב כאילו הבעל נתן. ב. אין צריך נתינה אלא קבלה. ג. אכן איש אחר נתן, אך זה גם מועיל לקנין כסף.

רמב"ם - מקדשה בהנאה שגרם לה קבלת מתנה

תריא. אולם ברמב"ם מתבאר באופן שונה לגמרי, שכתב (אישות ה כב) "אמר לה הא לך דינר זה מתנה והתקדשי לפלוני, וקידשה אותו פלוני, ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה לך בגללי, הרי זו מקודשת, אף על פי שלא נתן לה המקדש כלום". הרי למד כאן באופן אחר, שבאמת צריך שיהיה פה 'נותן' וצריך שזה יהיה דווקא מהבעל, ואכן הבעל הביא לה - הנאה, שמה שפלוגי מביא לה בגללו, נחשב שהוא נתן את ההנאה הזאת, וכזה הוא מקדשה. והרשב"א התקשה מאוד בדבריו, ויתבאר להלן.

עבור הקידושין. ג. ר' איסר זלמן - שגם אדם אחר יכול לתת, ולקבוע שהתמורה תינתן לאחר. ד. רמב"ם - צריך נתינה בדווקא מהבעל, ואכן יש פה, והוא ההנאה שגרם לה את נתינת המעות.

תריב. לסיכום: נתבאר ד' דרכים, מה התחדש בדין ע"כ, א. הריטב"א והגר"א - שנחשב כאילו הבעל נתן המעות, והגר"ח הוסיף שהוא מדין שליחות. ב. רדב"ז ומשנ"ל ואבנ"מ - שאין צריך פה 'נותן' אלא סגי במקבל

קידושין מדין שניהם

רמב"ם - מקדשה בהנאת קבלת המתנה

תרטו. ונתבאר שלרמב"ם דין ע"כ הוא, שנותן לה את ההנאה שבגללו קיבלה את המתנה. אך כאן במדין שניהם לכאור' זה תרתי דסתרי. שהבעל לא הביא לה שום הנאה, שהיא באמת לא קבלה כלום, ומה שנחשב כאילו קבלה מדין ערב, יסודו שכל שהיא גרמה שפלוגי יוציא כסף, הרי זה כאילו היא קבלה זאת, אך זה בגרמתה, וא"כ א"א לומר שמקדשה בהנאה שגרם לה, שהוא לא גרם לה כלום, ואדרבא מדין ערב מגדיר זאת, שהיא גרמה לעצמה, ולכן נחשב שקבלה את המעות.

ובאמת הרמב"ם ביאר כאן באופן אחר, שמקדשה בהנאה שהסכים לקבל את המתנה, והוא כהנאת נתינה לאדם חשוב שיבואר להלן, וז"ל הרמב"ם (שם הלכה כא) "וכן אם אמרה לו תן דינר לפלוגי מתנה ואתקדש לו, ונתן לו, וקידשה אותו פלוגי ואמר לה, הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך הרי זו מקודשת".

מקודשת מדין שניהם

תריג. תן מנה לפלוגי ואקדש אני לו, מקודשת מדין שניהם וכו'. רבא חידש, שאפשר לצרף שני הדינים יחד, ולכן באומרת לו תן מנה לפלוגי ובזה אני יתקדש לו, מקודשת, אף שבפועל היא לא קיבלה כלום אלא הבעל. והוא מדין שניהם, שכיון שמוציא את הכסף על פיה, נחשב שהיא קבלה [או את הכסף, או שקבלה הנאה, וכמו שנתבאר בסוגיא דערב] והנותן מייחס את הנתינה לבעל, וא"כ הבעל נתן לה את הקבלה שיש לה מדין ערב.

תן מנה לשמעון ואתקדש ללוי

תריד. וכתבו התור"ד והמאירי, שה"ה באומרת לראובן, תן מנה לשמעון, ואתקדש ללוי, שמקודשת מדין שניהם, והכא רבותא קמ"ל, שאפי' שהבעל עצמו הוא שקיבל בגרמתה, מקודשת. אולם דעת הרמב"ם לכאור' לא כן כמו שנבאר.

קו' הרשב"א דדוקא באדם חשוב, ותי' המגיד משנה

תרי"ז. אך תמה ע"ז הרשב"א, א. שבגמ' משמע שהנאת קבלה מועיל רק באדם חשוב, וכאן הגמ' והרמב"ם סתמו ונראה שמועיל בכל אדם. ב. להלן בגמ' הוא איבעיא לרבא אם מועיל הנאת אדם חשוב, ואיך כאן פשוט לרבא שיהיה קידושין.

תרי"ז. ותי' המ"מ (שם) שבמקום שמחסירה ממון, לא הוי הנאה אלא באדם חשוב, אך כשאין נחסרת במתנה, נהנית גם באינו חשוב, דנהנית בעצם המתנה, ולכן ב'מדין שניהם' לא נחסרת כלום, דאדם אחר הוא הנותן, והוי הנאה השו"פ גם באדם רגיל, משא"כ להלן שנותנת משלה לבעל, אין זה הנאה השו"פ אלא באדם חשוב. ובפשוטו נראה שמיישב רק את הקו' הראשונה, מדוע מועיל גם באדם שאינו חשוב, אך ביארו בבי מדרשא, שמיישב

גם הקו' השניה, שרבא הסתפק כיון שנחסרת ממון, אולי לא נחשב כקבלת שו"פ, אך כשלא צריכה להפסיד בשביל זה, מודה שנחשב לה שו"פ.

תרי"ח. ולדברי הרמב"ם, לכאן בדווקא נקטה הגמ' שמתקדשת לפלוני, ויחלוק על התוס' רי"ד והמאירי שמועיל גם בפלוני אחר, שהרי אותו בעל שמקדשה לא הביא לה כלום, ואיך תתקדש, ודווקא פה שמביא לה הנאת קבלת המתנה, מקודשת, וכן מבואר באבני נזר (הורפס בסוף המסכתא במהדרות עוז והדר) ובחמדת שלמה.

תרי"ט. ובאבני מילואים (סי' כט ס"ק ח ד"ה ומ"ש הרב המגיד) הקשה, דא"כ מה צריך ללמוד זה מעבד כנעני, הרי במציאות נתן לה כאן הנאה שקיבל את המתנה מחמתה. ותי' שזה גופא קמ"ל, שמועיל אפי' שלא נחסרת כלום. שאמנם צריך נתינה, אך לא צריך שיחסר בזה.

הילך מנה ואקדש אני לך

נתינה באדם שאינו חשוב, לברכת הטוב והמטיב

תרכ. הכא באדם חשוב עסקינן, דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה, גמרה ומקניא ליה נפשה. מבואר, דכשנותנת מתנה לאדם חשוב, נחשב כאילו היא קבלה ממנו, וכמ"ש רש"י, שאינו רגיל לקבל מתנות, והייתה נותנת פרוטה לאדם שיפייסנו לקבל הימנה.

והנה בשו"ע (או"ח סי' רכג סעיף ה) פסק שהמקבל מתנה, מברך הטוב והמטיב, שהיא טובה לו ולנותן. וביאר שם המג"א (ס"ק ח) בשם הרא"ש, שממ"נ, אם המקבל עני, יש לו הנאה שזוכה לעשות צדקה בממונו, ואם הוא עשיר, הרי זה הנאת אדם חשוב כמבואר בסוגיין [והקשו בבי מדרשא, שיש דרוגות באמצע, שאינו עני המקבל צדקה, ואינו עשיר, אלא סתם אדם הרגיל לקבל מתנות. ותירצו

שצ"ל שגם בזה יש הנאה שמקבל ממנו המתנה, ואה"נ כוונת הרא"ש בכל אופן יש לו הנאה].

תרכא. והקשה המג"א, דבסוגיין מבואר לא כן, אלא שרק באדם חשוב זה הנאה, והניח בקו', [ויעויין במשנ"ב ובה"ל שם, שחששו להלכה, ולא יברך אלא שהחינוך]. ותי' הקצוה"ח (ק"צ ס"ק ד) ע"פ מ"ש הר"ן [ליישוב קו' הראשונים מסוגיא דחליפין, ולא זכינו ללמוד זה], דבאמת בכל אדם יש לה הנאה, רק זה לא שו"פ, ולענין הטוב והמטיב לא איכפת לן בשווי ההנאה, משא"כ בקידושין צריך שיהיה הנאה השו"פ, וזה רק באדם חשוב.

מי הוא אדם חשוב

תרכב. ולעיל (דף ה:) בסוגיא דנתנה היא ואמר הוא, כתבו התוס' והרא"ש (סו"ס א) דהוי קידושין באדם חשוב, דחשיב נתן הוא ואמר הוא, וסיים הרא"ש שם "וצריך חקירת חכם מי נקרא אדם שאינו חשוב להתירה בלא גט". והקשה שם הקרבן נתנאל (אות ע) מדוע הרא"ש לא כתב כן בעיקר הסוגיא כאן בדף ז שצריך חקירת חכם אם נקרא אדם שאינו חשוב. ותי' שסובר כהראב"ד דלאו דווקא אדם חשוב, אלא כל אדם שמתכבדת בו שנהיה בעלה. וזה דווקא אם היא פותחת בקידושין ומחזרת אחריו ומחשיבתו עליה, כמו בסוגיין שאומרת לו הילך מנה ואתקדש אני לך, אמנם לעיל שאינו כן, אלא היא נותנת לו כסף הקידושין והוא רוצה לקדשה בזה, בזה באמת צריך חקירת חכם מה נחשב אדם חשוב.

אם צריך לפרט שמקדשה לה בהנאה שקיבל

תרכג. כתבו הרשב"א והריטב"א, שצריך לחזור ולומר לה שמקדשה בהנאה זו שקיבלתי ממך את המתנה. ונתבאר לעיל (דף ה:) דהדבר תלוי במחלוקת הראשונים, וכמ"ש שם בבאור הגר"א [וביתר ביאור בשו"ע סי' כז אות לז] דדעת התוס' והרא"ש שאינו צריך להדגיש לה את ענין ההנאה, אלא גם כשמקדשה בסתמא ואומר לה הרי את מקודשת לי במנה שקיבלתי, הרי היא מקודשת, וכמו שביאר שם הגר"א וכן בשו"ת הרשב"א (חלק א סי' תריג) דאמדינן דעתם בסתמא שכוונתם בהנאה. אך כאמור דעת הראשונים לא כן, ולא תהיה מקודשת, אלא אם יחזור ויאמר שמקדשה בהנאה שקיבל המתנה.

ביאור הספק של רבא, דלא יכול לקדשה בזאת ההנאה

תרכד. ויש להקשות, רבא מאי קסבר, מפני מה הסתפק אם מקודשת, למה לא, מ"ש מכל הנאה שנותן לה שהיא מקודשת. ונראה לבאר נואפשר שזה כוונת הגר"ד בשם העילוי ממייצט, הובא בחידושי ושיעורי הגר"ד על הדרך שבארנו בסוגיא דערב. דזה פשוט שאדם הקונה מוצר מסויים בשוק, מהנה מאוד את המוכר, שהוא בחר לקנות אצלו, אך לא יתכן לבקש ע"ז דמי הנאה, שהכל כלול במה שכבר שילם, ומה שיש למוכר הנאה שהוא קנה אצלו, זה הנאה שלא ניתנת לתשלום,

שבמקום שמשלם, לא שייך לבקש על ההנאה, וכמו שהגדרנו בסוגיא דערב שזה 'הנאה מבוזבזת', ומעתה גם הנותן מתנה, אין לו זכות בהנאת הנתינה, שזה פירוש 'מתנה' שמקום לקבל תמורה, הוא נותן 'בלי תמורה', ואיך יקבע

שנתינתו נחשב כקבלה, הרי הוא רצה להיות 'נותן' ולא 'מקבל'. ומשו"ה לא פסיקא ליה לרבא, אם שייך להגדיר זאת כהנאה נפרדת, לבקש ע"ז תמורה, ופשיט ליה רב זוטרא, שנחשב כהנאה נפרדת ומקודשת.

קידושי אשה באגב

תוד"ה א"כ הו"ל נכסים וכו'

תרכה. ובהו"א דלא ס"ד דאיירי באדם חשוב, אמרינן שאולי הוא מדין אגב, שהבעל קונה אגב המעות את האשה, ודחינן שאשה היא כקרקע כמו שפי' רש"י, דאדם הוקש לקרקעות, דכתיב והתנחלתם אותם לרשת אחוזה, ויהיה הקנין קרקע אגב מטלטלין, ואנן איפכא תנן, שדווקא מטלטלין אגב קרקע ולא הפוך.

לקרקע, ולא כמו שנדחקו התוס', וביאר שם דרש"י ותוס' נחלקו בהבנת ההיקש של עבד לקרקע, שלרש"י ההיקש הוא בחלק ה'אדם' שבעבד, שהוא זה שהוקש לקרקע, ואילו התוס' למדו שחלק 'העבד' הוקש לקרקע. ומה שהקשו שהוא מחלוקת, רב אשי כאן יסבור כמ"ד שהוקש לקרקע.

תרכה. ות' התוס', א. שאין נפק"מ בזה, שגם אם האשה תיחשב

כמטלטלין אין מטלטלין נקנין אגב מטלטלין, וקו' הגמ' שאף אם נימא שדינה כקרקע, אנן איפכא תנן, וה"ה אם היא כמטלטלין. ב. קו' הגמ' על שדה ממש, שקניני אשה נלמדים משדה, ואם באשה יועיל אגב, ע"כ שגם שדה נקנית באגב, וזה וודאי אינו כן, שאין קרקע נקנה אגב מטלטלין.

[והקשו בבי מדרשא, דמצינו קרקע נקנית באגב, שהרי מכר לו שדות בעשר מדינות, החזיק באחת מהן קנה, דסדנא דארעא חד הוא. ובארנו, שזה לא אגב, אלא הקנין עשה בכולם, וכמו שהקנה לו קרקע אחת, אם חורים באמצע].

תרכו. והקשו התוס' ב' קושיות, א. דבן חורין לא הוקש לקרקע, אלא דווקא עבד דכתבה בו התורה הנחלה לבניו כמו קרקעות, ומה ששנינו באומר 'דמי עלי' ששמין אותו כקרקע, היינו בעשרה אנשים ואחד מהם כהן, הוא מטעם דשומתו כעבד הנמכר בשוק, ועבד אכן הוקש לקרקע, כמבואר שם בגמ'. ב. דאף זה שעבדי כמקרקעי, אינו מוסכם, אלא מחלוקת בגמ' בב"ק.

אם האדם שבו הוקש לקרקע, או העבד שבו

תרכו. ובש"ך (סי' זה ס"ק יח) הצדיק דברי רש"י, דאדרבא משמעות הסוגיא שם משמע, דבן חורין הוקש

תרכט. והראשונים (רמב"ן רשב"א ריטב"א) הוסיפו עוד ב' קושיות, א. שאף אם היא כקרקע, הלא מבואר בב"ק שצריך להיות קרקע דלא ניידא. ב. מהיכי תיתי שיועיל אגב באשה, הרי אין ללמוד כן אלא מקניני שדה, ואין שדה נקנית באגב. ותי' שאה"נ, והגמ' יכולה להקשות כל הקו' האלו, ועדיפא הקשנו ממשנה מפורשת, וכל הקו' האלו הם קו' מסברא. וזה שונה מהתוס', שפי' שהקו' בדווקא וכאחד מב' הדרכים הנ"ל שתירצו.

איתמר נמי משמיה דרבא, וכן לענין ממונא, וצריכא וכו'

אדם חשוב בממונא

תרל. בדברי רבא, וכן לענין ממונא, ביאר רש"י דקאי על ג' הדינים של רבא, היינו ערב, עבד כנעני, ודין שניהם. והקשה הר"ן מדוע לא פי' כאן גם על נתינה לאדם חשוב, שהוא המימרא הסמוכה לדין זה. ותי' שרבא הסתפק ולא הכריע הדין, אך לדידן

שאנו פוסקים שמקודשת, בוודאי ה"ה נמי לענין ממונא. וברמב"ן כתב, דשמא אינו מועיל אלא בקידושין, דיש לה שני טובות, א. נתינת המתנה. ב. עצם הקידושין דטב למיתב טן דו וכו'. משא"כ לענין ממונא.

ביאור הצריכותא קידושין מממון

תרלא. וצריכא וכו'. הקשה הקוב"ש (אות מא) איך אפשר לחלק בין ממון לקידושין, הרי כסף קידושין יליף ממון משדה עפרון. ותי' ע"פ המבואר בתוס' בכתובות (קב. ד"ה אליבא) דבמקום שיש גמירות דעת מוחלטת אפשר לקנות גם בלי קנין, וזה וודאי לא יתכן בקידושין, שהוא דין מהתורה שאינם חלים בלי קנין, וזהו הצריכותא, שאפשר שאין דינים אלו [ערב, ע"כ] נחשבים לקנין כסף, ובכל זאת בממון מועיל משום הגמירות דעת. וכן להיפך, שהרי לא סגי בקנין אלא צריך גם גמירות דעת, ודווקא בקידושין יש, משום טב למיתב טן דו, משא"כ בממון.

שב שמעתתא [בהקדמה, אות י']

והנה בפרשת ויקחו לי תרומה, פירש"י לי לשמי, וצריך ביאור דבתרומה בעי לשמה יותר מבשאר מצות ואדרבה יעסוק אפילו שלא לשמה כו' כנוכר.

ונראה, דבפרק הזהב פליגי רב ולוי בקנין סודר רב סבר בכליו של קונה ולוי סבר בכליו של מקנה וקיי"ל כרב, והר"ן בפרק קמא דקידושין הקשה, לרב דס"ל כליו של קונה דוקא ולא של מקנה, ואפילו באדם חשוב, ובקידושין מסקינן דמקודשת אם נתנה היא לאדם חשוב בהאי הנאה דקיבל מינה.

וע"ש שכתב ליישב וז"ל דכי אמרינן דאדם חשוב כי מקבל מתנה מקרי הנאה הני מילי היכא שמקבל מתנה גמורה אבל כשהיא ע"מ להחזיר אין הנותן מתחשב בשביל כך ומשום דסתם ק"ס ע"מ להחזיר הוא, דוקא בכליו של

קונה ע"ש ועיין בב"ח ח"מ סימן קץ שהוציא מזה דאם נותן ע"מ להחזיר לאדם חשוב לא מהני אף על גב דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה אין הנותן מתחשב בכך ע"ש,

וכבר כתבו בתולדות יצחק ואלשיך ויקחו לי תרומה כי ראוי לומר ויתנו וכתבו דבאדם חשוב קבלתו כנתינה והנותן הוא הלוקח כ"ש בבוא ית"ש שנותנים לו כאלו לוקחים ממנו ע"ש והנה בכל המצות אם אומר הריני נותן פרוטה ע"מ שיחיה בני הרי זה צדיק גמור ומתנתו מתנה ואף שהיא ע"מ להחזיר וה"ה כאן בתרומה אף אם נותן בשביל איזה פרס הוי נתינה אבל עדיין יקשה לנו היה לו לומר ויתנו כמ"ש בתולדות יצחק ואלשיך ולא שייך לתרץ כמ"ש המפרשים דנתינה לאדם חשוב הוי כקבלה כיון שהוא ע"מ להחזיר וכמ"ש הר"ן לכך פירש"י לשמי ושלא ע"מ לקבל פרס ואז שייך ויקחו

קידושין לחצאין

הרי את מקודשת לחציי

תרלב. אמר רבא התקדשי לי לחציי מקודשת, חצייך מקודשת לי אינה מקודשת וכו'. מבואר בגמ' שא"א לעשות קידושין לחצאין, וילפינן ליה מקרא דכתיב 'אשה' - כי יקח איש אשה וגו'. ודרשו חז"ל אשה ולא חצי אשה. והקשה אביי, למה כשמקדש לחציי מקודשת, הרי כתוב איש ונדרוש ג"כ ולא חצי איש, ותירץ רבא, שאשה לא ראויה לינשא לשנים, משא"כ איש יכול לישא שתי נשים.

ובפשטות כוונת הגמ' שאין כוונתו לקדשה לחציי, אלא לגמרי, ורק מגלה לה שבדעתו לישא עליה אשה נוספת. וכן משמע ברש"י ד"ה איתתא לבי תרי. שכתב "להנשא להם אי אפשר הלכך האי לא קדיש אלא פלגא" וכו'. משמע שבאיש היכול לישא שתי נשים, אין כוונתו לחציי, אלא

להתנות שנושא אשה נוספת. ולפ"ז כל מה שמקודשת בלחציי, משום דאין כוונתו לחצאין, אך באופן שידגיש להדיא שלזה כוונתו, צריך להיות הדין שאינה מקודשת, דאיש אמר רחמנא ולא חצי איש.

מדוע צריך להתנות, הרי יכול תמיד לישא אשה נוספת

תרלג. והקשה הריטב"א, דגם בלי שיאמר כן מראש מותר לו לישא שתי נשים כדאיתא ביבמות (סה). נושא אדם כמה נשים, והוא דיכול למיקם בספוקייהו' נפי' שיכול ליתן לכולם מה שחייבתו תורה, שאר כסות ועונה, וא"כ למה לומר שזהו כוונתו, אולי אדרבא כוונתו באמת לחציי. ותי' בתרי אנפי. א. דאהני ליה שלא תהא קובלת עליו, היינו דאף שאינה יכולה לעכב עליו, יש לה זכות לקבול ולהתרעם עליה, שנשא אשה נוספת. והוסיף הריטב"א שנפק"מ

גם במקום שלא יכול ליתן לכולם צרכיהם, שבלי תנאי אסור לו לישא אשה נוספת.

תרלד. עוד תירץ הריטב"א, שהוא במקום שנוהגים לישא רק אשה אחת, ואז מדינא אסור לו לישא אשה נוספת, דכאלו עשתה עמו תנאי ע"ז, ולכן מועיל לו תנאו שיהיה מותר לו לעשות זאת.

תרלה. ובארנו שיש נפק"מ להלכה בין שני התירוצים, שלתי' השני, במקום שאין כזה מנהג, אזי אין סיבה שיתנה עמה מראש, וכוונתו לחצי כפשוטו, ולא יחולו הקידושין, אך לתירוצ' הראשון, בכל מקום, אמרינן דלזה כוונתו.

תרלו. והסתפקנו, בזמנינו שנוהג חרם דרבינו גרשום האוסר לישא אשה נוספת, האם גם אז אנו אומרים שכוונתו לאפשר לו לישא נוספת, שהרי החרם לא תלוי בסיבת האשה, ואף אם היא מסכימה לו, וכגון שמתנה עמה מראש, עדיין הוא בכלל החרם, ובמקום זה לכאור' כוונתו יותר על חצי כפשוטו, ולא יחולו הקידושין, וכך נראה באמת מסברא. אלא שהשו"ע סתם הדין, שמקדש לחציו מקודשת, אף שהוא וודאי בזמן חרם דר"ג. אך יש לדחות, שהשו"ע סובר כהראב"ד דלהלן, וכמו שאכן כתב באבנ"מ (סי' לא ס"ק כא) שכן דעת הרמב"ם והטור והשו"ע.

דעת הראב"ד דאפשר לקדש לחצי איש ממש

תרלז. והרשב"א הביא בשם הראב"ד שהקשה, לדינא דמקדש לחצי מקודשת, מה דורשים מ'איש', ותירץ הראב"ד שאתא לחצי עבד חצי בן חורין, שלא שייך קידושין בחצי עבד שבו, ואין קידושיו קידושין.

והתקשה הרשב"א בדבריו, דבגמ' משמע שאנו אומרים שכוונתו להודיע לה שביכולתו לישא אשה נוספת, אך אם אין כוונתו לזה, אלא לחצי כפשוטו, אינה מקודשת, והיה לראב"ד לתרץ שזה הדרשה מ'איש', במקום שכוונתו בדווקא לחצי, ומדוע הוצרך לחצי עבד חצי ב"ח. ותירץ הרשב"א, דהראב"ד מפרש את הגמ' שלא יתכן לדרוש מ'איש' ולא חצי איש, כיון שבדרך כלל כוונתו לאפשר לו לישא אשה נוספת, וזה לא חצי איש, ובהכרח שלא דורשים זאת כלל לחצי איש, אלא למעוטי חצי עבד חצי בן חורין. ובארנו בדבריו, שאז המיעוט לא משום חצי קידושין, אלא שהוא באמת חצי איש, שסתם איש היינו בן חורין, וצריך להיות איש שלם, דהיינו בן חורין גמור.

תרלח. אולם הרשב"א מקשה על הראב"ד דהגמ' בגיטין (מג.) מסתפקת בחצי עבד חצי בן חורין אם קידושין קידושין, ואמאי לא פשטינן לה מזה הדרשה, דאיש ולא חצי איש, והקשה שם עוד כמה קו', ולכן הוא חולק עליו, ודעתו דבמקדש לחציו אכן

אין קידושין קידושין, ורק בסתמא אמרין שכוונתו לישא שתי נשים, וכאמור כן הוא גם דעת הריטב"א הנ"ל.

עוד ביאור בגמ' לשיטת הראב"ד

תרל"ט. ובמה שפי' הרשב"א בגמ' לדעת הראב"ד שאנו לא דורשים איש ולא חצי איש, כיון שבדר"כ כוונתו לישא שתי נשים, תמה בזה ר' שמעון שקופ (סי' יא) שאם היינו ממעטים מהפסוק 'התקדשי לחצי' ומטעם חצאין, מסתבר לומר שהיות ובר"כ אין כוונתו על חצאין, לא מסתבר לדרוש זאת, אך באמת אנו לא ממעטים 'התקדשי לחצי', אלא קידושין לחצאין, ואכן בדר"כ התקדשי לחצי אינו חצאין, אך במקום שהוא כן חצאין, שפיר ממעטין ליה, מאיש ולא חצי איש.

תרמ. והגרש"ש שם ביאר לראב"ד את דברי הגמ' באופן אחר, שכמקדש לחצי, א"כ החצי השני נשאר פנוי, ובאיש לא איכפת לן, כיון שיכול לקדש אשה נוספת לחצי השני, משא"כ באשה, שאינה יכולה לישא שתי נשים, אין אפשרות להשאיר את חציה השני פנוי, ולדבריו, אין כוונת הגמ' לומר שלא מתכוון לחצאין אלא לישא שתי נשים, אלא שכיון שיכול לישא שתי נשים, אין בעיה שיעשה לחצאין, ובאמת לא שייך לדרוש כלל, איש ולא חצי איש, וכל הדרשה הוא רק לחצי עבד חצי ב"ח.

[ולהלן נבאר שהאחרונים חקרו, בריעותא בחצי אשה, אם משום עצם המעשה, אם משום שהחצי השני נשאר

פנוי, ולכאור' זה הביאור מתאים יותר עם החסרון שהחצי השני נשאר פנוי, ובאיש אין זה מפריע לי, כי יכול באמת לישא אשה נוספת].

הדיוק ברמב"ם שסובר כהראב"ד

תרמ"א. וכן ביאר ר' נחום (בספר זכרון אהל חייא) בדברי הגמ', ודייק זאת בדברי הרמב"ם (אישות ג ט) "האומר לאשה התקדשי לחצי הרי זו מקודשת, הא למה זה דומה לאומר לה תהיי אשתי את ואחרת שנמצא שאין לה אלא חצי איש". היינו שהרמב"ם לא כתב שזה כוונתו, אלא שכיון שיכול לישא אשה נוספת, הרי זה כאילו אמר לה כן, אף שבאמת לא אמר זאת, דאכן מטעם זה אפשר לקדש לחצאין. וכן המשך דברי הרמב"ם שם לענין קידושי חצי אשה "אבל אם אמר לה חציך מקודש לי אינה מקודשת שאין אשה אחת ראויה לשנים", שמטעם זה גופא א"א לקדשה לחצאין.

תרמ"ב. נמצא סכום הדברים: שנחלקו הראשונים, באיש המקדש לחציו דווקא, אם הוי קידושין, דעת הרשב"א והריטב"א שלא, משום זה הדרשה דאיש ולא חצי איש, ואילו דעת הראב"ד, שהוי קידושין, ולא דרשינן כלל איש ולא חצי איש, אלא לחצי עבד חצי ב"ח. וכאמור אף דעת הרמב"ם כן, וכן כתב באבנ"מ (סי' לא ס"ק כא) דכן משמע סתימת הרמב"ם והטור והשו"ע, שלא חלקו, ובכל אופן מקודשת לחציו.

חקירת הגר"ח, אם הוא חסרון במעשה או בחלות

ואין בכוחו לעשות חצי מעשה.

תרמוד. והגר"ח פשט זאת, מהגמ' בע"ב, שמסתפקת באומר לה שתי חציין בפרוטה, האם הוי קידושין לחצאין, ואם הבעיה היא בחלות קידושין, שאין כזה חלות של חצי קידושין, לא מובן מהו הספק, דשם מחיל חלות קידושין שלמים, אלא עושה זאת בשני חצאים יחד, שמקדש יחד את שתי חצאיה להיות חלות אחת של קידושין שלמים, אלא מוכח שהחסרון הוא במעשה קידושין, וזה הספק של הגמ', שאמנם עושה כאן חלות אחת, אך בשני עשיות [שמצטפות יחד לחלות שלמה] וזה הגמ' מסתפקת אם גם אז יש חסרון בחצי מעשה קידושין או לא.

תרמוג. ובגוף הדין דאשה אמר רחמנא ולא חצי אשה, כתב הגרב"ד (ברכת שמואל סי' ז) בשם הגר"ח, שיש לחקור האם הוא חסרון בחלות, או במעשה קידושין. היינו, שקידושין הם 'חלות' הנעשים ע"י מעשה קידושין, והמעשה קידושין הוא בשעת הקידושין, והחלות נשאר לעולם, שהרי היא מקודשת לו. ואפשר שהתורה לא חדשה כזה סוג חלות של 'חצי קידושין', ולכן לא יכול להחיל כזה קידושין. או שמא אין זה חסרון בחלות, ויתכן שיש כזה סוג חלות של חצי קידושין, אך התורה מיעטה, שצריך לעשות מעשה קידושין,

פשטה בקידושין ובהקדש

וליפשטו קידושי בכולה וכו'

אלא התפשטות במעשה עצמו]. ולכו"ע במקום שהנשמה תלויה בה, הוי כולה עולה, וא"כ גם במקדש חצי אשה, אמאי אינה מקודשת, למה לא נאמר שפשטה הקידושין בכולה.

ומתרצת הגמ', דהכא איכא דעת אחרת, ולכך אינה קדושה, ומדמי לה לשותף המקדיש חלקו בבהמה, שאין החצי השני קדוש מאליו, דגם הפשטה הוא מכח בעלותו, שכשיש בבעלותו להקדיש, חל כל ההקדש אפי' שלא רוצה בכך, אך בתנאי שאכן זה בבעלותו. ואף גבי אשה, אין היא בבעלותו, ולכן לא שייך דין פשטה.

תרמוה. קו' הגמ', ממה דשנינו במקדיש חלק מבהמתו, שיש דין 'פשטה' וכל הבהמה קדושה, ולכך האומר רגלה של זו עולה הוי כולה עולה, והגמ' בתמורה לומדת זאת מדרשה "כל אשר יתן ממנו - לה". היינו שכל אשר יתן ממנו, כולו לה', ובפשוטו הרי זה המשכה והדבקה נולמשל, להבדיל אלף אלפי הבדלות, כמו שיש זיהום ברגל, אז הוא יכול להתפשט לכל הגוף, כך להבדיל, אם יש קדושה בחצי בהמה, הקדושה פושטת לכל הבהמה, ולהלן יתבאר מהאחרונים שאינו כן,

קו' המקנה, שעד כמה שלא חל קידושין בחציה, מנין יהיה פשטה תרמו. והקשה המקנה (בע"ב בתוד"ה חציין) שאינו דומה לבהמה, שאכן שם יש חצי בהמה קדושה, ואמרינן שהקדושה פושטת בכל הבהמה, אך באשה אין ממה להתפשט, שהתורה אמרה אשה ולא חצי אשה, ולא חל שום קדושה, אז אין ממה להתפשט.

ותירץ, דקו' הגמ', שאה"נ התורה אומרת שלא יתכן חצי אשה, אך מנלן לפרש שלא יחול בכלל, דילמא התורה אומרת שיחול ויתפשט לגמרי, מדין 'פשטה'. ולפ"ז אכן החצי השני יחול מכח התפשטות, וזה גופא התורה אומרת באשה ולא חצי אשה. ולהלן יתבאר מש"כ האחרונים עוד ליישב בזה.

קידושין בחציה שפחה וחציה ב"ח, ומה הדין כשנשתחררה

תרמו. הקדיש חציה, וחזר ולקחה והקדישה וכו'. מבואר דאחר שכל הבהמה ברשותו, ואין מעכב של דעת אחרת, לא אמרינן שפשטה מעצמו, אלא צריך לחזור ולהקדישה.

ובגמ' בגיטין פליגי תנאי בחצי שפחה וחצי ב"ח, אם שייך בה תפיסת קידושין, דאפשר שאשה אמר רחמנא ולא חצי אשה, או דילמא דווקא באופן שמשיר בקנינה, אך כאן לא שיר, דקנה כל מה שאפשר."

תרמו. ובגמ' שם בע"ב פליגי אמוראי למ"ד שתופס קידושין, מה קורה אם אח"כ משתחררת, אם פקעי, שעכשיו זה חצי קידושין, ואשה אמר רחמנא ולא חצי אשה, או גמרי, שהקידושין מתפשטים ונגמרים.

והקשו התוס', דאצלינו מבואר שאף שקנה את חציו השני, ואין מעכב עליו הדעת אחרת, אינו קדוש מעצמו, אלא צריך לחזור ולהקדישו, ומדוע שם גמרי הקידושין מעצמם. ותירצו, דאשה לא יכולה לישאר במצב של חצי, דאשה אמר רחמנא ולא חצי אשה, ולכן חייב להיות או גמרי או פקעי, משא"כ בבהמה יכולה לישאר חצי קדושה, ותרעה עד שתסתאב, ולכן אינה קדושה מעצמה.



יג. שאצלינו קידש 'חצי', אך שם קידש לגמרי, אלא שלא תפס רק בחצי, ויתכן שתליא במחלוקת אם החסרון במעשה או בחלות, אך באמת אינו, שגם אם זה במעשה, בפועל יצר מעשה של חצי קידושין כי לא יכול לפעול בחצי שפחה. והאחרונים ביארו שהמחלוקת הוא בחסרון של חצי קידושין, אם מצד שהחצי השני נשאר פנוי, או שעשה רק חצי, ולשון רש"י כאן קצת מדוייק, שהחסרון שהחצי השני נשאר פנוי.

איך הקידושין יגמרו במשחוררת, הרי יש דעת אחרת

תרמט. והקשה ר' אלחנן (קוב"ש אות מג) שמשמעות דברי התוס' שמה דגמרי הקידושין, הוא מדין 'פשטה' ואיך זה יתכן, הרי יש פה דעת אחרת המעכבת, כמבואר בסוגיין.

ובכלל יש לשאול כאן [ונראה שהתקשה בזה ר' אלחנן שם] שהרי גם בבהמה יש פסוק כל אשר יתן ממנו לה' שאין נשאר רק חצי, ואה"נ עד עכשיו לא היה אפשרות כי לא היה בבעלותו, אך עכשיו שהוא בבעלותו מ"ש אשה מבהמה, בשניהם יש פסוק שאינו נשאר במצב החצי, ואף בבהמה נאמר פשטה. אלא לא אומרים.

פשטה הוא במעשה עצמו, ולא בחלות

תרנ. ותי' ר' אלחנן, שדין פשטה אינו בחלות, אלא בעיקר המעשה, שכשעושה מעשה במקצת נחשב כאילו עושה מעשה בהכל [המשלנו, למדליק יער, שאף שהדליק עץ אחד, נחשב שמדליק את כל היער] וכשמקדיש רגל, נחשב שהקדיש כל הבהמה, וזה גם קו' הגמ' שיהיה פשטה בקידושין, שכשעושה מעשה איסור, שאסר לה אכו"ע כהקדש, שיחול בכולה מדין פשטה, ובבהמה זה אכן נדרש מהפסוק, כל אשר יתן ממנו לה' שכל נתינה נחשב שנותן את כולו לה',

אך לעולם אין פסוק על מציאות של התפשטות החלות, ולכן אף כשקונה מהשותף את החלק השני של הבהמה לא תקדיש מעצמה, שהוא לא הקדיש מעיקרא אלא את חציה.

משא"כ באשה שלא שייך מציאות שמקודשת לחציה, שהתורה אמרה אשה ולא חצי אשה, אזי יש לנו שתי אפשרויות או שהקידושין יפקעו, או שיגמרו בכולה, וסובר אותו מ"ד, דקידושין לא פקעי בכדי, ובהכרח הקידושין נגמרים, אז זה בכלל לא מהדין של 'פשטה' האמור בקרבנות.

ודין זה דגמרי הקידושין, הוא גם במקום שיש דעת אחרת המתנגדת לפשטה, דדווקא פשטה, שהוא בעשיית המעשה, לכן אינו יכול לעשות מעשה קידושין בכולה, כשאין רצונה בזה. אך גמרי הוא ענין אחר לגמרי, וזה מועיל גם כשצווחת שאינה רוצה.

תרנא. ובזה יישב קו' האבנ"מ מהיום את אשתי ולמחר אי את אשתי, דאמרינן בגמ' דהקידושין חלים ולא פוקעים, ולמה לא נאמר גם פה דדעת אחרת תעכב הקידושין מלהמשיך, אלא התשובה שכיון שהיום חל לגמרי, זה כח קידושין שלא פקעו בכדי, וה"ה כאן כל שחל מעט חל הכל. ולא מועיל ע"ז כלל סברת דעת אחרת, ורק בעיקר הקידושין מעיקרא, הרי לא התרצית אלא על חלק, ולא שייך להחיל בכולה.

ישוב נוסף בקושיית המקנה

תרנב. ובזה יישב [באות נב] קו' המקנה, שהקשה שכאן לא חל כלום אז מה יהיה הפשטה, אך התירוץ ברור, שהפשטה הוא בדיבור ומעשה, ולא בחלות, ובזה אין הבדל בין קידושין לבהמה, וכל התירוץ שאיכא דעת אחרת, וממילא נחשב שמקדשה נגד רצונה.

דברי ר' אלחנן והגר"ד, מדוייקים ברש"י

תרנג. והדברים למעשה כמעט מפורשים ברש"י, שכתב (ד"ה התם) "הלכך יש כח במאמרו לפשוט" וכו'. ומשמעותו, שהדיבור עצמו מתפשט ליחשב שעשה מעשה בהכל.

וכן מבואר בברכ"ש (סי' ז) שתלה זאת בפשיטות של הגר"ח, שהחסרון במעשה, ובזה יישב קו' המקנה, וממילא כל שיש דין פשטה יש מעשה שלם, ויכול להיות אף בקידושי אשה.

קו' הראשונים, מנא לן לומר דין פשטה בקידושין

תרנגד. תוד"ה ונפשטו וכו'. הקשו התוס', דשם בקרבן דריש ליה מקרא, דכתיב כל אשר תתן ממנו - לה', אבל כאן בקידושין אין דרשה, ומג"ל דיש בזה פשטה.

והריטב"א תירץ הקו' בשני אופנים. א. דהפסוק נצרך רק למ"ד שגם ברגל פשטה לכולה, אף שהוא דבר שאין הנשמה תלויה בו, אך בדבר

שהנשמה תלויה בו, דין פשטה, הוא מסברא, וממילא אף בקידושין נאמר כן. ב. שאחר שגילה הכתוב שיש פשטה, הוא בנין אב לכל התורה ללמוד ממנו, כדרך כל דרשה בתורה, אלא א"כ יש בו ב' כתובין הבאין כאחד שאין מלמדין. ונראה שהתוס' גם יכולים להורות לתי' השני של הריטב"א, אלא שדקדקו להקשות "הא לא דמו אהדדי", שקידושין הוא ענין שונה לגמרי מהקדש, ובעיקרו הוא קנין, ומהיכי תיתי שנלמד לזה דין פשטה.

דאסר לה אכו"ע כהקדש

תרנה. ותירצו התוס', שלשון קידושין, הוא דאסר לה אכו"ע כהקדש, ובזה הוא ממש דומה להקדש, ואה"נ כל קו' הגמ' כשקידשה בלשון קידושין, אך אם אמר הרי את קנויה לי וכדו', לא שייך בזה דין פשטה.

והדברים צריכים ביאור, שבפשטות הוא רק לשון מושאל, שכמו שהקדש אסור על העולם, כך היא אסורה על כולם, ומה השייכות ביניהם לדינא. וצריך לבאר, שאינו לשון מושאל בעלמא, אלא באמת דינם שווים, שיסוד קדושת הקדש מתחיל מהאיסור, היינו שדבר שאסור על כל העולם, חוץ מהקדש, נהיה קדוש להקדש. ואותו דבר בדיוק בקידושין, זה נפעל, ע"י שאוסרה על כל העולם חוץ מפלוני, בזה היא משתייכת לפלוני. ממילא מבואר מאוד, שבהקדש הדין פשטה, הוא בחלות איסור, היינו שכשאוסר מעט מהבהמה על העולם,

האיסור מתפשט וכל הבהמה אסורה, ואף בקידושין כן הוא, כשאוסר חצי ממנה על העולם, האיסור מתפשט, וממילא קנויה לגמרי לבעלה, והוא ממש אותו ענין פשטה.

ביאור דברי התוס', שדווקא כשמקדשה בלשון קידושין

תרנו. ומבאר בתוס' שדווקא כשאומר לשון קידושין ולא לשון אחר של קנין, והדברים צריכים ביאור, הרי באשה יש גם קנין וגם איסור, ומאי נפק"מ איך אמר. ומבאר ר' אלחנן (קוב"ש אות נג) שאכן תמיד יש את שני החלקים, אך אפשר להחיל זאת משני צדדים, שיכול להחיל איסור על כל העולם, וכתוצאה מזה נהיית קנויה לו, ואפשר לעשות זאת מצד שני, היינו שקונה אותה, וכתוצאה מכך היא אסורה על כל העולם. וכאמור דין פשטה הוא בחלק של האיסור, ולכן באופן שמתחיל מהאיסור, אכן יש פשטה, וממילא היא קנויה לו לגמרי, אך כשמתחיל מהקנין, בזה אין פשטה, ולא חלים הקידושין [הן אמנם, כתוצאה מהקנין יהיה איסור, ושייך לדון בזה פשטה, אך כבר יסד ר' אלחנן, שהפשטה הוא במעשה עצמו, כאילו עושה זאת בהכל, וזה לא שייך אלא כשמתחיל בחלק האיסור, ולא בחלק של הקנין]. אולם בריטב"א הנ"ל, לא נראה שחילק בזה, אלא בכל גווני, בין בלשון קידושין ובין בלשון קנין, מועיל דין פשטה.

דעת רש"י ותוס', שדעת אחרת היינו שאינה רוצה בכך

תרנו. מי דמי התם בהמה, הכא דעת אחרת, הא לא דמיא אלא וכו'. ופי' רש"י "והכא דעת אחרת יש חשובה כמותו המעכבת בדבר, שאם אין האשה רוצה אינם קידושין, וזו לא נתרצה אלא לחציה, לפיכך אין דיבורו תופס בה".

ומשמעות דברי רש"י, שדעת אחרת, היינו שאינה רוצה בכך, ומשמע שבאופן שתאמר מפורשות שרוצה שיחול בכולה, אכן יהיה דין פשטה. וכן כתבו התוס' בע"ב (ד"ה חציין בפרוטה וחציין) דבאופן שרוצה בכך, וכגון שמקדש יחד שני חציה, להלכה יהיה דין פשטה, וכל האיבעיא בגמ' שם, הוא כשקידשה בלשון קנין, שאז אין דין פשטה.

דעת הרשב"א שרצונה לפשטה, הוי מקחת את עצמה

תרנח. אולם הרשב"א לא סובר כן, אלא בוודאי כשמקבלת הקידושין, אינה מעכבת שיתפשטו הקידושין בכולה, ומדוע יש חסרון של דעת אחרת. ותירץ דכיון דבידה לעכב את הפשטה, אם היא מסכימה ולא מעכבת, זה נחשב שמקחת את עצמה, ופסול משום כי יקח ולא שתקיה את עצמה. וכ"כ האבנ"מ (סי' לא ס"ק יח) בשם המהרי"ט.

אך הדברים תמוהים, כמו שהקשה האבנ"מ שם, דכל קידושין בידה לעכב, ומה שרוצה לא נחשב שמקחת

את עצמה, ומאי שנא הכא שרצונה והסכמתה מחשיב זאת כמקחת את עצמה.

תרנ"ט. ונראה לבאר [ומסתמא זה כוונת ר' נחום, כמבואר באהל חייא] ע"פ מה שהבאנו כמה פעמים את דברי הר"ן בנדרים, שאשה מפקרת עצמה, והבעל עושה בה את קנין הקידושין, היינו שכל המעשה צריך להיות מצד הבעל, בלא שום שייכות לאשה. ממילא ברצון האשה לקידושין לא נחשב שמקחת עצמה, שהיא רק מפקירה עצמה לגבי בעלה. משא"כ בפשטה, הרי הבעל לא עשה יותר מחצי, והחצי השני מועיל מעצמו מדין פשטה, וכשיש בידה לעכב זאת, ואינה מעכבת, פה וודאי הדבר מתייחס אליה, שבהסכמתה לאפשר לחלות להתפשט מעצמו הדבר מתייחס אליה [ואין לזה שייכות למה שר' אלחנן ביאר שההתפשטות היא במעשה עצמו, שאמנם כן הוא, אך זה נעשה מעצמו ולא ע"י הבעל].

עכ"פ נמצינו למדים שיש פה מחלוקת למעשה, באופן שמקדשה לחצאין, אך מתרצה שיהיה פשטה. שדעת רש"י ותוס' שהוי קידושין, ודעת הרשב"א שנחשבת שמקחת את עצמה, ולא יחול הקידושין.

דעת התוס' רי"ד שאין פשטה בשתי גופים

תרס. ובתורי"ד כתב באופן נוסף, וז"ל, "ואף על פי שהאשה נתרצת לקדש חצי גופה, ונימא דתיפשוט בכל גופה, מכל מקום בלא דעת האיש אינה יכולה להתקדש, וכיון שהדבר תלוי

בשתי דיעות, לא פשטא קדושיה אלא במה שפירשו"ו וכו'. ודבריו צריכים ביאור, מדוע בשתי דעות לא יחול פשטה.

וביאר הגרש"ש (סי' יא) וכן בנאות יעקב [הובא בהערות על האבנ"מ], שהנה פשטה שייך רק במקום שהדבר בבעלותו ועל החלק שלו, וכגון בהמה השייכת לו, אך לא על חלק השותף, ולכן מצד האיש שייך פשטה רק על החלק שלו, אך יש את חלק האשה, שגם צריכה להסכים לקידושין, ואמנם גם אצלה יש פשטה שרצונה בהכל, אך שוב פעם, זה רק על החלק שלה, נמצינו למדים, שבחלק שלו יש פשטה שלא יכול להתפשט לחלק שלה, ובחלק שלה יש פשטה שלא יכול להתפשט לחלק שלו, כל כה"ג אף ששניהם רוצים, אך לכל אחד יש צד שני, שע"ז לא התחדש הפשטה, ולכך אינה מקודשת.

הא לא דמיא אלא להא דאמר רבי יוחנן, בהמה של שני שותפין וכו'

תרסא. ביאור דברי ר' יוחנן, בהמה של שני שותפין, והקדיש אחד מהם חלקו, הרי הבהמה חציה קדושה וחציה חולין, ומשום כך חל בבהמה דין 'דחוי' שאינה ראויה יותר להקרבה, ואף אם יסתלק סיבת הדחוי, היינו שיקנה משותפו אל חלקו השני ויקדישנה, אף שעכשיו כל הבהמה קדושה, אינה ראויה להקרבה כיון שנדחתה פעם אחת מעל המזבח ליקרב, יותר אינה ראויה. אלא תימכר ומדמיה יקנו בהמה אחרת ויקריבוה.

מהשותף את החלק הנוסף, אלא השותף השני הקדיש גם הוא את חלקו, שיש פה כבר דחוי, ותירצו שר"י רצה להשמיע גם דיני תמורה, וזה לא נהוג בשותפין דשותפין אין ממירין.

והקשה הגרעק"א, שתוס' יכלו לתרץ בפשיטות, שקמ"ל שאף שחזר ולקחה אינה קדושה מעצמה, אלא צריך לחזור ולהקדישה, וכמבואר בתוס' גיטין (מג: ד"ה גמרי וכו'), וכמו שנתבאר לעיל (תרמח) דחילקו בין כאן, לחציה שפחה שנשתחררה שהקידושין גמרי מאליהם, יעוי"ש. וצ"ע.

עוד הוסיף ר"י שלמרות שהיא דחוי, נהוג בה דיני תמורה, היינו שיש בה איסור לאו להמירה בבהמה אחרת, ואם המירה, חל התמורה, ושתיים קדושות. ואף התמורה אינה יכולה ליקרב שכל קדושתה היא מכח הבהמה הדחוי, ואף הפסול דהיינו הדחוי עובר לתמורה.

תוד"ה וחזר ולקחה וכו' - קו' התוס' שאפשר לשמוע זה בשותפין שהקדישו

תרסב. הא דנקט וכו'. הקשו שר"י יכול לומר גם באופן שלא קנה

דף ז:

שמע מינה תלת, ש"מ בעלי חיים נדחים וש"מ דחוי מעיקרא הוי דחוי וש"מ יש דחוי בדמים

דיחוי, אך איכא למ"ד דאין דיחוי בבע"ח אלא לאחר שחיטה, וא"כ אם ר"י אומר שבהמה זאת של שני שותפין נדחתה מהקרבה, בהכרח שיש דיחוי בבע"ח.

ב. דיחוי מעיקרא הוי דיחוי. דאיכא למ"ד דאין דחוי אלא בנראה ונדחה, ודלא כמו שאמרינן בסוכה (לג:) בדינא דהדס שרבו ענביו מעליו, דאין ממעטין ביו"ט, ואם מיעטן כשר, אף שנדחה בתחילת יו"ט, דדחוי מעיקרא לא הוי

שיש דחוי בבע"ח ובמעיקרא, ובדמים

תרסג. הגמ' הוכיחה מר"י שאמר שיש כאן דחוי בבהמה, שצריך להגיע לשלושה חידושים בהלכות דיחוי.

א. יש דיחוי בבע"ח. ונחלקו בזה ביומא (סד.) לגבי שני שעירי יוה"כ, שאבד אחד מהם, ובאותו הזמן נדחה בן זוגו מהקרבה, אם אחר שיביאו לו בן זוג חדש [ע"י גורל] יחזור ליקרב, דהיה בו

דחוי ואין דיחוי אלא בנראה ונדחה. ואף כאן, מעולם הבהמה לא נראתה להקרבה, ואם ר"י נתן בה דין דחוי, מוכח שדחוי מעיקרא הוי דחוי.

ג. יש דיחוי בקדושת דמים. שהרי בהמה זו מעולם לא עמדה להקרבה, אלא כל קדושתה מעיקרא הוא כדי לקנות בדמיה בהמה אחרת ולהקריבה, וקדושה זו נחשבת כקדושת דמים, ומבואר בר"י שאף בקדושת דמים נוהג דין דחוי.

קדושת דמים - אם הוא קדושת בדק הבית, או קדושת מזבח

תרסד. ובמה שהחשיבה זאת הגמ' כקדושת דמים, מבואר באחיעזר (חלק ג סי' סו ס"ק ג) דהרי היא כקדושת בדק הבית, שכל קדושתו

לדמיו ע"י פדיון, והוכיח זאת מרש"י (ז). ד"ה ואינה קריבה) שכתב "ותימכר ויקריב אחרת בדמיה" ולא הצריך שתדע עד שיפול בה מום. שהרי היא כשאר קדושת בדק הבית שפורדין אותן בדמיהן. אולם הגרי"ז (מכתבים בסוף הספר דף עח סוד"ה מש"כ) והקוב"ש (אות עא) כתבו דא"א לומר כן, דא"כ איך נוהג בו דין תמורה, שאינו אלא בקדושת הגוף למזבח, אלא לומדים דאנו קוראים לזה קדושת דמים, שבפועל א"א להקריבה אלא את דמיה, אך יש בה קדושת הגוף לענין זה שתדע עד שתסתאב ויפול בה מום, וכן מדויק בתוס' בגיטין (שם) שכתב שיש תקנה לבהמה ברעיה, הרי שדינה לרעיה עד שיפול בה מום.

תוס' ד"ה שמע מינה וכו'

קו' התוס' שדחוי מעיקרא ודחוי בדמים חדא הוא

תרסה. וא"ת למה לי למימר הני תרתי וכו'. הקשו התוס', שנראה שכל דחוי מעיקרא הוא גם דחוי בדמים, שכיון שאינו עומד להקרבה, אינו קדוש אלא לדמיו, וכמו כן, כל קדושת דמים, בהכרח אינו עומד להקרבה [דא"א להקדיש בהמה תמימה לבדק הבית] והרי הוא דחוי מעיקרא, וא"כ מדוע צריך לומר שתי אלו החידושים בנפרד, שיש דחוי מעיקרא ויש דחוי בדמים, הרי זה היינו הך.

ותירצו, שיש היכי תימצי של דחוי מעיקרא אף שקדוש קדושת הגוף, ולכך אם היינו אומרים רק את החידוש של דחוי מעיקרא, הו"א שהוא רק בקדוש קדושת הגוף, והוא באופן שהדחוי בגברא ולא בבהמה, וכגון משומד שקרבנו פסול משום זבח רשעים תועבה, כמבואר בגמ' בסנהדרין שאם נשתמד הבהמה נדחית, ושם אמרנו ציור של נראה ונדחה, כדי להשמיע גם דין נשתטה, שאינו יכול להפריש אך שנשתטה, אך לענין משומד, אם נשתמד והפריש קרבן, הרי הקרבן דחוי מעיקרא, אך נשאר קדושת הגוף, דא"א לומר שהקדישו לדמיו,

שהרי גם את דמיו אינו יכול להקריב, שהבעיה היא בגברא, והרי זה דחוי בקדושת הגוף, ולכן אם היינו אומרים רק את החידוש של דחוי מעיקרא, ס"ד שהוא רק בקדושת הגוף.

תרסו. וכמו"כ לא כל דחוי בדמים, הוא דחוי מעיקרא, שיתכן מצב שקדוש קדושת דמים, ואינו דחוי, וכגון המפריש נקבה לפסחו, שהרי היא דחווה, שקרבן פסח בא רק מן הזכר, וקדושה לדמיה, ואילו וולדה שקדוש מכוחה, הרי הוא גם קדוש קדושת דמים לבד, שקדושתו מכח האם, והרי הוא כשר להקרבה, הרי מצאנו קדושת דמים שאינו דחוי, ואם נשמיע שנוהג בו דיחוי, וכגון שיוולד בו איזה פסול להקרבה, אפשר שהוא רק בנראה ונדחה, ולכן צריך להשמיע שגם דחוי מעיקרא הוי דחוי.

תרסז. ובאמת מה שנקטו התוס' בפשיטות שהוולד כשר, אינו מובן, שהוא שנוי במחלוקת, כמבואר בתוס' להלן, שהוא דעת רשב"י, ודברי ר' יוחנן כאן מתאימים לרבנן שחולקים עליו. ותי' העצמות יוסף, שמ"מ כיון שמצאנו איזה תנא שיש קדושת דמים בלי דיחוי, לכך אמרנו כן להדיא שיש דחוי מעיקרא בקדושת דמים.

תרסח. ויש ספרים דגרסינן ש"מ קדושת דמים מדחה וכו'. ולגיר' זו מתיישבת קו' התוס' מדוע צריך לומר גם ש"מ דחוי מעיקרא, וגם ש"מ יש דחוי בקדושת דמים, דלא אמרנן כן, אלא שקדושת דמים מדחה, שדין התמורה להיות כמותה.

תרסט. ולא נהירא דהא בכריתות גבי מטמא מקדש עשיר וכו'. הנכנס למקדש בטומאה בשוגג, חייב בקרבן עולה ויורד, היינו עשיר מביא כבשה, ועני מביא קן תורים או בני יונה, ואומר שם רב אושעיא, דעשיר שהפריש קן במקום כבשה, אף אם אח"כ העני הקרבן פסול, משום דנדחה בזמן שהיה עשיר, ואמרין שם בגמ' ש"מ מרב אושעיא תלת, כמו בסוגיין, דיש דחוי בבע"ח ומעיקרא, ובקדושת דמים. ושם בהכרח א"א לפרש קדושת דמים מדחה את התמורה, דאין תמורה לעופות, ומשום כך דחו התוס' את זה הגירסא.

תרע. וא"ת למה ליה לרבי יוחנן לאשמועינן וכו'. הקשו, דמשנה היא בפסחים במפריש נקבה לפסחו שירעה עד שיסתאב, ואף וולדה זכר פסול, ואמרין שם ג"כ בגמ' ש"מ הני תלת, וא"כ זה כבר שמענו מהמשנה, ומה אנו צריכים לחדש זה מדברי ר"י, ותירצו שיש בזה מחלוקת דתנאים, כמבואר בכריתות, ורשב"י סובר שהוולד יקרב, ולכן משמיענו מר"י מה ההלכה.

ביאור הגמ' בכריתות, ומדוע לא

מקשים כאן בכריתות

תרעא. ויש לתמוה אמאי לא פריך עלה דר"י וכו'. שבדין המבואר שם מרב אושעיא בעשיר שהפריש קן לכבשתו שהוא דחוי, וכמו שהבאנו מקודם, הקשתה הגמ' מברייתא דפליגי רשב"י ורבנן, במפריש נקבה לפסחו אם הולד זכר יקרב או לא, ומקשים שם על רב אושעיא מרשב"י שאומר שיקרב,

הרי שאין בזה דחוי, ומתרצת הגמ', שרב אושעיא סובר כרבנן. והקשו התוס' ג' קושיות. א. מדוע לא מקשים זאת ג"כ כאן על ר' יוחנן. ב. מה הס"ד להקשות שם, פשיטא שאפשר לומר שהוא סובר כרבנן, וכמו שאכן הגמ' מתרצת שם. ג. עד כמה שכן מקשים מדעת רשב"י שהוא יחידאה, מדוע לא מקדשים מרבי אליעזר דמתני' בתמורה, גבי מפריש נקבה לעולה [שדינו ג"כ רק מן הזכר, כמו פסח] דדעת ר"א דהולד יקרב, וכמו שאומר רשב"י בפסח.

תערב. ותי' התוס', שאכן הגמ' לא מקשה מרשב"י לחוד, שיש לדחות שהוא אכן סובר כרבנן, אלא קו' הגמ' דלגבי קן, כו"ע מודו דאין דחוי. שהגמ' לומדת שכל מה שרבנן חולקים על רשב"י ואומרים שזה דחוי, בגלל שסוברים שזה נחשב לקדושת הגוף, ומדין מיגו, דמיגו שחל קדושת דמים, חל קדושת הגוף, לענין זה שצריך לרעות עד שיסתאב, וכל המחלוקת בין רשב"י ורבנן, אם נחשב קדושת הגוף או קדושת דמים, ולעולם בדבר שאינו קדוש קדושת הגוף, לכו"ע אין בו דין דיחוי. ולכן במפריש קן, אין בו מיגו, שהרי אין לו גם קדושת דמים, שא"א לפדות קן, ואם אין קדושת דמים, אין גם סברת מיגו שיחול קדושת הגוף, ולכך הגמ' מקשה שלכו"ע צריך להיות שאין דין דיחוי. והגמ' מתרצת שאינו כן, אלא רבנן סוברים שהוא באמת קדושת דמים, ויש דיחוי בקדושת דמים.

ומעתה מיושב מה שהקשו התוס', מדוע לא מקשים זאת כאן על ר' יוחנן, שכאן יש קדושת דמים, ולרבנן יחול גם קדושת הגוף מדין מיגו, ואין מקום להקשות מרשב"י דנתרץ שר"י סובר כרבנן, ודווקא שם מקשים, כמו שבארו שס"ד שבקן לכו"ע אין דחוי.

תרעג. וממילתא דר' אליעזר נמי לא מצי לאותביה משום דהויה יחידאה. פשטות כוונת התוס', שלכן לא מקשים מר"א, דהוא יחידאה, ואפשר לומר שרב אושעיא סובר כרבנן. אך כבר התקשה בזה המהרש"א, דגם כאן אפשר ל' אותו דבר, שכשאין מיגו, אז רבנן מודים לר"א שאין דיחוי, וציין לדברי התוס' בתמורה (כו: ד"ה ש"מ) שבארו שסברא זו מפורשת יותר בדברי רבנן החולקים על ר"ש [הוא בגמ' תמורה שם יט:] משא"כ בר' אליעזר לא מפורש הטעם שחולקים משום המיגו. אך כתב שהוא דוחק ודברי נביאות לומר שזה כוונת התוס' כאן, שלא פ"י מזה כלום.

תרעד. והרש"ש ביאר, שכוונת התוס' שידענו כבר את דברי ר' אליעזר, שהמשניות שגורות בפי כולם, ולכך מקשים מרשב"י דברייתא דהשתא ר"א לא יחידאה דהא גם רשב"י סובר כמותו.

תרעה. ומבואר בתוס', דעשיר המפריש קן, אין פה אפי' קדושת דמים, כיון שלא ניתן לפדיון, ותמה המהרש"א שא"כ מה הוכיחה הגמ' מדברי ר' הושעיא, דיש דיחוי בדמים, הרי אינו

קדוש לדמים. וציין לדברי התוס' לא קדוש לדמיו, ק"ו בדבר שקדוש בתמורה (שם) דכתבו, דאה"נ והוכחת הגמ' שרואים שיש דחוי בדבר שאפי' דחוי בדבר שאינו קדוש אפי' לא לדמיו.

בעי רבא חצי"ך בחצי פרוטה וחצי"ך בחצי וכו', שני חצי"ך בפרוטה וכו'

תרעה. ומבואר בראשונים (ריטב"א, ר"ן,

ותוד"ה חצי"ך בפרוטה היום)

דמדובר שנתן לה הפרוטה בבת אחת, ויש לנו ספק בכוונתו, אם לעשות חצי חצי, או שהוא מונה והולך, אך אם נתן בשתי פעמים, ברור שלא הוי קידושין.

ביאור הסברא של מונה והולך

תרעה. ובביאור הספק אם פסקה, או מונה והולך, מבואר בתור"י הזקן, שהספק אם כוונתו לעשות שתי חצאים, היינו חצי ועוד חצי, או שמקדשה במעשה קידושין אחד, וכאילו אומר לה הרי את מקודשת לי בפרוטה, ואז מונה והולך, שנחשב חצי בח"פ ועוד חצי בח"פ, אז זה רק צורה למנות ולפרט זאת, אך המעשה קידושין הוא מעשה אחד, והוא ספק באומדנא מה כוונתו.

וכן מבואר כאן בתלמיד הרשב"א בשם הראב"ד שהספק באומדנא מה כוונתו, ובזה ביאר את כוונת הגמ' בדרך את"ל, שכשאומר חצי בח"פ, כיון שאדם יודע שאין קידושין בח"פ בוודאי כוונתו לעשות מעשה שלם של קידושין בפרוטה, ורק מונה והולך, משא"כ כשאומר חצי בפרוטה וחצי בפרוטה. או"ד שגם זה מונה והולך.

ד' ספיקות בחצי אשה

תרעו. יש כאן ד' ספיקות בקידושין לחצאין, א. חציה בח"פ וחציה בח"פ. ב. חציה בפרוטה וחציה בפרוטה. ג. חציה היום וחציה למחר. ד. שתי חצי"ך בפרוטה. וג' הספיקות הראשונים, אם אמרין שפסקה או מונה והולך, והספק הרביעי, לכאור' אין ענינו למונה והולך, אלא הספק אם יכול לקדש שתי החצאים יחד.

תרעו. והזכרנו לעיל את סברת האחרונים, שחקרו מה החסרון בקידושי חציה, אם מה שעושה חצי, או מה שמשאיר החצי השני פנוי, ובארו שזה הספק הרביעי בגמ', שעושה שני חצאין, וכל מעשה הוא בעייתו, אך מאידך לא משאיר חצי השני פנוי. עוד הבאנו מהברכ"ש בשם הגר"ח שהוכיח מכאן, שהחסרון הוא במעשה שעושה אותו לחצאין, ולא חשיב מעשה קידושין, ולכן הגמ' מסתפקת באופן שעושה שתי חצאים יחד אם יש בזה חסרון במעשה או לא, וא"א לומר שהחסרון בחלות הקידושין, שכאן חלים קידושין שלמים, רק עושה זאת בשתי חצאים.

אם יש חסרון במה שהוא חצי פרוטה

תרפ. וכאמור הגמ' מסתפקת [הספק הראשון] שמא פסקה, ומקדש חציה בח"פ וחציה השני בח"פ, וכתב רש"י "פסקה. והוי ליה כמקדש לחצאין". ובתור"י הזקן כתב "הואיל ואמר חצי פרוטה לאו כלום היא", נראה מדבריו שאין צריך להגיע לחסרון של חצי אשה, שעד כמה שאכן חילק זאת, א"א לעשות קידושין בחצי פרוטה, והוא קו' על רש"י מדוע לא פי' כן, ויש להוסיף ולחזק הקו', שהלא יש בזה גם נפק"מ לדינא, שהנה כבר בארנו (אות תרנז) שדעת רש"י ותוס' שבאופן שהאשה מסיכמה לקידושין שלמים, יהיה פשטה, ותהיה מקודשת אף כשקידשה לחציה, וא"כ יותר היה לרש"י לומר החסרון של חצי פרוטה, שאז לא יעזור שתסכים שיפשטו בה הקידושין.

תרפא. ותירצנו בתרי אנפי. א. שאכן שייך לומר זאת, אך כל הסוגיא כאן מדברת בחצי קידושין, והוא גם ג' הספיקות שאחר זה, ולכן אף שיש גם חסרון של חצי פרוטה, כאן הגמ' מסתפקת אם זה חצי קידושין. ב. יתכן שדעת רש"י שאין חסרון של חצי פרוטה, דהלא הגמ' מסתפקת לקמן בשתי בנותיך לשתי בני פרוטה, שאפשר שבתר נותן ומקבל אזלינן, וא"כ אף כאן סו"ס הוא נתן פרוטה, והיא קבלה פרוטה, ואם בשתי נשים יש

צד שאין חסרון של חצי פרוטה, ק"ו בשתי חצאים באותה אשה, ולכן רש"י נקט החסרון הברור שהוא חצי אשה.

חציך בחצי דינר וחציך בחצי דינר

תרפב. ומבואר בגמ' שחציה בח"פ, יותר פשוט שמונה והולך, מחציה בפרוטה, והסברא מבואר ברש"י (ד"ה מונה) דאדם יודע שח"פ לאו בר תפיסה, ולכן יותר כוונתו למונה והולך, אולם בתור"י הזקן נראה שהוא סברא אחרת, שכתב "דע כי טעם מונה והולך שייך טפי כשמחלק על החשבון, יותר מכשכולל האחד ומחלק" וכו'. נראה כוונתו, שפרוטה היא מטבע אחת, ולכן יותר נראה שמקדשה בכולה, ורק מונה והולך, משא"כ כשמקדש בשתי מטבעות, יש יותר סברא לומר שפסקה, חצי חצי. ונפק"מ גדולה, מה הדין כשמקדש במטבע גדולה של דינר, ואומר לה, חציך בחצי דינר, וחציך בחצי דינר, לרש"י זה נחשב כמו הספק השני, שאולי פה באמת פסקה, אך לתור"י הזקן, הוא כמו הספק הראשון, שהיות וזה מטבע אחת, יותר נראה שמונה והולך.

חציך בשעה זו, וחציך בשעה הבאה

תרפג. והספק השלישי בגמ', בחציך בפרוטה היום, וחציך בפרוטה למחר, אם פסקה, או מונה והולך, שהקידושין מתחילים היום ונגמרים למחר. וכתב רש"י "כל ביומיה. הואיל ובדעתו לגמרו היום". מבואר דפי' הספק בגמ' בדווקא על היום ומחר, אך

בתיקו, ק"ו בכל הספיקות הקודמות, וכן הוכיח הרשב"א שדעת הרי"ף כן, שבכל הספיקות הוא ספק קידושין.

ביאור הגמ' לרמב"ם ולראב"ד

תרפה. ובישוב הרמב"ם, כתב ר' אלחנן (קוב"ש אות עב) ולמעשה הדברים מפורשים כבר בר"ן שאין באמת שייכות בין הספיקות, שג' הספיקות הראשונים של הגמ', הוא ספק באומדנא, אם כוונתו למונה והולך או לחלק לחצאין, אך הספק הרביעי, הוא ספק אחר לגמרי, שוודאי כוונתו לחלק לחצאין, אלא עושה שתיהם יחד, אם הוי קידושין או לא נוכחו שבארנו סברת האחרונים, אם החסרון במה שהחצי השני נשאר פנוי, או בעצם העשיה של חצי קידושין], ולכן אפשר לומר שבשתי הספיקות הראשונים הגמ' מכריעה שהוי קידושין, שכוונתו להיות מונה והולך, אך במקום שבאמת עושה שתי חצאים יחד נשאר ספק.

תרפו. ובדעת הראב"ד, ביאר ר' אלחנן שם, שמפרש הספק של הגמ', אם כוונתו שיחול חצי ועוד חצי, או שכוונתו שיחול בסוף דיבורו, ואז יחולו שתי החצאים יחד, והוא לא כמו שבארנו מקודם בשם התורי"י הזקן, שכוונתו לומר בפרוטה, ורק מונה ומפרט זאת, אלא לעולם עושה חצי ועוד חצי, רק אפשר שכוונתו שיחולו יחד בגמר דיבורו. ואכן דבריו מאוד מדויקים ברש"י שכתב "מונה והולך הוא. ורישא דמילתא אמסקנא נמי קאי" וכו', שכוונתו שיחול רק בסוף דיבורו.

כמשחלק זאת לשתי שעות באותו היום, הוא בכלל הספק השני של הגמ', שאמרו ע"ז את"ל שמונה והולך.

אך דעת הר"ן לא כן, ואין הבדל ביום שתי שעות או שתי ימים, והחילוק הוא בין כשעושה שתי החצאים, יחד, או מחלקם בזמן, והגמ' אמרה היום ומחר לרבותא, שאף בזה אפשר שמונה והולך נויש בזה נפק"מ לדינא, שבספק השני הרמב"ם פוסק שמקודשת, ובספק השלישי של היום ומחר הוא תיקו, ובשתי שעות, יהיה תלוי במחלוקת רש"י והר"ן].

מחלוקת הרמב"ם עם הראשונים,

בפסק ההלכה בשתי הספיקות

הראשונות

תרפה. הרמב"ם (פרק ג מהלכות אישות הלכה י) פסק בשתי הספיקות הראשונים שמקודשת, ובשתי הספיקות האחרונים, של היום ומחר, ושתי חציין בפרוטה היא ספק מקודשת. והסברא לחלק, כתבו הרא"ש (סי' ז) והר"ן, שדעתו שכל מקום שהגמ' אומרת את"ל, כן הוא ההלכה.

אולם הראב"ד השיג עליו, וכן הקשה הרא"ש (שם) והרשב"א. דכאן א"א לומר זאת, דהספק הרביעי של שתי חציין בפרוטה, הוא יותר טוב מכולם, כמו שהגמ' אומרת "הכא ודאי בחד זימנא קאמר, או דילמא אין אשה מקודשת לחצאין כלל", משמע שזה הכי סיבה שיהיה קידושין, כיון ששתי החצאין בבת אחת, ואם בזה נשארים

ולפ"ז הספק הרביעי של הגמ', באמת מייתר את כל הספיקות, שמה שהנחנו מקודם כדבר פשוט, שאם שתי החצאים יחולו יחד בסוף דיבורו יהיה קידושין, שמא אינו כן, וזה כוונת הגמ', הכא וודאי בחד זימנא קאמר ומקודשת, או דילמא שאינו כן, אלא אפי' שתי החצאים יחד אינה מקודשת, דאין אשה מתקדשת לחצאין כלל, ובאמת אם זה נשאר בתיקו, ק"ו הספיקות הראשונות.

הרי לנו שתי הבנות בהסבר של מונה והולך, א. התור"י הזקן, שכאילו מקדשה בפרוטה, ואז מונה ומפרט שזה כביכול חצי בכך וחצי בכך, וכן יהיה הפי' לרמב"ם. ב. הראב"ד - שהספק אם כוונתו להחיל חצי ואז עוד חצי, או ששתי החצאים יחולו יחד בגמר דיבורו.

מדוע לא נאמר פשטה, הרי האשה רוצה בקידושי כולה

תרפז. תוד"ה חציך בפרוטה וכו'. מקשים, שאף אם נאמר שפסקה, מ"מ נאמר שיפשטו הקידושין בכולה, ולא שייך לתרץ כדלעיל שאיכא דעת אחרת, כיון שהיא מסכימה להתקדש כולה. ותי' התוס', שפשטה שייך רק בלשון קידושין, וכמ"ש לעיל, וכאן מדובר שקידשה בלשון קנין. ויוצא נפק"מ עצומה לדינא, שאם אכן מקדשה בלשון קידושין, אף באומר חציה היום וחציה למחר, שהניחה הגמ' בתיקו, תהיה מקודשת משום פשטה.

תרפח. ובב"י (סי' לא) כתב שאין כן דעת הפוסקים, שהרמב"ם והטור כתבו הספיקות של הגמ' בלשון

קידושין, ומה שהקשו התוס' שנאמר פשטה, תי' הב"י שאין ראייה שמסכימה, שאפשר שבתחילה כששמעה שמקדש חציה, הסכימה רק על חציה, ואח"כ כששומעת על החצי השני חוזרת בה ומסכימה להתקדש כולה.

תרפט. והקשה המקנה, שנאמר פשטה מצד החצי השני, שאז וודאי כבר הסכימה לכל הקידושין, ונראה לומר, ויתכן שזה גם כוונת המקנה, שאין ראייה מהחצי השני שמסכימה להתקדש בפרוטה, שאפשר שאינה מסיכמה אלא בשתי פרוטות, שזה מה ששומעת, שמקבלת שתי פרוטות, אך החצי הראשון לא חל, וכל מה שיחול הוא מצד החצי השני שזה רק בפרוטה, וזה היא לא מסכימה.

תרצ. והעצמות יוסף הקשה, משתי חציך בפרוטה, שפה וודאי מסכימה בבת אחת, למה לא יהיה פשטה. וכתב ע"ז בקונטרסי השיעורים [הובא בהגהות על הב"י] דגברא קא חזינא תיובתא לא קא חזינא, דחצי פרוטה לא עושה כלום, ולא שייך לומר ע"ז פשטה. ודבריו מדוקדקים מאוד בתוס', שהעמידו קו' על חציך בפרוטה וחציך בפרוטה, דאילו על הספק הראשון לא שייך לומר פשטה מחצי פרוטה.

כמו כן אפשר ליישב כמו שיישבנו הקו' הקודמת של המקנה, שלא שייך לעשות פשטה, כי אין דעתה להתקדש בחצי פרוטה, אלא רק בפרוטה.

תרצא. עוד יישבנו את דעת הרמב"ם, שאפשר שסובר כמו הרשב"א, שאף כשהאשה מסכימה לפשטה לא יהיה קידושין, דנחשב שמקחת את עצמה ונחבאר בשיעורים פר' תצוה].

בעי רבא שתי בנותיך לשני בני פרוטה מהו בתר נותן ומקבל אזלינן וכו'

צירוף שני קרקעות בפרוטה

תרצב. מבואר באחרונים (שיעורי ר' שמואל אות קיח, הגרש"ש סי' טו, וחזו"א סי' קמח) שזה וודאי שאדם שמצרף שתי קרקעות או שתי עבדים בפרוטה, שחל המקח, וביותר כתב החזו"א שם, שאף אם קנה בפרוטה שתי עבדים לשני בניו וכדו', שמועיל מדין ע"כ לקנות עבור מישהו אחר, חל המקח, ולא מפריע לי שכל עבד פחות משו"פ, והביאור שאין זה שתי קנינים, אלא קנין אחד, שמצרף הקרקעות והעבדים לקנין אחד, והקנין עושה בפרוטה. משא"כ קידושין, אין זה סתם קנין, אלא יש כאן 'מעשה קידושין' הנעשה בכל אשה ואשה, וזה בהחלט שתי קנינים, רק הגמ' מסתפקת שאפשר שבתר נותן ומקבל אזלינן והאב נתן וקיבל פרוטה.

אב הנותן בשליחות בניו, אם חשיב נותן אחד

תרצג. תוד"ה שתי בנותיך וכו'. תוס' מתקשים, שבשלמא האב המקבל עבור שתי בנותיו, אכן נחשב שיש כאן מקבל אחד, והוא מקבל

פרוטה, שמדובר בבנות קטנות שהן ברשות אביהן לקידושין. אך בצד הנותן, בהכרח שהם בני גדולים שיכולים למנות את האב שליח לקידושין, ואיך יהיה יפה כח השליח מהמשלח, וגם כשהוא נותן פרוטה, הרי זה כאילו כל אחד מהבנים הביא חצי פרוטה לאב הבנות עבור הקידושין.

ולכך כתבו התוס', שבתר נותן לאו דווקא, אלא העיקר תלוי במקבל, והספק של הגמ' אם מספיק שיש כאן מקבל פרוטה, או שבתר דידהו אזלינן וצריך להגיע לכל אחת ואחת חשבון פרוטה.

ולתוס' אין נפק"מ כלל במה שזה התאחד להיות פרוטה שלימה אצל האב, דתמיד נחשב בתר המשלח, ויש פה שתי חצאים, ובאמת ה"ה אם שתי הבנים יביאו בעצמם יחד לאבי הבנות, ג"כ הגמ' תסתפק שמא בתר מקבל אזלינן ותהיה מקודשת.

אולם התוס' רי"ד כתב לא כן, שבוודאי אם שתי הבנים יביאו הכסף לאבי הבת לא תהיה מקודשת, דכל אחד נתן רק חצי פרוטה, וכל הספק כיון שהאב נותן את הכסף.

ביאור מחלוקת התוס' ותוס' רי"ד בהגדרת דין שליחות

תלמיד הרשב"א - דחשיב נותן אחד מדין עבד כנעני

תרצד. נמצינו למדים שנחלקו התוס' ותוס' רי"ד אם מה שהאבא נותן בשליחות הבנים, נחשב כנותן אחד או לא. ויתכן שנחלקו בפלוג' הטור והרמב"ם בנשתטה המשלח, וכמו שבארו האחרונים, שנחלקו מי עושה את המעשה, השליח או המשלח, ואף כאן זהו המחלוקת, שהתוס' לומדים, שהמשלח עושה את המעשה, והשליח הוא רק ידא אריכתא של המשלח, ולכן זה נחשב שכל אחד הביא חצי פרוטה. אך התוס' רי"ד לומד, שהמעשה תלוי בשליח, ודין שליחות חידש לי, שאפשר לייחס את מעשה השליח למשלח, ולעולם השליח הוא זה שעושה את המעשה, ולכן שייך לומר פה שיש נותן אחד שנתן פרוטה.

מחלוקת התוס' ותוס' רי"ד אם יש דין 'נותן'

תרצה. ולעיל בסוגיא דעבד כנעני הבאנו מש"כ האבנ"מ (סי' לא ס"ק כד, ונתבאר בשיעורים פר' תרומה) בשם הרדב"ז דזהו חידושו של דין ע"כ, שהכל תלוי במקבל, ואין איזה דין בנותן, ומשוי"כ אם הנותן נתן פחות משוי"פ, ואצל האשה נהיה שוי"פ, תהיה מקודשת. וכתב שם האבנ"מ, דזה תליא בפלוג' דהתוס' ותוס' רי"ד, והוכיח שם מהגמ' בעירובין כדעת התוס', דהכל תלוי במקבל, שכל שקבלה פרוטה, לא איכפת לן במה שהנותן נתן פחות משוי"פ.

תרצו. ובתלמיד הרשב"א ג"כ תמה בסוגיין, איך יחשב לנותן אחד, הרי הוא בשליחות של בניו, וז"ל "ומתוך הדחק יש לתרץ דכיון דחזינן בקידושין שאין צריך למקדש שיתן הוא הקדושין, אלא אפילו יתנם אחר הויא מקודשת, כגון הילך מנה והתקדשי לפלוני, כי אזלינן בתר נותן שנותן הקידושין משלו, אית ביה ממונא". ומבואר ביותר במהרי"ט (חידושי על הרי"ף) וכך ביאר שם בתוס' רי"ד, שאה"נ אינו מדין שליחות, אלא מדין עבד כנעני, ובאמת אם הכסף של הבנים, והאב נותנם בשליחותם, לא מהני מה שהוא נותן אחד, שנחשב שהם הנותנים זאת, רק כאן האב נותן משלו, ומועיל מדין ע"כ, ובאמת יש פה נותן אחד. ובאמת כן משמעות הדברים בתוס' רי"ד שהדגיש את הענין שהאב נותן את הכסף משלו.

וכבר התבאר בסוגיא שם של ע"כ, כמה דרכים בהבנת דין זה, והגר"ח וכן דייקנו מהגר"א לומדים שהוא מדין שליחות, ולפ"ז לא הרווחנו כלום, ועדיין קשה קו' התוס', שאין יתכן שיפה כח השליח מהמשלח, וצריך לפרש שלומדים כמו שהבאנו שם מהאבן האזל, שבכח הנותן לקבוע מה תהיה התמורה, ולמי תהיה התמורה. ואף כאן האב נותן משלו, וקובע שהתמורה תהיה לשני בניו.

בעי רב פפא בתך ופרתך בפרוטה
מהו וכו'

תרצט. בפשוטו הספק תלוי בספיקא דרבא, שאף אם כוונתו שיהיה ביתו בחצי פרוטה, ופרתו בחצי פרוטה, עדיין אפשר לומר שבתר נותן ומקבל אזלינן, וכ"כ המקנה. אולם בתוס' רי"ד כתב שאינו כן, דשתי נשים אפשר לצרפן יחד, ולומר שבתר נותן ומקבל אזלינן, אך אשה ופרה לא מצטרפים יחד, ובוודאי כוונתו לשני מעשים נפרדים לגמרי, וכל הספק, אם פרתו בחצי פרוטה, או פרתו במשיכה.

בעי רב אשי בתך וקרקעך בפרוטה
מהו וכו'

תש. מבואר בתוס', ובר"ן ביותר ביאור, שהוא בדרך את"ל, שאפשר שכוונתו שהפרוטה כולה תהיה לאשה, כי אין פרה נקנית בכסף, אך בקרקע שנקנית בכסף, אפשר שקרקעו בחצי פרוטה, אך אעפ"כ דווקא באת"ל המוזכר להדיא בגמ', כן ההלכה, וכאן נשאר ספק בשתיקה.

תרצו. לסיכום: הראשונים מתקשים בשלמא מקבל אכן יש מקבל אחד, שהאב זכאי בקידושי בנותיו קטנות, אך 'נותן' הוא רק בשליחות בן, ונחשב לשני נותנים. והתבאר ג' תירושים. א. התוס' - שנותן לאו דווקא והכל תלוי במקבל, והמקור לזה מדין ע"כ, כמו שלומד האבנ"מ. ב. - התוס' רי"ד, למה שבארנו לתלות בחקירת האחרונים, שנחשב שהשליח עושה את המעשה, ולכן נחשב לנותן אחד. ג. תלמיד הרשב"א ומהרי"ט - שהוא מדין ע"כ, ובאמת יש פה נותן אחד.

קבלת האב בבנות גדולות מדין ערב

תרצז. ובאבנ"מ (סי' לא ס"ק כ) והרש"ש, העירו שלא חייבים לומר באב לבנות קטנות, אלא גם בבנות גדולות, וכגון שאמרו לבעלים שיתנו הכסף לאבא ויתקדשו מדין ערב. ובאמת הדבר תלוי איך ללמוד את הבנת דין ערב, ונתבאר לעיל באריכות.

קידושין בשיראי

ג' אופנים בקידושי בשיראי

תשא. רבה ורב יוסף נחלקו במקדש בשיראי, ויש בזה ב' לישנות בגמ' באיזה אופן נחלקו, והוא שיש שלושה סוגי קידושין בשיראי. א. כשלא מחפש לקדש בסכום מסוים, אלא אומר לה ב'כל דהוא'. ב. כשמקדשה בסכום מסוים, כגון בחמישים, ואין השיראי

שווים באמת חמישים. ג. כשמקדשה בחמישים ואכן השיראי שווים חמישים [היינו לכה"פ חמישים, ולא איכפת לן אם שוו יותר].

ובמקדשה בחמישים ולא שוו חמישים, בוודאי אינה מקודשת, דהא לא שוו חמישים, ואם מקדשה בכל דהוא, ללישנא קמא, בוודאי מקודשת,

דהא מקדשה בכל דהוא נומבאר ברשב"א, דלאו דווקא באמר בפירוש 'כל דהוא', אלא כל בסתמא, הוי ככל דהוא"ד, והמקנה דייק מדברי התוס' לא כן ומחלוקתם בחמישים ושוו חמישים, וסובר רב יוסף דאינה מקודשת, כיון דלא סמכה דעתה שאכן שוה חמישים.

המקרים, היינו בכל דהוא, אם צריך קייצי, ובחמישים ושוו חמישים, אם לא סמכה דעתה.

לרב יוסף שצריכי שומא, אם מועיל לשום אחר הקידושין

תשב. רש"י ד"ה צריכי שומא. וכיון שלא שמאום תחילה אינה מקודשת" וכו'. מבואר ברש"י דהשומא לרב יוסף צריך להיות בדווקא קודם הקידושין. ואם לא שמו, לא עוזר לשום אחר"כ ואינה מקודשת. וכן מבואר בתוס'

ולישנא בתרא, נחלקו אף כשאומר בכל דהוא, שרב יוסף סובר ששו"כ צריך להיות קייצי דומיא דכסף, ונבאר להלן אם נחלקו רק בזה, או בשני



יד. והוכיח דבריו, מהגמ' להלן, דרב יוסף הוכיח את דינו מבריייתא דעגל זה לפדיון בני אין בנו פדוי, ואם צריך בדווקא לומר 'כל דהוא', מאי ראייה מהתם, דילמא אינו פדוי כי לא אמר בכל דהוא, וע"כ דגם בסתמא כן הוא.

ודבריו טעונים ביאור, א. ששם אינו 'כל דהוא', דהלא שיעור פדיון הוא חמשה סלעים, ב. גם אם נאמר שצריך לומר כל דהוא, אם לא אמר, לכאוי' יהיה החסרון בסמיכות דעת, וזה כמו חמישים ושוו חמישים, דלרב יוסף אינה מקודשת, וא"כ שפיר הוכיח רב יוסף את דינו דצריך סמיכות דעת האשה.

ונראה דעתו, שאם צריך לומר 'בכל דהוא', כל שלא אמר, אינו תלוי בפלוג' דרבה ורב יוסף, אלא לכו"ע אינה מקודשת. שהן אמנם רבה לא חשש למה דלא סמכה דעתה, אך זה רק כשסבורה להתקדש בחמישים, והנידון אם סומכת עליו ששוה חמישים, או שחוששת ששוה פחות, ובזה דעת רבה שאין חסרון של 'סמכא דעתה', אך כשמקדשה בשיראי' בסתמא, הנידון הוא מצד שסבורה שהוא יותר, ומדמיינת שמתקדשת במשהו יקר, ובזה כו"ע מודו שחיישינן לדעתה, ולכך בסתמא אינה מקודשת.

ומעתה שפיר מובנת טענת הרשב"א, דאף בפדיון הבן, שמא הכהן מסכים לפדות הבן, כיון שסבור שמקבל משהו יקר יותר מחמשה סלעים, והוא ממש כשמקדשה בסתמא, ובזה אף רבה מודה, ואין ראייה לדברי רב יוסף, אלא מוכרח, שאף בסתמא נחשב כאומר לה 'בכל דהוא' ולא חיישינן לזה שסבורה ששוה יותר. ובהכרח שמה שאינו פדוי, כיון שלא קצוץ [לל"ב] או שלא סמכה דעתה שאכן נותן לו חמישים [לל"ק].

ויתבאר מזה להלן, מה שעמדו הראשונים והפוסקים, אם כשמקדשה בדבר שלא יודעת כמה שוה, כמו אבנים טובות וכדו', אם חיישינן שטועה וסבורה ששוה יותר, ושם נבאר דעת הרשב"א דרבה ורב יוסף פליגי בדבר זה, ולא כמו שכתבנו כאן, אך באמת, כל זה הוא לל"ב, וכפי שביאר הריטב"א סברת הלישנא בתרא, ויבואר להלן, אך לל"ק דאמרינן בכל דהוא לא פליגי, והוא גם בסתמא, אינו תלוי בפלוג' דרבה ורב יוסף, אלא אם היינו חוששים היה לכו"ע, ואלבא דאמת דלא חיישינן הוא ג"כ לכו"ע, כדאמרינן אי דאמר כל דהוא – והכוונה בסתמא, כו"ע לא פליגי.

(ד"ה ורב יוסף וכו'). אולם דעת הרמב"ם (פרק ז מהלכות אישות הלכה יח) דאף לרב יוסף אם שמו אח"כ מקודשת משעת השומא, וכל המחלוקת היא קודם השומא, לרבה מקודשת ולרב יוסף אינה מקודשת.

בדברי רש"י דמקדשה בחמישים, ונותן לה שיראי

תשג. רד"ה אי דאמר וכו'. התקדשי לי בחמישים זוז והרי לך אלו בדמיהם. הקשה האבנ"מ (סי' לא ס"ק א) מדוע רש"י פי' שמקדשה בחמישים זוז, ונותן לה במקום זה שווי חמישים בשיראי, היה לו לפרש כפשוטו, שמקדשה בשיראי ששום חמישים זוז.

ותירץ האבנ"מ, דבאופן שמקדשה בשיראי, הרי זה כדיני אונאה, שעד שתות יש מחילה, ובשתות המקח קיים וצריך להחזיר ההונאה, ובגמ' אמרין לא כך, אלא דאם לא שוו חמישים אינה מקודשת, וזה רק אם אכן מקדשה בחמישים, ובמקום זה נותן לה שיראי, ואז גם אם מוחלת על השאר, אך לא הביא לה חמישים, והם סיכמו שהקידושין ייעשה בחמישים, ולכך לא מקודשת. ולהלן נביא עוד מה שתירץ בשיעורי ר' שמואל.

קו' התוס' ממה דשמין את הנייר אם שו"פ

תשד. תוד"ה ורב יוסף וכו', התוס' מקשים, מדברי חכמים, שאם השטר לא כשר לקידושי 'שטר', אז

שמין את הנייר אם יש בו שו"פ מקודשת, ומדין קידושי כסף, והוא קו' על רב יוסף שצריך לשומו מקודם הקידושין [ובאמת לרמב"ם הנ"ל לא קשה, שאפשר שתתקדש אחרי השומא, אף שהוא אחרי הקידושין]. ותירצו, שלל"ק דבכל דהוא לא פליגי, לא קשיא, דהכא הוא כקידושי בכל דהוא. ולל"ב דפליגי אף בכל דהוא, צ"ל דכוונת הברייתא שם, שאם שמים אותו מקודשם ושו"פ, אפשר לקדש מדין קידושי כסף.

באופן שיש לספק אם שו"פ אם יש חסרון של סמיכות דעת

תשה. ובמקנה דייק מהתוס' דדלישנא קמא דבכל דהוא לא פליגי, הוא אף במקום שיש להסתפק אם שוה פרוטה או לא, אך כתב דברש"י מדויק לא כך, דכתב בד"ה "דלא צריכי שומא. דבציר מפרוטה לא שוו". משמע רק בגלל שאנו בטוחים ששוה פרוטה, לכך מקודשת, אך באופן שמסתפקת בזה אינה מקודשת. ובאמת צריך להבין סברת התוס', מדוע בזה לא נאמר שיש חסרון של סמיכות דעת.

וביאר המקנה, שכיון שזה דין ברור שא"א להתקדש בפחות מפרוטה, לא חוששת לקבל הקידושין, ויהיה תלוי בזה אם יש בו שו"פ או לא, דלא מצינו שקידושין על תנאי נחשב שחסר בסמיכות דעת, כיון שעושה את הקידושין על תנאי, ודווקא בחמישים, שאינו ברור לה שאם אכן לא שוו יתבטלו הקידושין, לכך אין לה סמיכות דעת ואינה מקודשת. ולו יצויר שתתנה

ביכורי

דף ז:

החכמה

רכה

זאת בצורת תנאי, שמקודשת בתנאי שאכן שווה חמישים זוז, אכן תהיה מקודשת ואין חסרון של סמיכות דעת.

וכאמור פחות מפרוטה גנאי הוא לה, ומה שמסכימה היא בחינם, וזה א"א לכן לא חלים הקידושין.

ביאור החסרון בסמיכות דעת

תשח. ובשיעורי הגרש"ר שם, יישב לפ"ז עוד קושי בסוגיא, והוא, דענין הסמיכות דעת צריך ביאור, הרי הסכימה ופשטה ידה ליקח הקידושין, ומה שיך לומר שלא סמכה דעתה, ובאמת בחמדת שלמה לקמן (מז). דכל שיש לה ספק בדבר, אינה מכנסת עצמה על הספק, ואין דעתה להתקדש, אך הדברים עדיין צריכים ביאור.

וביאר ר' שמואל, דסברת רש"י דכשדעתם לעשות קנין כסף בחמישים, אין הכוונה שהקנין בפרוטה, והשאר הוא כתנאי, להשלמת הקידושין, אלא כל החמישים עושים את הקנין כסף, ובפחות מזה אין קנין כסף, ובמקום שרואה או חוששת שלא מביא לה חמישים, אף שמסכימה אין הפירוש שמוותרת, ומוכנה שיחול הקנין בפחות מזה, אלא מוכנה להתקדש לו גם אם לא יביא לה 'כסף' וזה א"א, ולכן אינה מקדושת [ויבאר להלן עוד תירוץ בזה, מהפני יהושע].

עוד ישוב בקושיית האבנ"מ למה רש"י לא פי' שמקדשה בשיראי

תשט. והוסיף לבאר שלפ"ז מיושב קו' האבנ"מ הנ"ל, דהקשה מדוע רש"י לא פי' שמקדשה בשיראי שווה חמישים, והוא מפני שבמקום זה, אין דעתה שהקנין כסף יהיה דווקא

תשנ. והחזו"א (סי' קמח דף ח. בתוד"ה מנא אמינא) ביאר באופן אחר, דכשאומרת 'בכל דהוא', מוכנה להתקדש גם בפחות משו"פ, אלא שהתורה מונעת זאת, שא"א לקדש בפחות מזה, כיון שאינו נחשב לממון. ולכן לא שיך לדון בו ענין סמיכות דעת, ודוקא בחמישים, שהחסרון הוא מצידה שאינה מוכנה להתקדש בפחות מכך, שיך לדון ענין סמיכות דעת, ולכן אינה מקודשת.

תשז. וכסברת החזו"א, מבואר גם בשיעורי ר' שמואל (אות קכא), והוסיף לבאר גם סברת רש"י, דאף דמסכימה בכל דהוא, הוא רק בשו"פ, אבל בפחות מכך גנאי הוא לאשה וכמבואר ברש"י לעיל (ג): בסוגיא דחליפין, שגנאי הוא לאשה להתקדש בפחות משו"פ, וכל שיש לה ספק שהוא פחות משו"פ אינה מקודשת. וא"כ רש"י ותוס' אזלי לשיטתם, שהתוס' שם הקשו על רש"י דפשטה ידה מאי איכא למימר, דכל שמסכימה לכך, אין אנו אומרים סברת גנאי, וא"כ מסכימה בכל דהוא כפשוטו, ואין צריך לשום לפני כן אם שו"פ או לא. ועוד הוסיף לבאר דלרש"י דגנאי הוא לה, מה שלוקחת את הקידושין, אין הפירוש שאצלה זה לא גנאי, אלא מסכימה להתקדש אך לא תחת השו"פ, אלא בלי כסף, וזה וודאי א"א לעשות, דקידושין צריכים קנין,

בחמישים, אלא הוא ב'שיראי' ואף שאינה רגועה שאכן הוא שוה חמישים, בזה אמרין דפשטה ידה והסכימה לכך שהקידושין יחולו בכל מה שהם שווים, אך כשמסכמים שהקידושי כסף יהיו בחמישים, ומביא לה שיראי בשווי זה, כל שאינה בטוחה ששוה חמישים, אזי דעתה להתקדש גם אם לא יביא לה 'כסף' וזה א"א, ולכך אינה מקודשת.

ללישנא בתרא, אם נחלקו גם בסמיכות דעת, או רק בקייצי

תשי. יש לדון, אם לל"ב נחלקו רק בכל דהוא, אם צריך להיות השו"כ דומיא דכסף שיהיה קצוץ, או שנחלקו גם במקרה של הל"ק, בחמישים ושוו חמישים, אם סמכה דעתה או לא. ולשון הגמ' דאמרין בכל דהוא נמי פליגי, משמע שנחלקו בשני המקרים.

ונידון זה תלוי מה נקרא קייצי, שאם צריך שיהיה נישום ועומד ע"י מומחין, ממילא אין מה לדון, דממ"נ, אם קצוץ ע"י מומחין בוודאי גם סמכה דעתה, ואם לא קצצו זאת המומחין, ולכן לא סמכה דעתה, בלא"ה יש חסרון של לא קייצי, ואינו דומיא דכסף. אך אם נאמר שאין צריך קציצת שמאין, אלא כל שהבעל והאשה קצבו את דמי החפץ בכך וכך נחשב קייצי, פה יש לדון, אם סמכה דעתה על בעלה או לא. ופשטות האחרונים נראה, ששומת הבעל, נחשב קייצי, ומעתה אכן יש לדון, מה הדין ללישנא בתרא, בחמישים ושוו חמישים.

תשיא. במהרש"א (להלן ח. ד"ה מנא אמינא) מבואר, דאליבא דל"ב לא פליגי אלא בחדא [ולא גרסינן בגמ' נמי] אם צריך קייצי או לא, וזה רק כשמקדשה בכל דהוא, אך כשמקדשה בחמישים, אף רבה מודה שלא סמכה דעתה ואינה מקודשת, והמהרש"א הוכיח את דבריו מדברי התוס' לקמן (ט. ד"ה והלכתא שיראי).

והגר"א (סי' לא ס"ק א) כתב דוודאי אינו כן, דגירסת הגמ' הוא בכל דהוא 'נמי' פליגי, ובאמת לל"ב רבה ורב יוסף נחלקו בתרתי, א. האם יש לה סמיכות דעת. ב. אם צריך קייצי דומיא דכסף.

ביאור הפני יהושע, שגם לל"ק החסרון הוא במה דלא קייצי

תשיב. והפני יהושע (דף ח.), למד ג"כ שפליגי בתרתי, אך התקשה בזה מאוד, שזה מאוד דחוק לומר שרבה ורב יוסף נחלקו בשני ענינים שונים [דמחלוקתם הוא על 'ההוא גברא דקדיש בשיראי', ויש ב' לישנות באיזה אופן נחלקו, ורחוק הוא לומר, שבדיוק נחלקו בשני ענינים שלא קשורים אחד לשני], ועוד הקשה שם כמה קושיות.

ומכא זה מחדש הפני יהושע חידוש נפלא, שאף לל"ק אין החסרון מצד שלא סמכה דעתה להתקדש, שהרי פשטה ידה והסכימה לכך, אלא החסרון

מצד שלא קייצי, ושו"כ צריך להיות קצוץ דומיא דכסף וכסברת הל"ב, וכיון שאינה סמוכה על בעלה ששונה חמישים, לא נחשב קייצי, אלא דהל"ק סוברת, שכשמקדשה בכל דהוא, אין חסרון במה שכל השיראי לא קייצי, דהיות ובוודאי שוה פרוטה, כלפי זה הוא נחשב קייצי, ורק כשמקדשה בכל השיראי, יש חסרון במה שלא קייצי, והל"ב סוברת, שאף כשמקדשה בכל דהוא, סו"ס מקדשה בשיראי [אלא שאומר אף שיהיה רק שוה כל דהוא] וגם בזה יש חסרון במה דלא קייצי, ולדבריו שפיר קאמרה הגמ' 'בכל דהוא נמי פליגי' שבאמת רבה ורב יוסף חולקים בתרתי, ואינו שני ענינים שונים, אלא הכל משום הדין ששו"כ צריך להיות קצוץ, ולל"ב אף כשאומר בכל דהוא יש חסרון שלא קייצי.

הוכחת התוס' דרב שימי בר חייא דלא כרב יוסף

תשיג. תוד"ה אף שו"כ דקייץ וכו', תוס' הקשו ממה דרב שימי בר חייא עיין עם שו"פ או לא, ומוכח שאין צריכים שומא, וכתב המקנה (בדברי התוס' לעיל ד"ה ורב יוסף) דמוכח

מדבריהם דלא קשה אלא אל"ב, דאילו לל"ק כיון שקדשה בכל דהוא אף שיש ספק אם שו"פ או פחות מזה, אין חסרון דלא סמכה דעתה, וכשיטתם לעיל [או מסברת המקנה, דבזה סמכה דעתה דהוא כמו תנאי, או מסברת החזו"א ור' שמואל, שמוכנה להתקדש אף בפחות משו"פ].

מדוע לא הקשו התוס' משמואל דחיישין שמא שו"פ במדי

תשיד. הקשו המקנה, ורעק"א, מדוע תוס' לא הקשו מדברי שמואל שם, דהמקדש בתמרה, צריכה גט מספק דחיישין שמא שו"פ במדי, והניח הגרעק"א בצ"ע. ות"י המקנה, דאפשר שאף לרב יוסף אם לא שמוה אינן קידושין וודאין, אך הם קידושי ספק, ולכן א"א להקשות מדברי שמואל שם, שאף הקידושין שם הם מספק, וכל קו' מרב שימי בר חייא, ששם לראות אם שו"פ והוי קידושין וודאין. ויש לעיין בדבריו, דבשלמא לל"ק שהחסרון מצד סמיכות דעת, יש להסתפק אם סמכה דעתה או לא, אך אם החסרון במה שהשו"כ לא קייצי, למה יהיה ספק, וצ"ע.



דף ח.

ר' נחום - שני אפשרויות בקנין בשו"כ

תשטז. ולסברת רב יוסף שהוכיח מכאן דצריך להיות קייצי, א"כ יש כאן דרשה מקרא דכסף מקנתו, והקשה ר' נחום (בספר זכרון אהל חייא) דמקודם בגוף דברי רב יוסף, נראה ברש"י שהוא סברא פשוטה, דשו"כ צריך להיות דומיא דכסף, ואילו כאן מבואר שילפינן ליה מקרא.

ותי' ר' נחום, דיש שני אופנים להבין את קידושי שו"כ, א. שמקדשה בעצם החפץ, דכמו שהתורה אמרה שאפשר לעשות קנין כסף בכסף, ה"ה אפשר לעשותו בחפץ. ב. לעולם קנין כסף הוא דווקא בכסף, אלא דגם שו"כ נחשב ככסף, מפני השווי הטמון בו [ונתבאר מזה לעיל בשיעורים כדף ב. בתוס' ד"ה שו"פ, בשם ר' לייב מאלין]. ומעתה לומד ר' נחום, שהתורה ממעטת, שקנין כסף הוא דווקא בכסף, ולא בחפצים, אך עדיין יש לחפץ דין 'שוה כסף' ויחשב כאילו כסף, וזה נלמד מסברא שצריך להיות דומיא דכסף, שיהיה קצוץ.

ראיית רב יוסף מקרא דמכסף מקנתו, אם הוא לל"ק או לל"ב

תשטז. אמר רב יוסף מנא אמינא לה, מלשון הגמ' נראה שהראיה היא לל"ב שהחסרון הוא במה דלא קייצי, אלא שיש לשאול, שמסתמא אין העבד נקנה בכל דהוא, אלא בסכום מסויים, וא"כ מה ההוכחה שצריך קייצי, שמא אינו קנוי מפני שלא סמכה דעת העבד שאכן התבואה והכלים שוה סכום זה.

ובתלמיד הרשב"א כתב בשם הראב"ד שראיית הגמ' היא לשני הלישנות, וסיים דאינו כן, אלא הראיה היא רק לל"ב, וכאמור צריך לבאר מה ההוכחה לל"ב, שמא יש כאן חסרון של סמיכות דעת. ובשיטה לנ"ל כתב, דדווקא אשה לא סמכה דעתה, וכלשון הגמ' לעיל, ולכן בעבד אין חסרון של סמיכות דעת, אלא דלא קייצי, וכל ראיית הגמ' היא לל"ב. אולם בתלמיד הרשב"א שם כתב לא כך, אלא דאיתתא לאו דווקא, ואף בעבד שייך החסרון של סמיכות דעת.

ולדברי הפנ"י הנ"ל, אדרבא ראיית הגמ' היא רק על מה דבעי קייצי, דאף סברת הל"ק דלא סמכה דעתה, וממילא לא נחשב אצלה לקייצי.

אמר רב יוסף מנא אמינא לה דתניא עגל זה לפדיון בני וכו'

ראיית ר' יוסף מפדיון הבן, אם הוא
לל"ק או לל"ב

תשי. תוד"ה מנא אמינא לה. ללישנא
קמא מייתי ראייה. ביאור דבריהם
בתוס' הרא"ש ומהרש"א, דללישנא
בתרא אין ראייה מהכא, דהלא פדיון הבן
אינו בכל דהוא, אלא דוקא חמשה
סלעים, וא"כ מהיכי תיתי לומר ששו"כ
צריך להיות קצוץ, שמא אינו פדוי, כי
לא סמכה דעת הכהן ששוה חמשה
סלעים. והוסיף המהרש"א דאם נאמר
דאף הל"ב סוברת שנחלקו אם סמכה
דעתה עליו שאומר חמישים, אזי א"כ
הוא ראייה גם לל"ב, ודוחק לומר בכוונת
התוס' שהראיה לסברת הל"ק, ולכן כתב
שלל"ב אין מחלוקת בסמיכות דעת, ואף
רבה מודה שכשאמר חמישים לא סמכה
דעתה. ובפדיון הבן אכן יש חסרון של
סמיכות דעת הכהן, ולל"ק שפיר מייתי
ראיה, כיון שבזה פליגי רבה ורב יוסף.

תשיח. אמנם הגר"א (סי' לא ס"ק א)
לומד שהראיה היא דווקא
לל"ב, דדוקא באשה יש חסרון של
סמיכות דעת, ולא בכהן, וכמו שהבאנו
מקודם בשם השיטה לנ"ל, ולל"ב פליגי
בתרתי גם בקייצי וגם בסמיכות דעת,
והראיה היא לחלק של קייצי, ולכן לא
מועיל לפדות בעגל שלא קצוב.

תשיט. ודינא דסיפא, באומר לו עגל זה
בחמשה סלעים שבנו פדוי,
לגר"א הוא כפשוטו, שכיון שהבעל

קצץ זאת נחשב לקייצי, אך בפשטות
התוס' וכפ"י המהרש"א, לא יעזור
קציצת הבעל, שהרי החסרון בסמיכות
דעת, וצריך לפרש בכוונת הברייטא,
שאומר עגל זה שכבר שמוהו השמאים
בחמשה סלעים, ולכן בנו פדוי.

אם יש חסרון סמיכות דעת בפדיון הבן

תשכ. והגהות הר"ש מדעסוי, והחזו"א
(סי' קמח) כתבו בפשיטות, דלא
יתכן שהראיה היא לל"ק, דמה שייך פה
סמיכות דעת, הרי אין הבן של הכהן
שמקנה אותו לאבא, אלא הוא חוב
לכהנים ליתן חמשה סלעים, וכל שנתן
דבר השוה באמת ה' סלעים, קיים
המצוה, ופדה את בנו, ומשום כך
הכריחו דצריך לגרוס בתוס' להיפך
דהראיה היא לל"ב דצריך להיות קייצי
[וכדברי הגר"א, אלא שהוא כתב מצד שגברא
סמכה דעתו, והם לומדים דלא שייך כאן כלל
ענין סמיכות דעת].

תשכא. ובשוב גי' התוס' בפשוטו,
כתב העצמות יוסף, שהתורה
עשתה הכהן כאדון על הבן, ולכן יש פה
ענין סמיכות דעת, אך כבר כתב ע"ז
הגרש"ש (סי' טז) שהוא דבר רחוק מאוד
לומר כן, ויעוי"ש מה שכתב לבאר
בזה.

שיטת ר"ת שהמקדש באבנים טובות ומרגליות צריכי שומא

**קו' התוס' לקמן, בצורך לפסוק
כרבה ששיראי ל"צ שומא**

תשכב. הקשו התוס' (ט. ד"ה והלכתא) מדוע הוצרכה הגמ' שם לפסוק כרבה ששיראי ל"צ שומא, הרי רבה ורב יוסף הלכה כרבה נודנו התוס' אם הוא כלל בכל מקום או רק במסכת ב"ב, יעוי"ש בתוס'. ועוד הקשו למה הגמ' שם אומרת הלכתא שיראי לא צריכי שומא, ולא אמרה כשאר הפסקים שם, הלכתא כרבה.

ותירצו בשם ר"ת, דקמ"ל דדוקא שיראי לא צריכי שומא, דהשווי שלהם פחות או יותר ידוע לכולם כמה בערך הוא שוה, אם אם קדשה בדברים יקרים שאין שומתן ידועה, כגון אבנים טובות ויהלומים, בזה וודאי צריכי שומא. וז"ל "אבל שאר דברים כגון אבנים טובות ומרגליות שיש שאינם טובות אלא מעט ורגילים לטעות בהרבה יותר משווים צריכי שומא משום דלא סמכה דעתה, ולפיכך נהגו העולם לקדש בטבעת שאין בה אבן" וכו'. ולפ"ז אין כוונת הגמ' כלל לפסוק כרבה, שזה בכלל הכלל הידוע שרבה ורב יוסף הלכה כרבה, אלא הגמ' באה להוציא שדווקא שיראי ולא דברים הנ"ל.

תשכג. ועוד תירצו התוס', שס"ד דדוקא בכל דהוא אינם צריכים שומא, דהלכה כרבה ואליבא דל"ב, אבל בחמישים ושוו חמישים לא סמכה דעתה וצריכי שומא, ולכך קמ"ל, דבכל גווני לא צריכי שומא. והמהרש"א

(לעיל בתור"ה מנא אמינא) הוכיח מדבריהם, דל"ב לא פליגי גם בסמיכות דעת, דא"כ מהיכי תיתי לחלק, הרי זה עדיין בכלל הידוע שרבה ורב יוסף הלכה כרבה, אלא לעולם לל"ב גם רבה מודה שלא סמכה דעתה, והגמ' פוסקת להלכה כל"ק אליבא דרבה.

ביאור הר"ן והרשב"א בדעת ר"ת

תשכד. ודעת ר"ת, מבואר יותר בר"ן וברשב"א, דאנו אומרים שאפשר שהאשה סבורה שהוא שוה יותר ממה שהוא שוה באמת, והוי כמקח טעות, ולכן בלי שומא מראש אינה מקדושת. ועוד הוסיפו, שאף באמר לה להדיא תתקדשי לי בכל דהוא, אינה מקדושת, דאף שמקדשה בכל דהוא, בכל זאת היא סוברת שמקבל יותר, ולכן הוי כקידושי טעות. ומבואר מדבריהם, שהוא חשש שלישי וחדש, דלל"ק אמרינן דלא סמכה על דבריו, וחוששת ששוה פחות. ויש את סברת הל"ב שיש פה חסרון מחמת שלא קצוץ, ואינו דומה לכסף, ויש עכשיו סברא שלישית וחדשה, שסבורה ששוה יותר מהאמת, ולכך הוי כקידושי טעות.

תשכה. ויש קצת חילוק בין הר"ן לרשב"א, שהר"ן כותב, שאף רבה מודה לדין זה, שבדברים שאין שומתן ידועה, אינה מקדושת. ואילו הרשב"א כתב, שוודאי כי היכי דפליגי רבה ורב יוסף בשיראי, ה"ה דפליגי בהא, אלא דבזה לא פסקינן כרבה, אלא כרב יוסף שצריכי שומא.

ביכורי

דף ח.

החכמה

רלא

ביאור דברי הרשב"א שתליא בפלוג' דרבה ורב יוסף

תשכו. ודברי הרשב"א צריכים קצת ביאור, מהיכי תיתי להמציא מחלוקת חדשה ונוספת בין רבה לרב יוסף, ובשלמא לר"ן, אכן אין בזה מחלוקת, אלא גמרא קמ"ל, דדברים כאלו, אף רבה מצריך שומא. אך לדברי הרשב"א דהוא מחלוקת חדשה, מנא ליה אה, לומר מחלוקת חדשה, שלכאור' אין לה שייכות לא לל"ק ולא לל"ב.

תשכו. והנה הריטב"א פירש דברי הל"ב באופן אחר, וז"ל "איכא דאמרי בכל דהו נמי פליג רב יוסף. פי' אפילו אמר לה בכל מה שהן, בין הרבה בין מועט, דמכל מקום כסבורה ששוין הרבה ומתקדשת על דעת כן ויהיו קדושי טעות, ורבה סבר דלא מחתה נפשה אלא למה שהן בין רב למעט". הרי שלומד את הל"ב כמו סברת ר"ת, שתמיד אנו חוששים שחושבת שיש פה שווי יותר, ולכן אינה מקודשת.

ומעתה מובנים נפלא דעת הרשב"א, שאכן אין פה מחלוקת חדשה, אלא זה גופא סברת הל"ב דפליגי בכל דהוא, בסברא הזאת, שסוברת שיש פה יותר שווי, ורבה ורב יוסף פליגי לאו דווקא בשיראי אלא בכל דבר, ואנו פוסקים כרבה לחצאין, היינו רק בשיראי, ובדברים אחרים כגון יהלומים אנו פוסקים כמו רב יוסף שצריכי שומא.

תשכח. ובשיעורי ר' אליהו ברוך, דהריטב"א לשיטתו [כמו שהתבאר בשיעורים דף ב.], דלומד שש"כ ילפינן לה מסברא, ולכן אין שום סיבה לומר שצריך קייצי, הרי הכל מסברא, ומסברא אין סיבה לחלק ביניהם. אך רש"י לומד שהלימוד הוא מפסוק מע"ע, ולכן צריך להיות דומיא דכסף שיהיה קצוץ.

תשכט. ויוצא שיש כאן ג' אפשרויות. איך ללמוד את הל"ק והל"ב. א. פשוטו של הראשונים והאחרונים, שלל"ק החסרון אם סמכה דעתו על הבעל, ולל"ב הוא בדין קייצי שיהיה דומה לכסף. ב. הפנ"י הנ"ל, לומד שגם בל"ק וגם בל"ב, החסרון במה דלא קייצי דומיא דכסף. ג. לריטב"א גם בל"ק וגם בל"ב החסרון הוא מחמת דעת האשה, אלא דבל"ק הוא מפני שאינה סומכת עליו, ודואגת שמא שוה פחות, ובל"ב סבורה שמקבלת יותר, והוי כקידושי טעות.

ביאור הרא"ש והטור בדעת ר"ת

תשל. הרא"ש (סי' ח) הביא את דברי ר"ת, וסיים "ומיהו לא ברירא לי האי טעמא מה שנהגו העולם להסיר האבן מן הטבעת דהא אמרינן בכל דהו לא פליגי ללישנא קמא ואין דרך לתת שומא לטבעת של קידושין" וכו'. וצריך להבין כוונתו, הרי זה גופא דעת ר"ת, שאף בסתמא אנו חוששים שהיא סבורה שזה יותר, ולכן מסירים את האבנים טובות מהטבעת, שלא תטעה שמקדשה ביותר.

אלא שבאמת הטור מפרש את דברי ר"ת באופן אחר, שבחמישים ושוו חמישים, אם זה אבנים טובות אינה סומכת על דבריו, וחוששת ששזה פחות ממה שאמרו לה. ולפ"ז מובן מה הרא"ש שואל על ר"ת, שלדבריו כל החשש הוא אם סמכה דעתה שלא שזה פחות, ואנו שמקדשים בסתמא, א"צ להסיר את היהלום.

המנהג למעשה לימנע מהחשש של ר"ת

תשלא. כתב הרמ"א [נמקורו משו"ת הרשב"א], "ומ"מ נוהגין תחת החופה לשאול לעדים אם הטבעת שזה פרוטה, כדי שתדע הכלה שאין מקדשה רק בשזה פרוטה. גם נוהגין לכסות פני הכלות הצנועות, ואינן מקפידות במה מקדש אותן".

כי הא דרב כהנא שקיל סודרא, אמר ליה לדידי חזי לי חמש סלעים

בדברי התוס' דר"כ לקח הפדיון בשביל אשתו

ובהערות להגריש"א ביאר, דצ"ל, דכיון שזה היה חשוב לרב כהנא, אף לאשתו היה חשוב כן, שרצתה שיהיה לו סודר, ולכך נחשב שקבלה חמשה סלעים.

השייכות בין מתנה ע"מ להחזיר, לסברת לדידי שויא לי

תשלג. תוד"ה אבל כו"ע לא וכו'. הגר"ב"ד (ברכת שמואל סי' ה אות ד) כתב בדברי התוס' צריכים ביאור, מה השייכות בין מתנה ע"מ להחזיר לאומר לדידי שויא לי. וביאר שם, דגם במתנה ע"מ להחזיר יש לשאול, הרי הוא חוב לכהנים, ובוודאי הפורע חובו ע"מ להחזיר לא נחשב שפרע את חובו, וע"כ צ"ל דצריך להגיע למחילת הכהן, שמסכים לזה התנאי, הרי דמחילה מועילה, ומדוע כל אדם לא יכול לומר לדידי שויא לי. ותירצו התוס', דהרי פשוט שאין הכהן יכול למחול לא לקבל כלום, שהתורה צוותה שהפדיון יחול

תשלב. ד"ה רב כהנא שקל וכו'. מבואר בתוס' שרב כהנא לקח פדיון הבן מכח זכות אשתו שהייתה כהנת, וכדין זרוע לחיים וקיבה, המבואר בחולין, דנטל בשביל אשתו. ובאמת הוא מחלוקת ראשונים, ודעת הרמב"ם (ביכורים י א) והרא"ש (הלכות פדיון בכור סי' ד) דאינו יכול לזכות בשביל אשתו.

ויש להעיר מה שייך שיאמר רב כהנא לדידי שויא לי, הרי זה לא שלו אלא של אשתו, והגר"ש רוזבסקי (ספר זכרון אהל חייא) כתב דבאחרונים מתבאר דהזכיה היא עבור אשתו, וכאילו אשתו זוכה בזה, והעיר דבתוס' נראה לא כן, דאיך שייך שיאמר לדידי שויא לי, ובהכרח די ש לו זכות עצמי, עבור שנשוי לכהנת.

ביכורי

דף ח.

החכמה

רלג

ע"י קבלה בפועל של חמשה סלעים, ולא כל כמיניה למחול ע"ז, ורק כשאכן מקבל חמשה סלעים, אלא שמתנה זאת בתנאי מסויים, בזה מועיל מחילת הכהן, אך אצלינו אם באמת לא שווה לו חמשה סלעים, לא יהיה פדוי משום הסכמת הכהן.

דעת הרמב"ם דאף סתם כהן יכול ליקח חפץ השווה פחות

תשלד. אמר רב אשי לא אמרן אלא כגון רב כהנא דגברא רבה הוא ומיבעי ליה סודרא ארישא וכו'. כתב הרמב"ם (ביכורים יא ז) "נתן לכהן כלי שאינו שווה בשוק ה' סליעם וקיבלו הכהן בה' סלעים הרי בנו פדוי". והקשה הרשב"א, דבגמ' מבואר דרק בגברא רבה שווה לו ה' סלעים, ואילו הרמב"ם סתם זאת בכל הכהנים, ותי' דדוקא

סודר שאינו נצרך אלא לאנשים גדולים, משא"כ שאר כלים הנצרכים לכל אדם, אך הניח זה הרשב"א בצ"ע על הרמב"ם. וכדבריו מבואר גם בתור"י הזקן, שכתב "ומבעי ליה סודרא, וכן נמי עגל וטלית לכל אדם שהרי לכל אדם הן צורך" וכו'.

תשלד. ובשערי יושר (שער ה פרק כה) ביאר, דוודאי אף אדם רגיל יכול לקוץ, ולהחליט שהחפץ שווה חמש במקום שלוש, אך כשלא מקבל עליו להדיא בכזה מחיר, אפשר שאינו מעמיד זאת בכזה שווי, אלא מוכן למחול את השאר כדי לקבל את מה שיש, וזה ודאי לא מועיל. וזה כוונת הגמ' דגברא רבה יודע להבחין בין סתם מחילה, לקבלת החפץ בשוויו, אך כשמקבל עליו להדיא במחיר וכך, זה מועיל בכל אדם.

התקדשי לי במנה ונתן לה דינר הרי זו מקודשת וישלים, מ"ט וכו' כמאן דאמר לה על מנת דמי וכו'

קו' הרשב"א דלא כפל התנאי

תשלד. ברשב"א הקשה, דאף שיש אומדנא שכוונתו לתנאי, אך עדיין לא כפל תנאו כמשפטי התנאים, ותי' דיש להוכיח מכאן דתנאי דע"מ דחל עכשיו אין צריך משפטי התנאים, דרק תנאי ד'אם' שחל כמשקיים התנאי, נצרך לו משפטי התנאים. ובגיטין (עה:) כתב הרשב"א לדחות הראיה, דאפשר שיש פה אומדנא חזקה של תנאי, ולכן

לא צריך משפטי התנאים, וכמבואר לעיל בתוס' (ו: ד"ה לא החזירו). וכ"כ הרא"ש כאן (סי' ט) "ואע"ג שלא הזכיר שום תנאי דיינינן ליה כאילו התנה וכפליה לתנאיה".

דעת האבנ"מ דאף שהתנאי בטל, מחוייב לקיים תנאו

תשלד. ובאבני מילואים (סי' כט ס"ק יד) כתב ליישב באופן אחר, דבאמת אין תנאו קיים, כיון שלא עשה כמשפטי

קו' אחיו של האבנ"מ שיכולין לא לקיים התנאי וממילא זה החזרה

תשלח. ובזה יישב שם את קושיית אחיו המופלג רבי חיים כהן נר"ו, מה הקשתה הגמ' על ר"א מהברייתא, דיכולים לחזור בהם כל שלא הביא את כל המנה, הרי אף אם נאמר כר"א שהוא תנאי, יכולים לא לקיים התנאי, שהוא יכול לא ליתן את כל המנה, והיא יכולה לא לזכות, ובזה יתבטל התנאי וכך יהיה החזרה מהקידושין. וכתב האבנ"מ שלדבריו מיושב שפיר, שהקידושין חלים לגמרי, כיון שלא כפל תנאו, ולכן לא מועיל מה שלא יקיימו התנאי.

התנאים, אך אדרבא באופן כזה התנאי בטל ומעשה קיים, ולכן מקודשת, ומה שצריך להשלים את תנאו, מחדש האבנ"מ דאף שהתנאי בטל, עדיין מחוייב לזה כיון שכך קצצו על המקח, וככל התחייבות של אדם לחבירו עבור פעולה מסויימת, אלא שאין בכוחו לבטל את המעשה, והרי הוא כאילו משך את החפץ והתחייב לשלם סכום מסויים, שברור שגם אם לא משלם, המקח לא בטל, אלא שהוא גזלן, שהתחייב בסכום זה, ואף כאן מתחייב להשלים עבור מעשה הקידושין, אלא שאינו מדין תנאי.





פרק שני האיש מקדש



דף מא.

גמ', השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא

בקו' התוס', מדוע לא מתרצים לא זו אף זו

א. תוס' האיש מקדש השתא בשלוחו וכו'. הקשו התוס', שאפשר שהמשנה נאמרה בדרך 'לא זו אף זו', היינו לא רק שהוא מקדש אלא אף ע"י שלוחו. ותירצו, שזה שייך רק בשתי בבות, אבל בשתי תיבות, לא אמרינן 'לא זו אף זו'.

והסברא לחלק בין שתי תיבות לשתי בבות, ציין רעק"א בגליון הש"ס, לבאר שבע בהוריות (דף ב.) וכ"כ כאן בעצמות יוסף, ש 'לא זו אף זו' פירושו, שרבי שמע דין וסידר זאת במשנה, ואח"כ שמע דין יותר מחודש, ולא מחק הראשונה, אלא סידר זאת אחריה ומשנה לא זזה ממקומה, וזהו 'לא זו אף זו', ולכך בשתי תיבות, ששנאן רבי בבת אחת, בוודאי היה לו לכתוב את החידוש הגדול לחוד.

ב. וע"פ זה יישב הבאר שבע, מה שיש להקשות מתוס' בשבועות (ד: ד"ה הסול) דכתבו סברת 'זו ואין צריך לומר זו' אף בתיבות סמוכים, ומה הסברא לחלק בין זה ל 'לא זו אף זו', ולהנ"ל מבואר ביותר, דלא זו אף זו, א"א לפרש בדרך הנ"ל, שכיון שכבר שנה את

החידוש הגדול מפני מה ראה צורך לכתוב את החידוש הקטן, ובהכרח שהוא משפט אחד, זו וא"צ לומר זו, וא"כ כ"ש שבשתי תיבות אמרינן כן, משא"כ לא זו אף זו, נכתב בשני פעמים, וזה רק בשתי בבות.

ג. והריטב"א והתוס' רא"ש כתבו תירוצ' אחר, שלא זו אף זו אמרינן כשאין תירוצ' יותר טוב, ואה"נ אם לא היה את התירוצ' של מצוה בו וכו', היינו אומרים לא זו אף זו.

ד. הפני יהושע תירץ באופן נוסף, שלא זו אף זו, זה רק כשיש בכל אופן גם חידוש קטן, אך ב 'האיש מקדש בו' אין שום חידוש, דכל מסכתין עסוקה בדיני קידושין, וכמפורש בתורה, 'כי יקח איש אשה', ולכן לא אמרינן לא זו אף זו. אמנם הערנו בדבריו, שהגמ' לא הקשתה מאי קמ"ל בהאיש מקדש, אלא הקו' היא מכח ק"ו משלוחו.

מהו שיבוטא

ה. רבא מלח שיבוטא וכו'. ופי' רש"י שיבוטא - דג. ורעק"א בגלהש"ס ציין לדברי התוס' בע"ז (לט. ד"ה וסימנך) שכתבו שהוא עז הים, ואינו בהכרח סתירה לדברי רש"י, דהוא אכן דג

הנקרא עז הים. ושיבוטא מבואר בגמ' בחולין (קט:) שטעמו כטעם חזיר, וכל דבר איסור, נתנה לנו התורה כנגדו דבר היתר. ופי' רש"י שם "מוח של דג ששמו שיבוטא טעמו כטעם חזיר".

ו. ונעתיק כאן את דברי המדרש תנחומא (פרשת שמיני פר' יב) "זאת החיה אשר תאכלו וכו' הקדוש ברוך הוא הזהיר ישראל שלא יאכלו דברים רעים, שלא יטעך יצרך לומר כי דברים טובים אסר הקדוש ברוך הוא לישראל, אמר הקדוש ברוך הוא כל מה שאסרתי לך התרתי לך כנגדו וכו', אסרתי לך את הדם - התרתי לך את הטחול ואת הכבד שכולם דם, אסרתי לך בשר חזיר - התרתי לך לשון דג ששמו שיבוטא שדומה לחזיר, אסרתי לך אשת איש, התרתי לך אשת יפת תואר - שנאמר וראית בשביה אשת יפת תואר וחשקת בה ולקחת לך לאשה, אסרתי לך אשת אח - התרתי לך לאחר מיתתו, שנאמר יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה, אסרתי לך כלאים - והתרתי לך סדין בציצית, אסרתי לך חלב בהמה - והתרתי לך חיה. אמר ר' ביסנא בשם ר' חייא מה שאסר הקדוש ברוך הוא בבהמה התיר בחיה, ומה שאסר בעוף התיר בדג, כיצד אסר חלב בבהמה, התיר בחיה, אסר גיד הנשה בחיה, התיר בעוף, אסר את הדם בעוף, התיר בדג, וכל כך למה ליתן שכר טוב לישראל שמשמרינן את המצות.

אסור לאדם לקדש את האשה עד שיראנה

איך קידש אברהם אבינו ע"ה את שרה בלי לראותה

ז. אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה וכו'. בגמ' בב"ב (טז.) גבי איוב שהשתבח שלא נתן עיניו בנשים, ואמר 'ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה' " אמר רבא עפרא לפומיה דאיוב איהו באחרניתא, אברהם אפילו בדידיה לא איסתכל, דכתיב הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את מכלל דמעיקרא לא הוה ידע לה". והקשה שם המהרש"א, איך עבר על האיסור לישא אשה בלי לראותה, והרי אמרינן שקיים אברהם כל התורה כולה.

ותירץ המהרש"א א. שראה אותה קודם הקידושין, ואח"כ יותר לא התבונן, ועכשיו התפלא שעדיין היא יפה כבתחילה. ב. שקיים את כל התורה רק אחרי שנימול, אך קודם לכן, קיים התורה ע"פ דרכו, והוא היה סבור שעדיף לו לא להסתכל על שרה. ולהלן (אות יג) נבאר דעת הרמב"ם שאינו איסור גמור, ולפ"ז לא קשה כ"כ מאברהם אבינו.

קידושי יצחק אבינו ע"ה את רבקה ע"י אליעזר בלי ראייתה

ח. ובספר פענח רזא (סוף פרשת חיי שרה. לר' יצחק ב"ר יהודה הלוי, מבעלי התוס') הקשה איך אליעזר קידש את רבקה ליצחק, בלי שראה אותה מקודם. ותי' שלא קידשה, אלא הביאה ליצחק,

איסור קידושין בלא ראייה, ואיסור קידושי ביתו קטנה

יא. ומבואר בגמ' שני איסורים, א. לקדש אשה קודם שיראנה, וזה נוהג רק באיש, דאילו אשה, טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו. ב. לקדש את בתו בלי שמסכימה לכך, וקטנה אין יודעת להסכים, ולכך אסור לקדש ביתו קטנה. ושני איסורים אלו משום 'ואהבת לרעך כמוך' שמא לא יאהבו אחד את השני אחר הנישואין, ויבטלו המצוה של 'ואהבת וגו'.

יב. והקשו התוס', שהרי באשה אמרינן שאין איסור, ובכל מצב תתירצה בבעלה, ומדוע אסור לקדש בתו קטנה. ותירצו שזה רק כשהוא היה החלטה שלה, או אז מתרצית בכל מצב בבעלה, אך כשאביה עושה זאת עבורה, אינה מתרצית אלא א"כ מסכימה לכך.

דעת הרמב"ם שאינו איסור גמור

יג. וכתב הרמב"ם (אישות ג יט) "ואף על פי שיש רשות לאב לקדש בתו כשהיא קטנה וכשהיא נערה לכל מי שירצה אין ראוי לעשות כן אלא מצות חכמים שלא יקדש אדם את בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה. וכן האיש אין ראוי לו שיקדש קטנה ולא יקדש אשה עד שיראנה ותהיה כשרה בעיניו שמא לא תמצא חן בעיניו" וכו'. ודייק הכס"מ (אישות י טז) וכן בב"י (אבן העזר ס"ו ס' נו) דדעת הרמב"ם דאינו איסור גמור, אלא ראוי שלא יעשה כן.

ואחרי שבחנה ומצאה ראוייה שהרי חזר הענן לאהל וכו', קידשה ולקחה לו לאשה, וביאר שם לפ"ז הפסוק (פרק כד פסוק כז) "ויבאה יצחק האהלה שרה אמו, ויקח את רבקה ותהי לו לאשה" וגו'. שקודם הביאה, והרי היא שרה אמו היינו שחזר הענן לאהל, ואח"כ ויקח את רבקה ותהי לו לאשה.

ט. אמנם בתוס' בכתובות (ז: ד"ה שנאמר) הביאו ממסכת כלה (פרק א הלכה א) דדרשו לברכת חתנים מן התורה, מהפסוק "ויברכו את רבקה" וגו'. ולומדים מזה התוס' דמברכים ברכת חתנים אף בקידושי שליח, הרי דלמדו להדיא שאליעזר היה שליח לקידושין, וא"כ קשה איך עשה זאת בלי שיצחק ראה את רבקה.

י. ואפשר לתרץ בשני אופנים. א. שכיון שאין ברירה אחרת, שהרי יצחק לא יכל לצאת לחו"ל, מפני שדינו כעולה תמימה, ולא יכל לישא נשים רק מבני משפחתו, וכל כה"ג שרי. ב. שהרי הסיבה שאדם צריך לראות, הוא כדי להוריד את השידוך, במקרה שלא תמצא חן בעיניו, אך כשאדם יודע שגם אם יראנה לא יבטל השידוך, ובכל מקרה יקדשה, אזי אין ענין בראיה, וא"כ רבקה שהובררה ע"פ המקום שראויה ליצחק, כמו שהאריכה התורה במעשה דאליעזר, מן השמים הוכיחו שהיא היא האשה של יצחק, ואין שום צורך לראותה מקודם [וכן ע"פ מה שיתבאר להלן אות יג שאינו איסור גמור, ג"כ ניחא].

יד. וכן דקדק בעצמות יוסף, משמעות דברי רש"י במשנה, שכתב "אורח ארעא אשמיענן דקטנה לכתחילה לא כדמפרש בגמרא". הרי שאינו איסור גמור, אלא אורח ארעא. וביאר העצמו"י שהוקשה לרש"י קו' התוס', מדוע יש איסור להשיא בתו קטנה, הרי הגמ' אמרה שבאשה אין איסור דטב למיתב וכו', ולכך לומד רש"י דבאמת אינו איסור גמור אלא רק לאו אורח ארעא.

דעת העצמות יוסף, שיש לחלק בין שתי האיסורים

טז. ומשמעות דברי העצמו"י, שהאיסור לקדש כשאינו רואה את האשה, הוא כן איסור גמור, אך בקטנה אינו איסור ממש, אלא לאו אורח ארעא, ולכן אסור לקדש בתו קטנה. אמנם משמעות דברי הרמב"ם וכמו שדייק הכס"מ, הוא על שניהם, גם האיסור הראשון של הגמ' בקידושין בלי ראייה, וגם האיסור השני של קידושי ביתו, שניהם הוא רק אינו ראוי נובזה לא מתורץ קו' התוס'], וכן דייקו בביהמ"ד, דברי רש"י בד"ה בהא איסורא "אם יכול לקדש בעצמו וקידש ע"י שליח" וכו'. משמע רק אם יכול, שאינו איסור גמור.

בטעם דלא בטלה השליחות משום אין שליח לדבר עבירה

טז. ואף שיש איסור לקדש בלי ראייה, כל שקידש חלו הקידושין, כמבואר במתני' האיש מקדש בו ובשלוחו, והקשו האחרונים, מדוע לא נאמר שאין שליח לדבר עבירה, ויתבטל השליחות ולא יחולו הקידושין.

ובנודע ביהודה (מהדו"ק אבן העזר סי' עה - עז) השיב על מעשה שהיה ששלח שליח לגרש אשה בע"כ, ועבר בזה על חרם דר"ג, וכתב שהגירושין לא חלו, כיון שעבר עבירה על החרם, ואין שליח לדב"ע, נז"ל שם. מעשה באחד שגירש אשתו הראשונה על ידי שליח ובעל כרחיה, שתפסוה בעלי מלחמות להאשה באמצע הרחוב והשליח זרק הגט לחיקה, צעקה האשה ואין מושיע, והיא לא נתרצית לקבל, והשליח הגט מחיקה, ולפי דבריה מרוב הרעש והתאבקות נקרע הגט קודם שבא לחיקה.

והוריתי כיון שיש כאן עבירה חמורה לעבור על חרגמ"ה לגרש בעל כרחיה, א"כ אין שליח לדבר עבירה ובטל מעשה השליחות לגמרי ולא נתגרשה בשליחות הבעל, ואין כאן גירושין והיא אסורה להנשא והוא המגרש עודנו אישה וחייב כל חיובי הבעל לאשתו ואסור באשה אחרת מחמת חרגמ"ה שלא לישא שתי נשים].

והשיג ע"ז מחותנו שם, מסוגיין ומקו' הנ"ל, דקידושי השליח חלו, אף שיש בו עבירה, ומכח זה הכריח, דמה דאמרינן דאין שלד"ע, היינו שהעבירה לא מתייחסת למשלח, אך אין מעשה השליחות בטל, והגירושין והקידושין חלו כדין.

אך הנוב"י שם חולק עליו, ולדבריו אינו כן, ואם זה אכן שליחות לדב"ע אף השליחות עצמה בטלה, ומה שהקשה מסוגיין, תי' דאינו מוכרח שיש עבירה, שיכול לקבל ע"ע לרצות באשה בכל מצב, ולא חשיב שליח לדב"ע.

יז. ופשטות דבריו נראה, שסוגיין מדברת בכזה אופן שקיבל ע"ע להיות מרוצה באשתו בכל מצב, אך א"א לומר כן, דהדין נפסק בסתמא, שקידושי שליח הוי קידושין, ולא הוזכר בשום מקום שהוא רק באופן שקיבל ע"ע לאהוב אותה בכל מצב. וביותר שאם סוגיין מדברת באופן כזה, אזי אין עבירה, והגמ' אומרת שכל מה שאנו אומרים בו ובשלוחו להשמיע שיש עבירה.

אך באמת נראה, שאין כן כוונת הנוב"י, וז"ל שם "ועוד שאיסור זה אינו מצד הקדושין רק שמא תתגנה בעיניו ואם גומר בדעתו שהוא מרוצה אפילו ימצא בה דבר מגונה אין כאן איסור, וא"כ איסור זה בדעתו תלוי ולכך לא אמרינן בזה אין שליח לד"ע". וכוונתו, שבאמת אין שום איסור לקדש אשה בלי שיראנה, שאפשר שבאמת תמצא חן בעיניו, אלא הוא מחובת הזהירות בשמירת התורה והמצוות, שאדם צריך להרחיק עצמו מהנסיון, אך כל שלא הרחיק, אין העבירה עכשיו, אלא כשלא עומד בנסיון, אז אמרינן שהביא זאת ע"ע, ולא יכול לטעון אנוס אני. אך העבירה עצמה לא עובר עכשיו, אלא בשעת העבירה, וזה כשלא מצליח לקיים בה ואהבת לרעך כמוך.

וזה כוונת הנוב"י, שהרי אם יקבל ע"ע להיות מרוצה בה, בוודאי לא יעבור [ואה"נ עדיין אסור לו לעשות זאת, שמא לא יצליח בקבלתו, אך אם באמת יצליח, לא יעבור שום עבירה] הרי שאין עכשיו שום

עבירה, ולא שייך לומר בזה אין שליח לדב"ע, ודווקא בגירושין בע"כ, שעובר עכשיו על החרם, בזה בטלה השליחות. יח. וזהו מובן מדוע רש"י והרמב"ם למדו שאינו איסור גמור, ולכא' זה פלא, ונגד דברי הגמ' שאומרת להדיא לשון איסור, והתשובה, שהאיסור יהיה מתי שלא יקיים ואהבת וכו', ולכך אינו ראוי לעשות זאת, ולהכניס עצמו לנסיון זה.

ובזה ניחא מה שהקשו על אברהם ויצחק, איך קדשו את שרה ורבקה בלי לראות אותם, ולהנ"ל ניחא, שכיון שאינו איסור גמור, אלא רק חוסר זהירות בקיום מצות ואהבת לרעך, האבות הקדושים ידעו בעצמם שאין אצלם חשש זה, לכך לא עברו שום איסור בקידושין בלא ראייה.

האשה מתקדשת בשלוחה, קו' רש"י דהבעל עובר איסור

יט. רש"י ד"ה דו וכו' "ואי קשיא ה"נ גבי דידה איכא איסורא וכו'. קו' רש"י, דאף שאצלה זה רק מצוה ולא איסור, אך סו"ס כששולחת שליח, אין הבעל רואה אותה, והוא עובר באיסור זה. ותי' דאה"נ, אך המשנה עסוקה בדינים שלה, ואצלה אין איסור, והוא באמת עובר איסור.

בדברי הר"ן שמצוותה לסייע לבעלה בפרו ורבו

כ. ויש להעיר, שהנה הר"ן הקשה מדוע אצלה אמרינן מצוה בה יותר מבשלוחה, הרי אינה מצווה על פרו

הריטב"א והשיטה לנ"ל, שהמשנה מדברת באופן שהוא כבר ראה אותה, והיא לא ראתה אותו, שאז אין איסור אלא רק ענין מצוה בו יותר מבשלוחה.

ובביהמ"ד תירצו, שאין זה נכון להחשיבו שמסייעת לו בעבירה, שהרי בידו להתאמץ ולראות אותה, ואין זה חלקה, אלא חלקו בלבד, ורק במצוה, כיון שלא יכול לקיים פרו ורבו בלעדיה, נחשב שמסייעת לו בזה.

ורבו. ותירץ שמצוותה בסיוע לבעלה לקיים פרו ורבו^{טו} [ובשיטה תי', שיש לה מצוה מדרבנן, ומבארים שכוונתו לדברי התוס' בגיטין מא: שהאשה מצווה בקיום העולם מהפסוק "לא תהו בראה לשבת יצרה". והקשנו שא"כ כל המצוה הוא רק בזה שעוזרת לבעל, ובאותו מידה גם עוזרת לו לעבור איסור, ואיך מתעלמים מאיסור זה.

כא. ואפשר שהר"ן יתיר על הקו' באופן אחר, כמו שתירצו

מצוה בו יותר מבשלוחה

בשבת וקידושין המוזכרים בגמ', ולא בשאר מצוות, יעויין שם שכתב טעם הדבר. אולם הפתחי תשובה דחה דבריו, מהמג"א (או"ח סי' רנ ס"ק ב) שכתב להדיא דה"ה בכל המצוות.

וכדברי המג"א, מפורש כאן בשלטי גבורים בשם הרי"ז, וכן הראו בביהמ"ד, מפורש בתור"י הזקן, שבכל המצוות אמרין כן.

מצוה בו יותר מבשלוחה, אם נוהג בכל המצוות

כב. ומבואר בסוגיין דין זה דמצוה בו יותר מבשלוחה, הן לגבי קידושין, והן לגבי הכנת המאכלים לשבת קודש. ובפתחי תשובה (אבן העזר סי' לה ס"ק ב) הביא דעת היד המלך (על הרמב"ם, שבת פרק ל הלכה א) דדין זה לא נוהג אלא



טו. הוספנו לבאר בזה, ע"פ מה שמבארים, מדוע מרים בחרה לשיר דווקא את הפסוק 'שירו לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים', שהוא ע"פ המבואר בגמ' שזכות הנשים לחיי עוה"ב, הוא במה דמסייעות לבעליהן ולבניהן בלימוד התורה, והם שותפות בתורתן ונחשב להם כאילו הן לומדות בעצמם. וזה למדה מרים הנביאה מסוסי פרעה, שעלו וירדו בים סוף יחד עם רוכביהן, וכי אם המצרי חטא, מה חטא הסוס ליענש יחד עמו, אלא התשובה שכיון שהוא מסייע למצרי, דינו להיות כמוותו, וא"כ מדה טובה מרובה ממנה, ובוודאי מי שעוזר ללימוד התורה, דינו כמוותו בשכרו.

ובזה מבארים הפסוק בשיר השירים (א ט) "לסוסתי ברכבי פרעה דמיתך רעייתי", וכי זהו שבח האשה שדומה ל'סוס', והרי אין לך עלבון גדול מזה, אלא כוונת הכתוב, שכמו שהסוס נענש יחד עם המצרי, כן האשה תזכה יחד עם בעלה בחלקו בתורה.

ומעתה דברי הר"ן מתבארים כמין חומר, שמהות האשה לסייע לבעלה, וכל שמסייעת לו במצוות פרו ורבו, זה חלקה במצוה, ושייך בה הענין של מצוה בה יותר מבשלוחה.

הכנה בעצמו סעודת מילה וחתונה

כג. ובשערי תשובה (סי' רנ ס"ק ב) כתב בשם התוספת שבת, דראוי ליזהר גם בסעודת מילה וחתונה, להכין הכל לבד [ולא כנוהגים להזמין קיינטיג] משום מצוה בו יותר מבשלוחו. והיינו אחר שהפוסקים נוקטים דלא כהיד המלך, אלא שדין זה נוהג בכל המצוות, א"כ גם בהכנת סעודות מצוה וכדו' [ועיי"ש עוד בשער"ת שכתב "כשם כוונת האר"י ז"ל הזיעה שאדם מזיע בצרכי שבת, הם סגולה למחיקת העונות כמו הדמעות ולכן צריך לטרוח הרבה בשביל כבוד שבת וכו', וכה"ג כתבו לענין עשיית המצות בערב פסח"].

אך באמת זה פלא, ולא מצינו עד כדי כך, שמקפידים להכין כל סעודות המצוה לבד, ובאמת בתוספת שבת, כתב כן בדרך שאלה, שלדברי המג"א שזה נוהג בכל המצוות, א"כ יצטרכו להכין סעודות אלו בעצמו, וסיים שעכ"פ ת"ח לא יעשה כן, והבו דלא להוסיף עלה, ורק צרכי שבת יתעסק בעצמו.

כד. ואכן בביאור הלכה (ד"ה כי זהו כבודו) הביא שכן הקשה החוות יאיר, איך הותר לאמוראים להתעסק בעצמם לכבוד שבת, הרי גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, והדין הוא שזקן ואינו לפי כבודו אינו מחוייב בהשבת אבדה. ותי' הבאור הלכה, שזה כוונת השו"ע שכתב "ולא יאמר לא אפגום כבודי, כי זהו כבודו שמכבד את השבת" שכשהדבר ניכר שעושה כן לצורך המצוה, אדרבא זהו הכבוד

האמיתי, לכבד את השבת והמצוות, וכמו שאמר דוד המלך ע"ה למיכל בת שאול, 'ונקלוטי עוד מזאת', וח"ו לנהוג כבוד בעצמו יותר מהתורה ומצוותיה. ודווקא באבירה שלא ניכר שעושה כן לצורך השבת אבירה, בזה הוא פחיתות כבוד, ופטרוהו מהשבת אבירה.

הכשר מצוה - אם צריך לעסוק בעצמו, ומהו המצוה בקידושין

כה. הנה דנו האחרונים אם דין זה דמצוה בו וכו', נוהג רק במצוה עצמה, או גם בהכשר מצוה, ומדברי הפוסקים הנ"ל מתבאר דדין זה נוהג גם בהכשר מצוה, שהלא הכנת סעודת ברית או חתונה, בוודאי אינו מצוה בעצמותה, אלא רק הכשר מצוה.

וכן מבואר דעת הר"ן הנ"ל (אות כ) שלומד שהמצוה בקידושין הוא משום פריה ורביה, ומצות האשה היא בסיוע לבעלה, וזה וודאי רק הכשר מצוה, הרי שגם בהכשר מצוה נוהג דין זה דמצוה בו וכו'.

דעת הרא"ש אין מברכים על הקידושין, שאינו אלא הכשר מצוה

כו. וכן הוא דעת הרא"ש (כתובות פרק א סי' יב) שהקשה מפני מה לא מברכים על הקידושין, אקב"ו על הקידושין, ותירץ שקידושין אינם מצוה, אלא רק הכשר והכנה לקיום מצות פרו ורבו, וברכת אירוסין שאנו מברכים, אינה ברכת המצוות אלא ברכת השבת. הרי מפורש שאין הקידושין עצמם מצוה

אלא רק הכשר מצוה, ומוכח שגם בהכשר מצוה נוהג דין זה דמצוה בו וכו'.

להתעסק בעצמו באפיית מצות

כו. והרא"ש לשיטתו סובר כן גם לגבי אפיית מצות, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תס סעיף ב) "הרא"ש היה משתדל במצת מצוה ועומד על עשייתה ומזרז העוסקים בהם ומסייע בעריכתה, וכן ראוי לכל אדם לעשות להטפל הוא בעצמו במצוה". וביאר במשנ"ב שם, והוא מהמג"א, דטעמו משום מצוה בו יותר מבשלוcho. וכאמור הוא לשיטתו, דאף בהכשר מצוה אמרינן כן.

דעת ההעמק שאלה, שדוקא הכשר מצוה הכתוב בתורה

כח. אלא דצריך להגדיר את הדברים, שלהכשר מצוה יכול להיות הרבה מאוד שלבים, וכי בכולם יצטרך לעשות בעצמו, ולא מצינו כן. וביאר הנצי"ב בהעמק שאלה (פר' וזאת הברכה, שאילתה קסט) שהכשר המוזכר בתורה, הוא בכלל המצוה, ובזה מצווה לעשות בעצמו, וכן הוא בקידושין המוזכרים, בפסוק 'כי יקח איש אשה', וכמו"כ שבת כתיב 'והכינו את אשר יביאו', ואף באפיית מצות, כתיב ושמרתם את המצות, וכן בעשיית סוכה, כתיב חג הסוכות תעשה וגו', ובכל אלו מצווה לעשות זה בעצמו, אך בשאר הכשרי מצוה, אינו מצווה על זה לעשות כן בעצמו. ולפ"ז אף הכנת סעודת מצוה של חתונה ומילה, אינו מצווה לעשותו כן בעצמו.

כט. העולה בדינו, שדעת הר"ן והרא"ש שאין הקידושין עצמם מצוה, אלא הכנה והכשר לקיום מצות פרו ורבו, ובפשוטו גם הכנת המאכלים לשבת קודש, הוא רק הכשר והכנה לעונג שבת שמקיים בשבת קודש. ואף בהכשר מצוה נוהג דין מצוה בו, כמבואר גם בפוסקים, אלא שאף בזה אין נראה שצריך לטרוח להכין סעודת מילה ונישואין בעצמו, וכמ"ש הנצי"ב דדוקא הכשר והכנה המוזכרים בתורה להדיא.

שיטת הרמב"ם והמקנה, שקידושין עצמם מצוה

ל. אולם המקנה כתב דעצם הקידושין הם מצוה, ולא רק משום הכנה למצות פרו ורבו, שכיון שרוצה לינשא, ולא יכול בלי קידושין, זהו מצוותו, וכמו שחיטה והפרשת תרו"מ, שנחשב מצוה קיומית, כיון שרוצה לאכול ואינו יכול לאכול בלי שחיטה והפרשה, וכן לבישת ציצית בבגד ד' כנפות, שאינו חייב בלבישת בגד ד' כנפות, אך כשלוש ומתחייב להטיל ציצית, מקיים מצוה, וה"ה בקידושין, כיון שרוצה לישא את האשה, ומחוייב בשביל כך לקדשה, הרי הוא מקיים מצוה של כי יקח איש אשה.

לא. ולמד כן מדברי הרמב"ם (אישות א א) שכתב "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל

שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה וכו'.

וכן מפורש ברמב"ם בספר המצות (מצות עשה ריב ורי"ג) שמנה מצוות קידושין כמצוה נפרדת מפרו ורבו, ובזה מקיים המצוה של כי יקח איש אשה. ואכן לדעת הרמב"ם הברכת אירוסין שאנו מברכים, אינה ברכת השבח, כמו שהבאנו מהרא"ש, אלא הוא מדין ברכת המצוות, וז"ל הרמב"ם "כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח, צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו, ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות וכו'. כיצד מברך בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין בא"י מקדש ישראל. זו היא ברכת אירוסין וכו'.

לב. ולדעת המקנה, גם הטירחא בהכנת צרכי שבת, היא גופא מצוה, כדכתיב והכינו את אשר יביאו, ולכן הכריח דהקידושין חייבים להיות גם מצוה, דאל"כ מה הראיה משבת, דילמא רק במצוה צריך לעסוק בעצמו, ולא בהכשר מצוה [ולנצי"ב הנ"ל, אין הפסוק ראייה שהוא מצוה, אלא הוא הכשר מצוה המפורש בתורה].

העולה מזה. שיש שני דעות, מהו המצוה של קידושין, ואם הוא מצוה ממש או הכשר מצוה, ונפק"מ, אם גם בהכשר מצוה צריך לעסוק בעצמו, ולא ע"י שליח.

ביאור המצוה בהתעסקותם בהכנת צרכי שבת

לג. כי הא דרב ספרא וכו'. הנה לענין קידושין, נתבאר אם הוא מצוה בעצמה, או רק הכשר מצוה, ועתה נבאר מהו המצוה בהכנת הדברים לכבוד שבת. ובפשוטו המצוה בעצמה מקיים בשבת קודש, והוא עונג שבת, ובערב שבת, מכין ומזמן צרכי שבת, וכמאמר חז"ל מי שטרח בער"ש יאכל בשבת, והוא הכשר מצות עונג שבת, וגם בזה יש דין מצוה בו וכו'.

לד. אלא שיש פה כמה הערות. א. קו' הגר"ז (סי' רנ, קו"א אות ב) איך נפטרים בקיום דבר אחד בעצמם לכבוד שבת, הרי צרכי שבת מרובים, ועל כל דבר ודבר נאמר מצוה בו וכו', עד שכל צרכי שבת יהיו מוכנים.

ב. עוד הקשה הגר"ז שם, על לשון הרמב"ם (שבת פרק ל הלכה ו), שכתב "אף על פי שיהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו" וכו'. ומהו לשון חייב, הרי לענין קידושין, הרמב"ם לא כתב חייב, אלא לשון מצוה (אישות ג יט) "מצוה שיקדש אדם אשתו בעצמו, יתר מעל ידי שלוחו", וכן בשו"ע (סי' רנ סעיף ב) לא העתיק זה הלשון אלא רק שישתדל [ובביאור הלכה כתב דלשון חייב לאו דווקא, אלא בא להורות שאין לת"ח ליפטר מזה].

ג. עוד יש להעיר, שבגמ' בשבת (ק"ט). נראה שאינו שייך כלל למצוה בו וכו',

אלא שכבוד שבת שיתעסק הוא בעצמו, ולא ע"י שליח, דאמרו שם "רב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא וכו', רב נחמן בר יצחק מכתף ועייל מכתף ונפיק אמר אילו מקלעין לי רבי אמי ורבי אסי מי לא מכתפנא קמייחו" וכו'. הרי דעשו כן בשביל לכבד את השבת, ולא משום מצוה בו יותר מבשלוחו, ומה הביאה הגמ' כאן ראייה לדין זה.

בהכנת צרכי שבת מקיים מצות 'כבוד שבת'

לה. והעולה מכל זה, כמ"ש שם הגר"ז, שבאמת יש כאן מצות כבוד שבת להתעסק בעצמם, ואין לזה שייכות למצוה בו וכו', והדברים מדויקים

מאוד ברמב"ם (שם הלכה א - ו) שכתב שיש שני מצוות מדברי קבלה, כבוד שבת ועונג שבת, ונלמדים מהפסוק "וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכוּבד" והרמב"ם שם פירט באריכות (הלכה ב - ו) אופן קיום כבוד שבת, ובכלל זה כתב להאי דינא שאדם חייב לעשות בעצמו לכבוד שבת, וכמו שהאמוראים נהגו וכל המרבה ה"ז משובח, ורק אחרי זה (בהלכה ז) התחיל לכתוב דיני עונג שבת. הרי שההתעסקות בערב שבת להכין צרכי שבת, היא גופא מצוות כבוד שבת, ולא רק הכשר מצוה של עונג שבת, וכן מפורש בביאור הגר"א בהלכות יו"ט (סי' תקכט סעיף א) דמצוות כבוד שבת הוא מערב שבת, ועונג שבת הוא בשבת עצמו. שכבוד שבת להיות



טז. וז"ל הרמב"ם. הלכה א "ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים, והן מפורשין על ידי הנביאים. שבתורה זכור ושמור, ושנתפרשו על ידי הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכוּבד:

הלכה ב איזהו כבוד זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת ומתעטף בציצית ויושב בכבוד ראש מיחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך, וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן בערב שבת ומתעטפים ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלך.

הלכה ג ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה, ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת, ואם אין לו להחליף משלשל טליתו כדי שלא יהא מלבושו כמלבוש החול, ועזרא תיקן שיהו העם מכבסים בחמישי מפני כבוד השבת.

הלכה ו אף על פי שיהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזהו כבודו, חכמים הראשונים מהם מי שהיה מפצל העצים לבשל בהן, ומהן מי שהיה מבשל או מולח בשר או גודל פתילות או מדליק נרות, ומהן מי שהיה יוצא וקונה דברים שהן לצורך השבת ממאכל ומשקה אף על פי שאין דרכו בכך, וכל המרבה בדבר זה הרי זה משובח.

הלכה ז איזה הוא עונג זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת הכל לפי ממונו של אדם, וכל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח, ואם אין ידו משגת אפילו לא עשה אלא שלק וכיוצא בו משום כבוד שבת הרי זה עונג שבת, ואינו חייב להצר לעצמו ולשאול מאחרים

עסוק מבעוד יום בהכנת צרכיה, שכל הנכנס לבית ורואה ההתעסקות מסביב לשבת, זהו כבודה.

לו. ולכן האמוראים הקפידו בעצמם לעסוק בגופם לכה"פ במשהו אחד בהכנת צרכי שבת, שבכך מקיימים מצות כבוד שבת, וכמבואר בגמ' בשבת, שכמו שהיו יוצא בעצמו לכבוד ר' אמי ור' אסי, ה"ה צריך לכבד בעצמו את השבת ולא ע"י שליח. וכל שעשה מעט, יצא יד"ח, אלא שכל המרבה הרי זה משובח. ובזה מיושב מדוע הרמב"ם החשיבו לחובה. ומדוע מספיק לעשות רק מעט.

ביאור הגר"ז בראיית הגמ' משבת

לו. אלא שא"כ קשה מאוד מה הביאה הגמ' מזה לראיה על מצוה בו וכו', ותי' הגר"ז, שמזה שרב ספרא הקפיד דווקא לחרוך ראש הבהמה, ורבא למלוח השיבוטא, ואם זה רק מצד כבוד שבת, א"כ כל פעם יעשה מה שיזדמן לו, אלא שבדבר זה גם קיימו מצות עונג שבת, ולכן הקפידו לעשות דווקא דבר זה, ומהחלק הזה מוכרח הדין של מצוה בו יותר מבשלוחו [ואכן הדברים מדוקדקים, שהגמ' הביאה כאן רק שני דוגמאות מרב ספרא ורבא, והגמ' בשבת הביאה עוד הרבה דוגמאות, אלא כאן הוא התעסקות בדברי מאכל, ובזה קיימו גם הכשר מצוות עונג שבת, בעצמם ולא ע"י שליח].

קו' השעה"צ שיפטר משום מצוה היכולה ליעשות ע"י אחרים

לח. והוספנו לבאר, שבאמת השער הציון (סי' רנ ס"ק ט) הקשה מדוע ת"ח מחוייב לעשות בעצמו, הרי זה מצוה שיכולה ליעשות ע"י אחרים שאין ת"ת נדחה מפניה, ותי' שזה דווקא במצוה שאין מוטלת על גופו, וכגון גמילות חסדים, שהעיקר שיתמלא הצורך של הנצרך, וכל שיכול אחר לעשות זאת, אינו דוחה ת"ת, משא"כ בזה, שכבוד שבת מוטל על גופו, מצוה בו יותר מבשלוחו. ולמה שנתבאר הדברים מיושבים כמין חומר, שאכן מצד הענין של מצוה בו וכו', אינו מחוייב ליבטל מתורתו, אך מצד כבוד שבת, מחוייב לעסוק בעצמו, ולזה מספיק התעסקות מועטת, ובאותו זמן שמתעסק, וממילא לא לומד, אזי עדיף שיעשה את מה שיש לו גם עונג שבת, שבוה גם מקיים מצוה בו יותר מבשלוחו למצות עונג שבת.

ביאור נוסף בראיה משבת, ובו יתבאר גדר הענין של מצוה בו יותר מבשלוחו

לט. ובאופן נוסף ניתן ליישב קו' הגר"ז [ויסוד הדברים, מבואר בקו' חנוכה ומגילה להגרא"צ טורצין זצ"ל סי' יב] בביאור הראיה מכבוד שבת, למצוה בו יותר מבשלוחו, והוא במה שיש לבאר בגדר הדין של מצוה בו.

וז"ל רש"י, "דכי עסיק גופו במצוה מקבל שכר טפ"י, וראיתי מדייקים מרש"י שלומד שכל הענין פה

וא"כ הוא דין כללי מדין אהבת ה' ותורתו, לעשות המצוה בעצמו, אך אינו מעצם המצוה.

ואפשר לומר שאלו שני הצדדים הם רש"י והרמב"ם בפי' המשניות, שברמב"ם מפורש, שהמצוה עצמה יותר שלימה כשעושה זאת בעצמו, וכצד הראשון שכתבנו, שעיקר המצוה נאמרה לאדם עצמו, ובדיעבד יכול לעשותה ע"י שלוחו. אך רש"י בא ללמדנו, שאינו כן, אלא מצד המצוה אין נפק"מ אם נעשית על ידו או ע"י שלוחו, אלא כשעושה כן בעצמו, הרי הוא מכבד את המצוה, ושכרו רב, ולעומת זאת אם שולח שליח, יש פה בחינה של זלזול במצוה.

אם יכול לכבד את אביו או רבו במצוה

מב. ויש בזה ב' נפק"מ. א. אם יכול לכבד את רבו או אביו במצוה, כשאינו מזלזל במצוה, אלא אדרבא זהו כבודו שעושה זאת משהו יותר חשוב, שאם זה מצד שלימות המצוה, עדיף שיעשה בעצמו, אך אם זה מצד כבוד המצוה, כל שלא עושה כן דרך זלזול, אלא שמכבד משהו יותר מכובד, יכול לכתחילה לעשות ע"י שלוחו.

ואכן בתבואות שור (סי' כח ס"ק יד) כתב דיכול לכבד משהו אחר דרך כבוד במצות כיסוי הדם, שאינו זלזול במצוה. וכ"כ החיד"א בשו"ר ברכה (יו"ד סי' רסד) שכל שלא עושה כן דרך עצלות וזלזול במצוה, לכתחילה יכול לעשות ע"י שלוחו. והוא כמו שנתבאר

הוא כדי להרבות שכרו. והרמב"ם בפי' המשניות כתב "לפי שהתעסקות האדם במצוה בעצמו יותר שלם מאשר יטיל על זולתו לעשותה לו". ומשמע שהוא ענין על שלימות המצוה, שיעשה זאת בעצמו.

ישוב פירוש רש"י שכשמתעסק בעצמו יש לו יותר שכר

מ. ובאמת דברי רש"י מופלאים מאוד, מה ראה צורך לומר את ענין השכר, הרי משנה מפורשת באבות אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק, הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשיך את הרב ע"מ לקבל פרס אלא הו' כעבדים המשמשיך את הרב שלא ע"מ לקבל פרס וכו'. עוד צריך להבין מהו מצוה בו וכו', זה רק עצה טובה להרבות שכרו, עוד צריך להבין שא"כ אם עוסק בתורה שיש לו אפשרות לקבל שכר יותר גדול אז ישתנה הדין, ובוודאי א"א לומר כן, שהרי האמוראים הפסיקו בעצמם לצורך הכנת שבת קודש.

מא. ונראה שיש לחקור, האם דין מצוה בו הוא דין במצוה, או דין חיצוני, והיינו שאפשר שהתורה מצוה על האדם לעשות מצוה, ועיקר הציווי הוא לאדם בעצמו, ובדיעבד יש אופציה לעשות ע"י שליח, אך זה אפשרות שניה. או שמא, מצד המצוה בעצמה, אין נפק"מ אם הוא עושה זאת, או אדם אחר עושה, אלא שכשנותן למשהו אחר, יש פה בחינה של זלזול במצוה, ואדרבא כשעושה בעצמו הוא מכבד את המצוה,

כאן ברש"י שאינו מדין שלימות המצוה, אלא כל ענינו לכבד את המצוה לעשותו בעצמו.

פלוג' הפוסקים, אם צריך לבדוק כל החמץ לבדו, או יכול למנות שליח

מג. נפק"מ נוספת, אם מחוייב לעשות הכל בעצמו, או מספיק שיעשה חלק מהמצוה, שאם זה מצד שלימות המצוה, לכאור' כל המצוה צריכה ליעשות על ידו, אך אם זה מצד כבוד המצוה, כל שעשה מעט מן המצוה בגופו, לא זלזל במצוה, ומעתה אפשר שיכול לשלוח שליח על שאר חלקי המצוה.

מד. ולכאור' נחלקו בזה הפוסקים בהלכות בדיקת חמץ. שבשו"ע (סי' תלב סעיף ב) מבואר שיכול להוציא בברכה את בני ביתו שיעזרו לו ויבדקו את החמץ בשליחותו, וכתב שם המשנ"ב בשם המג"א, שמ"מ יבדוק מעט בעצמו, משום מצוה בו יותר מבשלוcho. ומשמע שאחר שבודק מעט בעצמו, יכול לכתחילה ליעזר באחרים לבדוק שאר ביתו מהחמץ.

מה. אולם הגר"ז (שם סעיף ח) כתב דאם אינו יכול לבדוק בעצמו, יבדוק מעט בעצמו, והשאר יהיה ע"י בני ביתו,

משמע שלכתחילה צריך לעשות הכל בעצמו, ולא מספיק בחלק מהמצוה. ואכן כך מדויק גם בדברי הגר"ז לעיל, שהוכיח שההתעסקות בצרכי שבת, הוא מדין כבוד שבת, ולא מדין מצוה בו וכו', שא"כ היו צריכים להתעסק בכל צרכי שבת, ולא רק במשהו אחד. ולכאור' הוא לומד, שטעם שצריך לעסוק בעצמו במצוה, כיון שאז המצוה יותר בשלימות, וכמבואר בפה"מ לרמב"ם, אך המג"א סובר, שאינו כן, אלא מצד כבוד המצוה, ולזה מספיק שיעשה מעט מהמצוה.

ביאור הראיה, משבת, שכבוד המצוה ככבוד השבת

מו. ובזה אפשר ליישב את קו' הג"ל של הגר"ז מה הראיה מכבוד שבת למצוה בו, שאה"נ האמוראים התעסקו בעצמם בצרכי שבת משום כבוד השבת, אך כמו ששם כבוד שבת שיעשו זאת בעצמם ולא ע"י שליח, ה"ה במצוות, יש כבוד למצוה שיתעסק בעצמו ולא ע"י שליח, ובאמת בשבת הוא חיוב, משום כבוד שבת, וכאן הוא רק מצוה, אך הראיה הוא לעצם המושג, שכשמתעסק בעצמו יש פה יותר כבוד למצוה.



והנה בכלל זה יש כבוד השבתות וימים טובים, שכל המרבה לכבדם ודאי עושה נחת רוח ליוצרו, שכן צונו (ישעיה נח), "וכבדתו". וכיון שכבר התאמת לנו שכבודו מצוה, הנה מיני הכבוד רבים הם, אך הכלל הוא שכל מעשה שבו נראה חשיבות לשבת, צריכים אנו לעשותו, על כן היו החכמים הראשונים עוסקים בהכנות השבת, איש איש לפי דרכו (שבת קיט), "רבי אבהו הוה יתיב אתכתקא דשינא ומנשב נורא. רב ספרא מחריק רישא. רבא מלח שבוטא, רב הונא מדליק שרגא. רב פפא גדיל פתילתא. רב חסדא פרים סלקא. רבה ורב יוסף מצלחו ציבי. רב נחמן מכתף ועייל, מכתף ונפיק, אמר, אלו מקלעין לי רבי אמי ורבי אסי, מי לא מכתפינא קמיהו". ותראה הקשו של רב נחמן, שיש לנו ממנו מקום למוד, כי הנה היה מתבונן מה היה הוא עושה לפי דרכו לאדם שהוא חפץ לכבדו, וכזה עצמו היה עושה בשבת.

ועל דבר זה נאמר (ברכות יז), "לעולם יהא אדם ערום ביראה" - לדעת ולהתבונן דבר מתוך דבר, ולחדש המצאות לעשות נחת רוח ליוצרו בכל הדרכים שאפשר להראות, היות מכירים גדל רוממותו עלינו. אשר על כן, כל מה שיתחם לו יהיה נכבד עלינו כבוד גדול, וכיון שהוא יתברך בטובו הגדול עם כל שפלותנו רצה בענותו לחלק לנו כבוד ולמסר לנו דברי קדשתו, לפחות בכל כהנו נכבדם ונראה היקר אשר להם אצלנו. ותראה שזאת היא היראה האמתית שהיא יראת הרוממות שזכרנו, שבה תלוי הכבוד המתקרב אל חבוב האהבה, וכמו שאכתב עוד בסיעתא דשמיא. מה שאין כן יראת הענש שאינה העקרית, ואין מעלות המדות האלה נמשכות הימנה:

ונחזר לענין השבת, הנה אמרו (שבת קיט), "רב ענן לביש גונדא", דהינו, שהיה לובש בגד שחר בערב שבת, כדי שיהיה נכר יותר כבוד השבת בלבשו בו בגדים נאים, נמצא שלא לבד ההכנה לשבת הוא מכלל הכבוד, אלא אפלו ההעדר - שמכחו יבחן יותר מציאות הכבוד, גם הוא מכלל המצוה. וכן אסרו (גיטין לח) לקבע סעודה בערב שבת, מפני כבוד השבת. וכן כל כיוצא בזה:

מסילת ישרים פרק יט - בבאור חלקי החסידות



והיה ביום הששי והכינו, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת.

מאד מאד יש לו לאדם להיות זריז לתקן צרכי שבת ומהיר וזריז, כאדם אשר שמע כי המלכה באה ונתאכסנה בביתו, או הכלה וכל בני חבורתה באים אל ביתו, מה הוא עושה שמח שמחה גדולה, ואומר כמה עושין לי כבוד גדול אשר באו בצל קורתי. אומר לעבדיו תקנו הבית ופינו אותו וכבדו אותו ותיקנו המטות מפני כבוד הבאה, ואני אלך לקנות להם בשר ודגים מה שאוכל להשיג לכבודם. הוא עצמו טורח בתיקון מאכל אפילו היו לו אלף עבדים.

ומי לנו גדול משבת שהיא כלה ומלכה והיא קרואה ענוגה עאכו"כ שיש לו לטרוח להיות בעה"ב עצמו מתקן אפילו היו לו מאה עבדים כרבא דמלח שבוטא.

ספר חסידים סי' קמט



ושלח מלמד שהוא עושה שליח ושלחה מלמד שהיא עושה שליח ושלח מלמד שהשליח עושה שליח

שליחות מנלן דתניא ושלח וכו'.

אופן הלימוד מושלחה

מזו. הגמ' דורשת את תיבת 'ושלחה' הכתוב פעמיים בפרשת גירושין "כי יקח איש אשה וגו' 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" וגו'. ומחד ושלחה אנו לומדים שליחות בגירושין לאיש ולאשה, ומושלחה השני, אנו למדים ששליח עושה שליח [רש"י ותוס' ורוב הראשונים, ובר"ח פי' באופן אחר כדלהלן אות נ].

מח. וכאמור מ'ושלחה' קמא, אנו למדים שליחות לאיש ושליחות לאשה, ואופן הלימוד פי' רש"י, א. שהיה יותר מתאים לכתוב 'וגרשה' והתורה כתבה 'ושלחה' ללמדנו, שיכול הבעל לגרש אף ע"י שליח. ב. היה אפשר לכתוב רק 'ושלח', ומהיתור של ה"א דכתיב ושלחה, בא ללמדנו שגם האשה עושה שליח.

והוסיף רש"י "קרי בה ושלחה בלא מפיק ה"א", כוונתו, שהתורה לא יכולה לכתוב בלא מפיק ה"א, כיון

הקשה כן, והוסיף דהרי אשה הוקשה לאיש לכל דינין שבתורה, ולמה כאן צריך דרשה נפרדת. ותי', "וי"ל דהו"א דבבעל הוא דשייך שליחות שאינו מגרש אלא מדעתו, אבל אשה שמתגרשת בעל כרחה, לא אלים מעשה דידה כולי האי שתוכל למנות שליח במקומה" וכ"כ בשיטה לנ"ל. וצריך לבאר את סברתו, מדוע גירוש בעל כרחה הן סיבה שלא תוכל למנות שליח.

נא. ובארנו בדבריו, דהנה כלל זה של 'שלוחו של אדם כמותו' אינו דין בגברא, שאדם יכול להעמיד 'ממלא מקום' במקומו, שכל מה שיעשה ייחשב כאילו המשלח עשה זאת, אלא הוא דין בחפצא, היינו שהתורה נתנה לי כח להחיל חליות, או צוותה אותי לעשות כך וכך, וחדשה התורה, שבאותו מידה אני יכול למנות שליח שיעשה זאת במקומי [אלא שבמצוה אמרין שמצוה בו יותר מבשלוחו], והוא חידוש ב'מעשה', ולדוגמא בגירושין, התורה נתנה לו כח לגרש, וכמו"כ נתנה לו כח לעשות זאת ע"י שלוחו.

ומעתה מבואר מאוד סברת התוס' רא"ש, שגירושין הבעל עושה את כל המעשה, והראיה, שהאיש מגרש מדעתו, והיא מתגרשת בע"כ, הרי שאינה עושה כלום, אלא היא רק 'נפעלת', וא"כ על מה תמנה שליח, דאין שליחות סתם על הגברא להעמידו במקומה, אלא חידוש בחלות המעשה, שלא חייב לעשות בעצמו אלא גם ע"י אחר, וכאן הלא לא עושה כלום, ולהכי

שמשמעותו שהיא משלחת את הבעל, ואינו כן דהוא המשלח אותה, ולא להיפך, ולכך נכתב מפיק ה"א, שמשמעותו אכן שהוא הוא המשלחה, ומ"מ מעצם היתור של הה"א בא ללמדנו לקרוא זאת כאילו נכתב בלא מפיק ה"א, ופי' ושלחה - שהיא עושה שליח לקבל גיטה [ועיין להלן אות נט מש"כ בשם המהרש"א שהוא לימוד ממשמעות דקרא].

שליח להולכה, ושליח לקבלה

מוט. שני שליחויות אלו, אינם שווים, ובמסכת גיטין הגמ' מגדירה זאת, ששליח הבעל הוא שליח להולכה, ושליח האשה הוא שליח קבלה. פי', דכשהבעל נותן לשליחו את הגט לגרש את האשה, אין האשה מתגרשת אלא בשעה שיתן לה את הגט, וזהו פירושו, שהוא שליח להוליך את הגט במקום הבעל. ואילו שליח האשה תיכף כשהגיע הגט ליד השליח הרי היא מגורשת, שלזה הוא התמנה להיות ידו כידה, והרי הוא כאילו הגיע הגט לידה [ובאמת אח"כ מביא לה הגט, אך הוא רק לראיה].

ביאור התוס' רא"ש, מדוע לא לומדים שליחות האשה משליחות האיש

ג. וכאמור, הגמ' מצריכה שתי דרשות, אחד לשליחות האיש - שליח להולכה, ואחד לשליח האשה - שליח לקבלה. והקשה התוס' הרא"ש מדוע צריך לימוד נפרד לאשה, [ואף הפני יהושע

ביכורי

דף מא.

החכמה

רנג

ס"ד דאינה יכולה למנות שליח, וצריך לזה דרשה מיוחדת שאף האשה עושה שליח לקבל גיטה.

שליח לקבלה הוא חידוש נוסף, דידו כידה

נב. הפני יהושע מתרץ שצריך דרשה נפרדת לשליחות האשה, דאצל האשה יש דין 'ונתן בידה' שצריך להגיע ממש לידה, ומשליחות שלו אין אנו שומעים זאת, דהוא רק לפעול את דיני הגירושין, שאף השליח יכול לפעול זאת, אך מהיכי תיתי שיהיה ממש יד השליח כידה, לזה קמ"ל ושלחה שאף היא עושה שליח, והרי הוא כאילו הגיע ממש לידה.

נג. והוספנו לבאר בדבריו ע"פ מה שידוע בשם הגר"ד (שיעורי הגר"ד סי' כ, ועיין ברכ"ש סי' יא) לבאר, דהתורה חדשה פה שני עניני שליחות שונים, א. שאני יכול ליתן את הכח שיש לי, למישהו אחר שיפעל בשבילי [והמשלנו, כאילו מביא את המפתח של ביתו לאחר שיפתח במקומו, שהמפתח פותח את הדלת, והחידוש שאפשר להביא זאת לאחר], וזה הוא החידוש בשליחות הבעל. ב. שיד השליח כיד המשלח, והוא דין בפני עצמו, שביחס למעשה גירושין, יד השליח כיד הבעלים [והמשלנו, כאילו צריך לפתוח הדלת בטביעת אצבע, שא"א להעביר זאת הלאה, אלא צריך לומר שאצבע השליח,

כאצבע המשלח]. וזה שני ענינים שונים וא"א ללמוד זאת אחד מהשני, ולכלל אחד צריך מקור לחוד.

[ולהלן יתבאר, שאין כוונת הפנ"י ממש כן, אלא בדרך רבותא, שבשליחות האשה נוסף חידוש שידה כידו, אולם הגר"ד לומד שזה שני חידושים שונים בהלכות שליחות].

שליח האשה הוי מילי, ולכך צריך לימוד מיוחד

נד. עוד תירץ הפנ"י, ע"פ המבואר בגיטין (כט.) ד'מילי לא מימסרי לשליח, דכל מה שלמדנו ששליח עושה שליח, הוא דוקא שליח גירושין שניתן לידו גט בפועל, שליחותו חזקה, ויכולה לימסר לאחר תחתיו, משא"כ שליח שלא נמסר לידו משהו ממשי, וכגון שליח לכתובת הגט עבור הבעל, נחשב כשליחות חלשה יותר, ואין בכוחה לימסר לאחרים, וז"ל רש"י שם (ד"ה רבא אמר) "שלא מסר להם אלא דברים ואין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר אבל גט דאית ביה משא חוזר ונמסר" [ויתבאר באריכות להלן].

וכל זה, הוא רק לגבי שליחות שניה, היינו שליח עושה שליח, אך בשליחות ראשונה, אפשר להיות אף על מילי, שהרי יכול למנות שליח לכתובת הגט, וזהו מה שחדשה התורה בשליח לקבלה, שהרי זה 'מילי' שלא מקבל מהאשה שום דבר, וסד"א שאין שליחות כלל במילי, קמ"ל שרק שליחות שניה, אבל שליח ראשון שפיר הוי שליח.

תוס' ד"ה ושלח ושלחה

והוספנו לבאר, שאף שבפשוטו א"א לכתוב 'ונתן בידה שלח מביתו' דצריך איזה אות קישור, מ"מ כיון שכל התיבה מיותרת, אנו דורשים כל מה שאפשר לדרוש בו.

תמיהת האחרונים בקו' התוס'

נז. וקו' התוס' תמוהה מאוד, כמו שהקשו המהרש"א והפנ"י, הרי זה פשוט, שכמו מ'ושלחה' קמא אנו למדים שני דרשות, אותו דבר ב'ושלחה' בתרא יש שני דרשות, ויש מקום ללמוד גם שליח עושה שליח, וגם למעוטי קטנה ושוטה.

נח. עוד הקשה המהרש"א, מדוע התוס' שינו בתירוצם, שושלחה מיותר לגמרי, ומדוע לא פי' כמו רש"י מעצם השינוי דלא כתיב וגירשה ללמדנו שעושה שליח.

מהרש"א - הלימוד מושלחה קמא, הוא ממשמעות דקרא

נט. ותירץ המהרש"א, ד'ושלחה' קמא, אינו מיותר, ושתי הדרשות, נלמדות ממשמעות דקרא, שזהו פירוש ושלחה, ומש"כ רש"י דהוי מצי למיכתב וגירשה, אינו דרך יתור, אלא שמשמעות וגרשה הוא גירושין לחוד, ומשמעות ושלחה הוא שיכול לעשות שליח, וכמו"כ 'ושלחה' בלא מפיק ה"א, משמעותו שהיא עושה שליח, ובזה אין שום קושי ללמוד שני דרשות, דזהו פירוש המילה 'ושלחה'.

שיטת התוס' והר"ח באופן לימוד שליח עושה שליח

נה. וא"ת והא איצטריך חד ושלחה וכו', תוס' הביאו את פי' רש"י שמושלחה הראשון, אנו למדים שליח לאיש לאשה, ומושלחה השני, אנו למדים שליח עושה שליח. והקשו התוס', דהושלחה השני נצרך ללמדנו דא"א לגרש קטנה ושוטה, דאף שמגרש את האשה בעל כרחה, מ"מ צריכה לדעת שהיא מגורשת, יצאה זו שמושלחה והיא חוזרת, וא"כ מנלן האי דינא דשליח עושה שליח.

ותירצו, דדרשינן תרתי מושלחה בתרא, א. מעצם הושלחה, שהוא מיותר שאפשר לכתוב ונתן בידה לחוד. ב. ה"א דושלחה, שמצי למיכתב ושלח, וממילא מחד אנו לומדים שליח עושה שליח, ומהשני אנו לומדים שצריך שיהיה משלחה ואינה חוזרת.

נו. עוד כתבו דר"ח פירש דמושלחה קמא אנו למדים למעט קטנה ושוטה [לכאור' כוונתו מיתור ה"א] שיהיה משלחה ואינה חוזרת, ומושלחה בתרא שהוא מיותר לגמרי, אנו למדים ג' דרשות, א. שלח - היינו מעצם התיבה המיותרת, אנו לומדים שהוא עושה שליח. ב. שלחה - ה"א יתירא מלמדנו, שאף היא עושה שליח, ג. ושלחה - ו"ו יתירא מלמדנו ששליח עושה שליח. ולפי' ר"ח כלל לא קשה מה שהקשו על רש"י, דהגמ' כלל לא דרשה את הושלחה הראשון, וזה אכן נלמד למעוטי קטנה ושוטה.

אולם בושלחה בתרא, אינו לימוד ממשמעותו, דאין שום משמעות ב'ושלחה' להא ששליח עושה שליח, וכל הדרשה מהיתור של ה"א דושלחה, ולכך שפיר הקשו התוס' דזה נצרך ללמדנו למעוטי קטנה ושוטה, שאף זה לא נלמד ממשמעות ושלחה אלא מהיתור. ותי' התוס' לחדש דיש פה שני יתורים, דגם עצם המילה של 'ושלחה' מיותר, ויש מקום ללמוד את שני הלימודים.

ומעתה מיושב מאי ס"ד לתוס', דבאמת א"א ללמוד מהיתור ב' דרשות, וכל מה שאנו למדים מושלחה קמא הוא ממשמעות, וחדשו התוס' דיש פה שני יתורים, ולא שייך לומר מעצם השינוי

שלא כתוב וגרשה, שזה אינו יתור, אלא רש"י הדגיש זאת שזהו פי' 'ושלחה'.

פנ"י - מושלחה קמא ילפינן רק את שליחות לקבלה

ס. הפני יהושע מתרץ באופן אחר, שבאמת אף בושלחה קמא אינו למדים ב' לימודים, אלא רק שליחות לאשה, וכוונת הגמ', שאם היה כתוב ושלח היינו לומדים שליחות לבעל ולא לאשה, וכתב רחמנא ושלחה ללמדנו שליחות לאשה, וכ"ש שליחות לאיש. ולכך מקשו שפיר דאף בושלחה בתרא לכאור' הוא לימוד אחד, ואיך יש מקום לשתי דרשות, וחדשו דשם עצם התיבה מיותרת, ואנו דורשים מזה שתי דרשות."

שליח האשה אם עושה שליח

דבר, הוי ליה מילי, ולא מימסרי לשליח, וא"כ יתכן שתוס' סוברים כשיטת התוס' רי"ד ולהכי סגי בחד דרשה.

סד. ובשיטה תירץ, דדין זה של שליח עושה שליח, הוא דין בהלכות שליחות, ואין צריך לזה מקור לכל דין ודין, וכל מה שלמדנו שיש בו שליחות, ה"ה שליח עושה שליח נולהלן אות סח נבאר מה שתירץ עוד בשם רבון.

סב. ומבואר בתוס' ובר"ח, שלשליח עושה שליח מסתפקים בדרשה אחת, וצריך להבין מדוע, הרי בעיקר השליחות הוצרכנו דרשה לשליח האיש לחוד, ולשליח האשה לחוד, ומדוע בשליח עושה שליח אנו מסתפקים בדרשה אחת, וכן הקשה בשיטה לנ"ל.

סג. אמנם באמת שיטת התוס' רי"ד דרק שליח הבעל עושה שליח, אבל שליח האשה כיון שלא מסר לידה שום



יז. ולעיל אות נג נתבאר בפנ"י ע"פ דרכו של הגרב"ד ששליחות להולכה ושליחות לקבלה הם שני שליחויות שונים, וא"א ללמוד זאת אחד מהשני, דבהולכה אנו למדים שיכול להעביר כוחו לאחר, ובקבלה אנו למדים שידו כידה. אולם באמת הפנ"י לומד ששליחות האשה הוא חידוש יותר משליחות הולכה, ובהחלט ניתן ללמוד מזה שליחות לאיש, ואינו ממש כדברי הגרב"ד.

דעת הראשונים, דילפינן מושלחה בתרא ששליח האשה עושה שליח

סו. אולם הרמב"ן רשב"א וריטב"א פי' דלא כהראשונים הנ"ל, ואה"נ יש פה שתי דרשות, דומיא דושלחה קמא, אחד לשליח האיש שעושה שליח, והשני לשליח האשה שעושה שליח.

והקשה הריטב"א דא"כ מנלן למעוטי קטנה ושוטה, ותי' בתרי אנפי, א. מו"ו יתירא דושלחה. ב. מדכתיב ושלחה - ויצאה מביתו והלכה לאיש אחר, שצריך שיהיה שילוח גמור, יצאה זו שמשלחה ואינה חוזרת.

סה. עולה בדינו שיטת הראשונים הנ"ל, דיש פה חד דרשה לשליח עושה שליח, והקשו בביהמ"ד, א"כ מהו לשון הגמ' 'ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח', משמע שדורשים גם את הושלח, וגם את הושלחה.

וצריך לבאר, דהגמ' באה להדגיש שהלימוד מה"א המיותרת, שהיה אפשר להיות כתוב ושלח, ומדכתב ושלחה מלמדנו ששליח עושה שליח.

מילי לא מימסרי לשליח

מדוע לא הוי מילי

לו רשות למנות שליח אחר, שלא אמרינן מילי לא מימסרי לשליח, אלא כשעושה זאת שלא מדעת הבעלים, אבל אם נתנה לו רשות למנות שליח אחר, הוי כאומר אמרו"ה דאמרינן בגיטין דשליח עושה שליח, ועוד הוסיף הרשב"א דאף שלא נתנה להדיא רשות למנות, אלא אמדינן דעתה דרוצה בכך, כיון שנאנס או חלה, נחשב שעושה כן מדעתה, ולא הוי מילי.

סז. והקשה הרשב"א מדוע באמת שליח האשה יכול למנות שליח, הרי זה מילי, ולמדנו בגיטין שמילי לא מימסרי לשליח. ותירץ בתרי אנפי, א. בשם הרב אל ברצלוני ז"ל, שעשתה אותו לשליח בקנין [סודר], ובאופן זה השליחות יותר חזקה, ומימסרי לשליח. ב. כתב שמסתברא לתרץ, שמדובר כאן שנתנה



יח. מה שהביא מאומר אמרו, הוא המבואר בגיטין סז: דהמצווה עדים לכתוב גט, אינם יכולים למוסרם לאחר, דמילי הוא, אולם אם אמר להם לאמור לפלוני לכתוב גט דהיינו 'אומר - אמרו' אין זה חסרון של מילי.

ובאמת הוא מחלוקת שם בגמ' ונקטינן להלכה דאומר אמרו פסול, וא"כ איך התיר כאן הרשב"א ע"פ הגמ' דאומר אמרו, ואפשר שסובר כהרמב"ן, דמאן דפסיל באומר אמרו, אינו משום מילי, אלא מצד חסרון לשמה, דצריכים לשמוע זאת מהבעל בעצמו, ולכך שליח קבלה יכול למנות אחר במקומו.

דעת השיטה, דכשנעשה ברצון האשה, הרי הוא שליח שלה

סח. ובביאור הסברא, מדוע כשהוא ברצון המשלח לא חשיב מילי, לכאור' הוא כמ"ש בשיטה לנ"ל בשם רבו, דנחשב שליח של האשה, וכל החסרון במילי שלא מימסרי לשליח שני, אבל שליח ראשון שפיר דמי. וכן מפורש הוא ברשב"א בגיטין (כט.) וז"ל "אבל ודאי מרצון הבעלים יכולים הן למוסרן דלאו אינהו מסרי להו למילי אלא כאילו בעלים עצמם מסרום".

אלא שהוא קשה מאוד, דהשיטה כתב כן לתרץ מדוע מספיק דרשה אחת לשליח עושה שליח, ותי' בשם רבו, דאם זה שלא מדעת האשה, באמת אינו עושה שליח, דמילי הוא, ואם זה מדעת האשה אין צריך פסוק דהוא שליח האשה, ונלמד מושלחה קמא נשוב כתב שם, דאף שהוא סברא נכונה, אי"צ לזה, דשליח עושה שליח הוא דין כללי בהלכות שליחות, ואין צריך מקור לכל אחד בנפרד, וכמו שהבאנו לעיל אות סד בשמן]. וא"כ אם הביאור ברשב"א כמו השיטה שנחשב שליח של האשה, מדוע צריך לזה דרשה נפרדת.

דעת הקצוה"ח, דחשיב שליח של הראשון

סט. אמנם באמת בקצוה"ח (סי' רמד ס"ק ב) הביא שיטת המהר"ם מפאדווה דכל שליח עושה שליח, הראשון יכול לבטל את השני, ומבואר שם בקצוה"ח דכן הדין גם באומר אמרו, הרי דאינו

סובר כשיטה לנ"ל, דהוא שליח של הבעלים, אלא שליח של השליח ולכך יכול לבטלו, ונראה שכן גם למד הרשב"א ולכן צריך דרשה מיוחדת שהשליח יכול למנות אחר.

סברת רעק"א - דאומר אמרו הוי שליחות ראשונה

ע. ומה שכתב בגיטין דנחשב כאילו הבעלים מינו אותם, אפשר לבאר ע"פ מש"כ רעק"א (דרו"ח גיטין לב.) לבאר סברת מ"ד אומר אמרו, דאינו מעביר שליחותו הלאה, אלא מקיים שליחותו למנות את השני, וזה נחשב לשליחות ראשונה שזה אפשרי גם במילי. ביאור דבריו, דשליח עושה שליח, אינו מקיים שליחותו, אלא מעביר שליחותו לאחר, שהרי הוא קיבל כח לגרש את אשת המשלח, והעביר זאת לאחר לבצע זאת. ובדבר שהוא 'מילי' אינו מסור כ"כ בידו כדי להעביר זאת לאחר, משא"כ באומר אמרו, זה לא נחשב שלא קיים שליחותו, אלא אדרבא קיים זאת בשלימות, שכלל לא נשתלח לכתוב הגט, אלא לומר לאחר לעשות זאת, והוא קיים זאת על הצד הטוב ביותר, ובזה אין שום חסרון של מילי.

וזה ביאור דעת הקצוה"ח והמהר"ם מפאדווה, דהרי לבעל יש כח לגרש, ובאותו מידה יש לו גם כח למנות שליח על הגירושין, והוא יכול להעביר את כח הגירושין לשליח נאז אינו מילי, והשליח יכול להעביר זאת הלאה, ובאותו מידה יכול להעביר לשליח את הכח למנות שליח, ואין לשליח שום כח

ת' הרשב"א א. דהוא ע"י קנין. ב. דנעשה ברצון האשה, ותי' זה תליא במחלוקת הראשונים, דהשיטה לנ"ל סובר שבאופן זה נחשב שליח של האשה ואין צריך פסוק מיוחד לכך, והארכנו לבאר דעת הרשב"א שאמנם נחשב שליח האשה, אך המינוי היה מחמת השליח הראשון, וצריך קרא ששלוחה יכול למנות שליח לגירושין עבורה.

דעת המרדכי בהגדרת 'מילי', ויוצא מזה ששליחות לקבלה לא הוי מילי

עג. תירוצ' נוסף על הקו' מדוע לא הוי מילי, מצינו במרדכי (גיטין רמז תכ) שהקשה כן, ותירץ בשם מורו הכהן, לבאר גדר אחר מה נחשב למילי, ולדבריו כל שנשתלח על גמר הדבר חשיב מעשה ויכול למוסרו לאחר, אך כל שלא נגמר הדבר ע"י השליח, ככתיבת הגט, שצריך אח"כ לגרש האשה, חשיב מילי. ולכך שליח קבלה, שנגמר הדבר על פיו, לא חשיב מילי ויכול למנות אחר תחתיו.

עד. ובאמת רש"י ורוב הראשונים פירשו באופן אחר, שזה תלוי אם נמסר משהו ליד השליח או לא, וכלשון רש"י בגיטין (כט. ד"ה רבא אמר) "שלא מסר להם אלא דברים ואין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר אבל גט דאית ביה מששא חוזר ונמסר", אולם המרדכי פ' שתלוי אם נשתלח על גמר הדבר.

לגרש, אלא כל מה שקיבל הוא רק כח המינוי, ושליח השני באמת התמנה מהראשון, אך זה אינו במקומו, דהראשון כלל לא יכול לגרש, אלא כל שליחותו של הראשון הוא למנות את השני. ויוצא שהשליח השני הוא באמת שליח גירושין של הבעלים [שהרי הראשון לא נשתלח לזה כלל] ומ"מ כיון שהוא מינוי של הראשון, שאינו רק מודיע לו שהתמנה לשליח, אלא הוא הוא הממנה אותו, יכול הראשון לבטלו, דהוא בעלים על המינוי.

עא. ובזה יתבאר בפשיטות דברי הרשב"א, דלעולם שליח האשה לקבלה, הוי מילי, ואינו יכול להעביר כוחו לאחר, אך במקום שנשתלח למנות אחר, אינו מעביר כוחו, דכח קבלת הגט הוא של האשה, אך כן קיבל את 'כח המינוי' דהוא קיבל מהאשה את 'כח המינוי' למנות מישהו תחתיה, וצריך לזה ילפותא מיוחדת דיכול לעשות כן, ומ"מ אינו מילי, דזה שליחות ראשונה, וזהו כוונת הרשב"א בגיטין "דלאו אינהו מסרי להו למילי, אלא כאילו בעלים עצמם מסרום" היינו דכח הגירושין הגיע מהבעלים ולא מהשליח, אך המינוי היה מכח השליח.

עב. לסיכום: דעת התוס' ר"ד דאין שליח האשה עושה שליח, דהוא מילי ולא ממיסרי לשליח, אך הראשונים חולקים וסוברים דדרשה דושלחה מלמדנו שגם שליח לקבלה עושה שליח, ומה שאין בו חסרון של מילי,

אמרי משה - במילי, הוא עדיין לא שליח, ולכך אינו יכול למנות אחר תחתיו

עה. והוספנו קצת הסבר בדברי המרדכי, ע"פ מה שביאר האמרי משה (סי' יח אות ד) לבאר מדוע מילי לא מימסרי לשליח, דחקר שם בכל שליח שנצטווה על שליחותו, ממתי נחשב ל'שליח' אם בשעת המינוי והצווי, או בשעת עשיית השליחות. ונפק"מ אם יכול למנות אחר תחתיו, דרך מתי שיש לו 'שם שליח' יכול להעביר זאת לאחר. ובזה החילוק בין מעשה למילי, שכשקיבל גט לידיו

[להגדרת רש"י ב'מילי' מיד חשיב 'שליח' ויכול למנות אחר תחתיו, אך כשהוא דברים בעלמא, אינו נעשה שליח אלא בשעת עשיית המעשה, וקודם לכן אין לו מה להעביר הלאה.

ולסברת האמרי משה, מתבאר דברי המרדכי, שכל שנשתלח על גמר הדבר, נחשב שקיבל כח גירושין, ויכול להעביר זאת הלאה, אך כשאינו על גמר המעשה, א"כ קיבל כח שכשעושה זאת, נחשב שעושה זאת עבור הבעלים, ורק אז יש לו שם שליח, וקודם לכן אינו שליח ואינו יכול למנות אחר תחתיו.

שליח עושה שליח - בקידושין

שליח עושה שליח בכל התורה

עו. להלן בסוגיות, הגמ' מחפשת מקור לכל דבר ודבר שיש בו דין שליחות, וכתב המאירי, דיש להסתפק, אם האי דינא דשליח עושה שליח, הוא דין בכל התורה, או רק בגיטין, אמנם דעתו, שבקידושין וודאי יכול לעשות שליח, דנלמד מהיקש 'ויצאה והיתה'.

ובשיטה הנ"ל, שכתב שאין צריך לימוד מיוחד לשליח האשה שעושה שליח, כיון שהוא דין כללי בהלכות שליחות, נראה שסובר שהוא מועיל בכל התורה כולה, וכן כתב בריב"ש (תשו' רכח) וז"ל "נראה שבכל התורה כולה שליח עושה שליח וכו', דכיון דאית לן הכי בגרושין כדנפקא לן בפ' האיש מקדש, ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח, הכי נמי אמרינן במילי

אחריני וכו', אבל בתר דאית לן דבכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו שפיר ילפינן מגרושין שהשליח עושה שליח ולא פרכינן דגלווי מלתא בעלמא הוא".

שיטת התוס' רי"ד דשליח לקידושין כסף, הוי מילי

עו. אולם דעת התוס' רי"ד, דשליח קידושין לא יכול לעשות שליח תחתיו, דהוי ליה מילי, דאף שקיבל לידיו הטבעת או חפץ לקדש בו, אינו דומה לקבל הגט, דהגט הוא המגרש, וכל שנאבד א"א לגרש בגט אחר, משא"כ בקידושין, אם החפץ או הטבעת נאבד, יכול השליח לקדשה מכסף שלה, הרי שאין הדבר תלוי בגוף החפץ שקיבל מהמשלח, ולכך דינו כמילי שלא נמסר לשליח.

עח. וכתב השלטי גבורים, דכל דברי התוס' רי"ד הוא בקידושי כסף, אבל בשטר, הוי כגט ושפיר יכול למסור שליחותו לאחר [והעירו בביהמ"ד, שאף אם נאבד השטר, יכול עדיין השליח לקדש בכסף, ותירצו שבהכרח צ"ל, שנשתלח לקדש דווקא בשטר ולא במשהו אחר, משא"כ בכסף, אינו קפידא דווקא בטבעת זו, ואם נאבד יכול במשהו אחר].

שיטת הקדוש מרדוש, דכל שליח קידושין הוי מילי

עט. וכן דעת המרדכי בשם הקדוש מרדוש"ט דשליח קידושין חשיב מילי, אך מטעם אחר, דשונה משליח גירושין, שיכול לגרש בעל כרחה ומיד כשהגיע הגט ליד השליח הרי היא כאילו מגורשת, ולכך לא הוי מילי, אבל שליח לקידושין, אינו יכול לקדשה בע"כ, אלא צריך את דעתה, לכך חשיב מילי.

ובארנו את שיטתו, ע"פ סברת האמרי משה, דלעולם חשיב שליח, רק בשעת קיום השליחות, אך כל שבידו לקיים השליחות, הרי הוא כאילו עשה זאת כבר, ומעתה חשיב 'שליח' ולכך יכול למנות אחר תחתיו, משא"כ בשליח קידושין שאינו בידו.

ג' שיטות אי שליח קידושין הוי מילי

פ. ובב"ש (סי' לה ס"ק טו) כתב דבשליח קידושין יש ג' שיטות. א. דעת הקדוש מרדוש, דחשיב מילי ואינו יכול למנות אחר תחתיו. ב. דעת המרדכי בגיטין בשם מורו הכהן [הנוכח לעיל] דשליח קידושין יכול למנות אחר תחתיו, כמו שליח לקבלה, כיון שנשתלח על גמר הדבר. ג. דעת התוס' רי"ד כמ"ש בש"ג, דקידושין כסף הוי מילי, אולם בשליח לקידושי שטר יכול למנות אחר תחתיו.

קו' הקצות דאף שליח לגירושין אינו מגרש בע"כ משום חרד"ג

פא. ובקצוה"ח (סי' קפב ס"ק ד) הקשה מדעת הקדוש מרדוש, על הנודע ביהודה [הובא לעיל אות טז] דפסק בשליח שגרש בעל כרחה, דהשליחות בטלה משום דאין שליח לדב"ע, ולדבריו אין חילוק בין שליח גירושין לשליח קידושין, דשניהם אינם יכולים לעשות בעל כרחה, ולא מצינו בשום מקום שהיום אחר חרד"ג, אין שליח לגירושין עושה שליח. וע"כ דעתו שם דלא כהנוב"י, דדוקא כשנשתלח להדיא לגרשה בעל כרחה, חשיב שליח לדב"ע, אך אם נשתלח בסתמא, והשליח בחר לעבור על חרד"ג ולגרשה בע"כ, לא



יט. 'מרדוש' – כן הוא בכל האחרונים, ובמרדכי, הוזכר בשם 'הקדוש מרדוש', ובאמת מקומו מעיר דרווי"ש, שהרי מקובל שהוא רבי שלמה מדרווי"ש המוזכר בתוס' במכות יד: ד"ה ההוא, ובעוד מקומות בש"ס.

ביכורי

דף מא.

החכמה

רסא

חשיב שליח לדב"ע ואין שליחותו בטלה, ולכן שפיר יש ביד השליח כח לגרשה בע"כ.

פב. ויתכן ליישב דעת הנוב"י, דאין הדבר תלוי בשליח אם יכול לעשות זאת בע"כ, אלא בבעלים, והבעלים וודאי אף שעובר איסור דחרד"ג, הגירושין חלים, והוא דיסוד הדין אם יכול השליח למנות שליח או

לא, הוא אם נמסר כח הגירושין לידיו לגמרי, או שלא, ורק כשעושה זאת הדבר מתייחס למשלח, ובזה באה סברת הקדוש מרדוש, שכל שהוא ביד הבעלים לגרשה בע"כ, א"כ הוא בעלים על המעשה, ויכול למסור זאת לשליח, ואף שאצל השליח אינו יכול לגרשה בע"כ, לא איכפ"ל, דעד כמה שהוא ביד הבעלים, יכול למסור זאת ליד השליח, וממילא בכוחו למסור זאת לאחרים.²

שליחות בקידושין

ביאור פירכת הגמ' מה לגירושין שכן בעל כרחא

פג. אשכחן בגירושין בקידושין מנלן, וכ"ת דיליף מגירושין, מה לגירושין שכן ישנן בעל כרחא וכו'. הקשו המקנה והאבני נזר (אבן העזר סי' תלו, הודפס גם בסוף המסכת' מהדורת עוז והדר) דהוא סברא רק כלפי שליח הבעל, ומדוע לא נלמד משליח האשה לגירושין, יעוי"ש מה שתירצו.

ונראה מדבריהם, שלמדו את הפירכא של הגמ', שכיון שהוא בידו, שהרי יכול לגרשה בע"כ, נחשב לבעלים על המעשה, וממילא יכול לשלוח

שליח, משא"כ בשליח לקידושין, ולכן שפיר הקשו דנילף משליחות האשה בגירושין.

פד. אולם בתוס' הרא"ש כתב "שכן ישנן בע"כ, וכיון דבקל נעשה המעשה הילכך נעשה נמי ע"י שליח", נראה מדבריו, שפירכת הגמ' בדרך קולא, היינו שהיות ומצינו בו קולא שיכול לגרש בעל כרחא, זה סיבה שהקלנו בו גם לעשות בשליחות, וא"כ אין מקום להקשות, שנלמד משליחות האשה, דאף שליחות האשה הוא קולא 'בפרשת גירושין' והיות שמצינו קולא בבע"כ הקלנו גם בזה.



כ. אמנם הוא קצת דוחק בלשונו שם, שנראה שכן תליא בשליח שכתב "דגבי גט אשה מתגרשת בע"כ, ומיד כשיגיע הגט ליד השליח הרי היא כאילו מגורשת, הלכך לא הוי מילי, שהרי השליח יכול לגרשה בעל כרחא, דיד השליח כיד הבעל" וכו'. וצריך עוד עיון בזה, והצעת הדברים קמיה אחד מגדולי רה"י שליט"א, והסכים עם התירוצו.

שליחות בתרומה, ודיני הפרשתה

שיעור ההפרשה בתרו"ג

פה. דין תרומה גדולה מבואר במשנה שם [והארכנו לבאר כללי הלכות תרו"מ בשיעורים בחודש אלול] ומעיקר הדין תרו"ג אין לה שיעור, וחטה אחת פוטרת את הכרי, אך רבנן נתנו ג' שיעורים, עין יפה - אחד מארבעים. עין רעה - אחד משישים. עין בינונית - אחד מחמישים, וברש"י מעילה (טו: ד"ה התרומה) כתב דשיעור זה מרומז בשם 'תרומה' היינו תרי ממאה.

והשולח שלוחו לתרום ולא פי' לו כמה, צריך השליח לאמוד דעת בעה"ב, באחד מג' שיעורים אלו, ואם אינו יודע תורם כעין בינונית שהוא אחד מחמישים, ואם השליח טעה באומד דעת בעה"ב, אעפ"כ תרומתו תרומה, אך אם יודע דעת הבעה"ב ושינה במכוון, אין תרומתו תרומה, כמבואר במשנה שם (תרומות ד ד).

הרמזים בג' שיעורים אלו

פז. תוס' ד"ה תורם וכו'. התוס' הביאו מהירושלמי, שאותם ג' שיעורים רבנן הסמיכו מן הפסוקים, והוא, עין בינונית - מדכתיב בחלוקת השלל במלחמת מדין (פרשת מטות) "וממחצית בני ישראל תקח אחד אחוז מן החמשים", ואמרינן שם בירושלמי (תרומות ד ג) "כל שאתה אוחז ממקום אחר הרי הוא כזה, מה זה אחד מן החמשים, אף מה שאתה אוחז ממקום

אחר הרי הוא כזה". ופי' שם הפני משה, דתיבת 'אחוז' מיותר ללמדנו דרשה זו.

עין רעה - מדכתיב ביחזקאל (מה יג) "זאת התרומה אשר תרימו, ששית האיפה מחומר החטים, וששיתם האיפה מחומר השעורים". ששיעור התרומה מחומר, הוא ששית האיפה, וחומר הוא שלושים סאה, וששית האיפה חצי סאה, וחצי סאה משלושים, הרי הוא אחד משישים [שתי חומרים הן שישים, והתרומה יהיה סאה, הרי אחד משישים].

עין יפה - דכתיב שם 'וששיתם האיפה מחומר שעורים' וששיתם היינו שתי ששית האיפה, והוא סאה שלם, ובצירוף ששית האיפה שמוזכר בתחילה, הרי אלו ג' שישיות, היינו סאה וחצי, וזה עבור שתי החומרים המוזכרים בפסוק, חומר חטים וחומר שעורים, והוא בדיוק אחד מארבעים [והחשבון פשוט, תחלק שתי החומרים לשלוש, הרי לך כל חלק עשרים סאה, ולכל אחד אתה מפריש חצי סאה, וחצי מעשרים, הוא בדיוק אחד מארבעים].

פז. והקשו בביהמ"ד, שמא כוונת הכתוב להפריש שתי שישיות משעורים, ואילו מחיטים השיעור רק חצי סאה, ויישבנו, שהוא רק דרשה, ועיקר כוונת הכתוב ששית מחיטים וששית משעורים, ואמרה בלשון זה, לרמז שיש גם שיעור עין יפה כנ"ל. כא



כא. שוב ראיתי בירושלמי, שהקשה כן, ותירץ דכתיב קרא אחרינא "וכל תרומת" ובא ללמדנו

פיחת עשרה או הוסיף עשרה

טעה בעשרים

פח. פיחת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה. ברש"י ותוס' ורוב המפרשים פירשו, שפיחת או הוסיף עשרה, היינו שאמד את דעת בעה"ב לעין יפה או עין רעה, וכל שחשב שכך רצון בעה"ב תרומתו תרומה, ויתכן שטעה בעשרים, היינו שבעה"ב התכוון שיתרום בעין רעה, אחד משישים, והוא תרם בעין יפה אחד מארבעים, ואעפ"כ תרומתו תרומה, וכמו שפי' הרא"ש שם "דכיון דתרם באחד משיעורי חכמים, אמר ליה בהכי אמדתין", וכן הוא ברע"ב שם. דכל ששלחו בסתמא, ותרם באחד משיעורי חכמים, במחשבה שכך רצון בעה"ב, הרי הוא בכלל השליחות, ותרומתו תרומה.

פט. אמנם ברש"ש (על המשנה שם) פי' שפיחת או הוסיף, קאי על דעת בעה"ב, והוא המשך של המשנה, שאם אינו יודע דעת בעה"ב תורם אחד מחמישים, ואף אם הוברר שטעה בעשרה, שרצון בעה"ב לתרום אחד מארבעים או אחד משישים, תרומתו תרומה.

צ. ולכאור' נפק"מ לדבריו, שטעות השליח מועילה רק אם טעה בשיעור עשרה, אך ביותר מכך אין תרומתו תרומה, ויתכן שאם תרם אחד מארבעים במקום אחד משישים, לא יהיה תרומתו תרומה.

אלא שיש להעיר, שאם הטעות באומדנא הוא רק בשיעור עשרה, הרי טווח הטעות אינו דומה בפיחת או הוסיף, שהרי הפער באחוזים בין אחד מחמישים לאחד מארבעים הוא יותר גדול, מהפער בין אחד משישים לאחד מחמישים [ולמשל אם יש לו מאה פירות, אחד מחמישים הוא 2. ואחד מארבעים 2.5 ואחד משישים 1.66. א"כ הטועה ונתן אחד מארבעים, הוסיף 0.5, ואילו טעותו באחד משישים, הוא 0.34], וא"כ איך עשו כלל אחד שדווקא בטעות בשיעור זה, תרומתו תרומה.

וצ"ל שאין החשבון לפי מידת הפירות, אלא כל מחשבים זאת לפי השיעורים, וכל שטעה בשיעור אחד, כלפי מטה או כלפי מעלה, אמדינן דעת בעה"ב שהוא בכלל שליחותו ובדיעבד תרומתו תרומה, אך אם טעה בשתי שיעורים, אין תרומתו תרומה.



דף מא:

תוס' ד"ה פִּיחַת עֶשְׂרָה

**אי קאי על התרומה או על פירות
בעה"ב**

צא. וי"מ איפכא וכו'. לפי' רש"י פִּיחַת
או הוסיף, קאי על פירות בעה"ב,
שכשתרם אחד מארבעים, הרי הוא
פוחת לבעה"ב, ולפי' הי"מ בתוס', קאי
על התרומה, שפִּיחַת היינו שנתן פחות
תרומה והוא אחד משישים.²²

קו' התוס' מכלך אצל יפות

צב. והקשו התוס', מהדין המבואר
בפרק המפקיד, דאם בא בעה"ב
ואמר לו 'כלך אצל יפות' היינו מדוע לא
תרמת יותר יפות, אם לא נמצאו יפות
מהן, אין תרומתו תרומה, דכוונת
בעה"ב לקנטרו, מדוע בחרת את הפירות

היותר מובחרים, וכי לא מצאת יותר
יפים... הרי שאף שאמד את דעת בעה"ב
ליתן הכי יפות, אם בעה"ב חפץ בכך
אין תרומתו תרומה, ומ"ש מהכא
שתרומתו תרומה.

ותירצו, ששם תרם את הפירות הכי
מובחרים, ורוב האנשים אין
עושים כן, אלא שומרים את הפירות הכי
מובחרים לעצמם, וכשמינהו שליח
בסתמא, היינו כפי הרגילות, ולזה לא
מינהו, משא"כ כשהטעות בשיעור, אף
אם נאמר שרוב האנשים תורמים בעין
בינונית, מ"מ זה אחד משיעורי חז"ל,
והתורם כן, אינו יוצא מגדר הרגילות,
והוא בכלל מינוי שליחותו, ולכן
תרומתו תרומה.



כב. ובארנו בזה ע"ד הדרוש, שתוס' לא פי' כרש"י, דהנותן יותר תרומה, אינו פוחת כלל לבעה"ב,
שעיקר רכושו של האדם הוא מה שהפריש לתרומה וצדקה, וכדאמרינן בב"ב (יא.) "ת"ר מעשה
במונבז המלך שבזבז אוצרותיו ואוצרות אבותיו בשני בצורת וחברו עליו אחיו ובית אביו ואמרו
לו אבותיך גנזו והוסיפו על של אבותם ואתה מבזבזם, אמר להם אבותי גנזו למטה ואני גנזתי
למעלה, שנאמר אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף אבותי גנזו במקום שהיד שולטת בו
ואני גנזתי במקום שאין היד שולטת בו" וכו'. וא"כ הנותן יותר תרומה, אדרבא נותן לבעה"ב
יותר, ולכן פי' שזה הולך על התרומה.

ואילו לרש"י צ"ל, שזה צריך האדם לומר לעצמו, אך אדם אחר העושה כן עבור הבעלים,
אינו יכול לחשוב כך...

בביאור ההוכחה לשליחות ממתני' דתרומה

ההוכחה דווקא ממשנה זו

צג. הקשה הרש"ש, מדוע הביאה הגמ' משנה זו, ולא כמה משניות הנמצאות קודם לכן במסכת תרומות, דמבואר דיכול לשלוח שליח לתרום עבורו, יעוי"ש מה שתירץ. וקו' מתורצת בתי' הפנ"י והמקנה כדלהלן.

פנ"י - אילולא סיפא, הו"א מדין זכין צד. הפנ"י והמקנה מקשים, מדוע האריכה הגמ' להביא את המשך המשנה, ועיקר הקו' מתחילת המשנה 'האומר לשלוחו צא תרום תרום כדעת בעה"ב'.

ותירץ הפנ"י, דמרישא דמתני' אין ראיה שיש שליחות בתרומה, דאפשר דהוא מדין זכין לאדם, ואף שאינו ברור שהוא זכות דניחא ליה לאיניש למעיבד מצוה בגופיה, וכמו"כ תלוי בנידון אם זכיה מטעם שליחות, מ"מ אינו ראיה מוכרחת, ולכן המשיכה הגמ' להוכיח מהמשך המשנה, ששינה והפריש יותר מרצון בעה"ב וזה כבר וודאי לא מדין זכין, שאינו זכות לו, ובכל זאת תרומתו תרומה, בהכרח שהוא מדין שליחות, וכאמור בזה מתיישב גם שאלת הרש"ש מדוע לא הביאו משאר משניות, דשם אין שינוי ממחשבת בעה"ב.

מקנה - אילולא סיפא, הו"א

דהבעה"ב הוא המפריש במחשבה

צג. והמקנה תירץ, דמרישא אין להוכיח דיש שליחות בתרומה, דאפשר שבעה"ב הוא מחיל את חלות התרומה, שהרי יכול לומר עכשיו, שמה שהשליח

יפריש ה"ז תרומה, וא"צ לומר דהרי תרומה ניטלת במחשבה, והשליח הוא רק מבצע בפועל את מעשה ההפרשה, בלי שום חלות. ולכך מביאים את הסיפא, שאם זה חל ע"י הבעה"ב לא יחול אלא כמחשבתו, וכאן אמרין שחל כפי ההפרשה של השליח, בהכרח שהשליח הוא החיל את החלות, וא"כ שליחות מנלן, וגם בזה מתיישב קו' הרש"ש וכנ"ל.

ספק הירושלמי אם יש דין הפרשה בבעלים

צו. עוד אפשר"ל, דהנה האור שמח (תרומות פרק ד) הביא את הספק של הירושלמי (תרומות פרק א הלכה א) בדין המבואר שם במשנה דהתורם את שאינו שלו, אין תרומתו תרומה, האם הוא מפני שרק בעלים יכול להפריש תרו"מ, או שהוא מפני קפידת הבעלים, שהפרשה יכולה להיות גם ע"י מי שלא בעלים, אך הבעלים יכול להקפיד ולמנוע מאחרים להפריש את פירותיו. ונפק"מ בפירות הפקר [שהפקירם לאחר מירוח, שכבר התחייבו בתרו"מ], שאם צריך 'בעלים' כדי להפריש, אינו יכול להפריש על ההפקר, אך אם א"צ 'בעלים' אלא שבעלותו של האחר מעכבת עליו, בהפקר אין לו מעכב ויכול להפריש.

דעת הבבלי דצריך בעלים בהפרשה

צז. והאו"ש שם, הוכיח מכמה מקומות בש"ס, דדעת הבבלי דצריך 'בעלים' בהפרשה, והוכיח כן גם מסוגיין,

ששליחותו דווקא על שיעור נמוך, כל השיעורים בכלל שליחותו, ותרומתו תרומה.

צט. והקשו בביהמ"ד, שא"כ מה ראיית האו"ש, אפשר שהבבלי סובר ג"כ שא"צ 'בעלים' בהפרשה, וכאן מדובר באופן שכן מינהו שליח, ולכך תרומתו תרומה. ואמרנו ליישב, שאם אין דין 'בעלים' בהפרשה, לא שייך בזה מינוי שליחות, ולמשל, כמו שראובן לא יכול למנות את שמעון שליח להפריש את פירותיו של לוי [כשלא מקפיד] שהרי שמעון יכול להפריש מכח עצמו, וא"צ לכח של ראובן, ואותו דבר בדיוק ביחס לבעלים, עד כמה שלא צריך בעלים, הרי שאין שום משמעות לבעלותו ביחס להפרשה, וכל שלא מקפיד השליח מפריש מכח עצמו, ואין מקום פה לחלות שליחות.²²

דלמדה מהמשנה שיש שליחות בתרומה, ומה ראייה, אולי יכול להפריש כיון שנותן לו רשות, ולא גרע מפירות הפקר, אלא ע"כ שצריך להיות 'בעלים', וחייבים להגיע לדין שליחות.

לאו"ש מבואר מדוע הוצרכו לסיפא דמתני'

צה. ועפ"ד אפש"ל דלכך בדווקא הביאה הגמ' את הסיפא ששינה מדעת בעה"ב, דמצד נתינת רשות, יתכן שצריך להיות צמוד לדעת בעה"ב, וכל שרוצה אחד משישים, הרי הוא מקפיד על יותר מכך, ולא יהיה הפרשתו הפרשה, משא"כ אם זה מדין שליחות, הרי הוא יפוי ומסירת כח להיות 'כמותו', וכל שלא סייג דבריו

מה לגירושין שכן חול

באמירה, ואילו בחול צריך קנין, הרי דיותר קל לעשות הקדש, ותי' "ל"ה"מ היכא דרווח הקדש דאית ליה מעלה להקדש ותפיס אפי' באמירה ולא מצי הדיוט למהדר ביה, אבל בתרומה מאי רווחא אית לכהנים אי הוי תרומה ע"י שליח, דהא ע"כ יפריש תרומה וכו' ממורי נר"ו". נראה כוונתו, שלעולם

קו' השיטה לנ"ל, דהקדש קיל טפי דנקנה באמירה

ק. וכי תימא יליף מגירושין, מה לגירושין שכן ישנן חול. מבואר דחול הוא סברא להקל על המעשה שיועיל גם ע"י שליח, והקשה השיטה לנ"ל, דהדין הוא להיפך, שהקדש נקנה



כג. אולם יעויין להלן אות קיט שהבאנו דעת הפנ"י והאו"ש לגבי קדשים, שאף שאין דין שחיטה בבעלים, מ"מ מועיל בזה שליחות [והאו"ש סובר שיש מצוה בבעלים אלא שאינו מעכב] יעוי"ש, הרי שסותר את דברינו, וגם בדברים שלא צריך בעלים, שייך שליחות. ואפש"ל דמתני' איירי בסתמא, וכל שסגי בנתינת רשות, מהיכי תיתי שמינה אותו לשליח, משא"כ להלן בשחיטת הפסח דדעת האו"ש שיש מצוה על הבעלים לשחוט, ולכן מסתבר שגם בסתמא מינה אותו לשליח.

לפעול חלות בהקדש הוא דבר יותר קשה מלפעול בחול, ואעפ"כ נקנה באמירה, משום רווחא דהקדש.

בקו' התוס' דנפרוך מה לגירושין שכן בע"כ

קא. תוד"ה מה לגירושין וכו'. הקשו דנפרוך כדלעיל, מה לגירושין שכן בעל כרחא משא"כ בתרומה, ותיצו, דלעיל פרכנו זאת ביחס לקידושין, אך ביחס לתרומה, איכא למימר קידושין יוכיחו דאינם בע"כ, ומועיל בהם שליחות.

והקשה הפנ"י, דפירכת בעל כרחא אינו שיין ביחס לתרומה, דאף תרומה מפריש בעל כרחם של הפירות, והכל תליא בדעת בעה"ב, וכתב דיש ליישב בדוחק.

קב. ונראה שהפנ"י למד שפירכת בע"כ, הוא במה שזה תלוי ביד הבעלים, וכמו שכתבנו לעיל (אות ב) בשם המקנה והאבנ"ז, וא"כ אף תרומה הוא תלוי ביד הבעלים, אך ביארנו שם בשם התוס' הרא"ש שקו' הגמ' בדרך קולא, שמצינו קולא בגירושין שמועיל בע"כ, ובתרומה אף שהוא בעה"ב על ההפרשה, לא מצינו בו קולא זו.

מה לתרומה שכן ישנה במחשבה

מהו המחשבה בתרומה

קג. ונכתוב רחמנא בתרומה וכו', משום דאיכא למיפרך שכן ישנה במחשבה. פי' רש"י "נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה דכתיב ונחשב". הנה בהפרשת תרו"מ יש שני חלקים, א. עצם מעשה ההפרשה. ב. חלות ההפרשה באמירת ה"ז תרומה. ומבואר ברש"י, דמחשבה בתרומה, כוללת את שני החלקים, גם על עצם ההפרשה וגם על החלת חלות התרומה, שקובע מקום לפירות התרומה במחשבתו, וכמו"כ חושב להחיל ע"ז תרומה נוכח צריך אח"כ להפריש בפועל, דאל"כ הרי הוא אוכל תרומה].

קד. וברש"י בבכורות (נט. ד"ה במחשבה) פי' ג"כ כמ"ש כאן, אולם בפי' ראשון שם כתב דקאי על עצם

ההפרשה, אך בוודאי צריך לומר ה"ז תרומה, אולם התוס' שם הקשו על דבריו, ממשנה מפורשת, שאלם יכול להפריש, הרי שיכול לחול במחשבה, ואף ברש"י כת"י שם, לא הביא פי' זה, אלא כמו כמ"ש כאן, דקאי גם על ההפרשה, וגם על החלת חלות התרומה [אמירת ה"ז תרומה].

פי' הרשב"א דמחשבה הוא על חלות התרומה

קה. והרשב"א פי' [בחד תירוצא] שזה קאי, רק על החלת חלות התרומה, אך לרבנן צריך מעשה הפרשה בפועל, שהקשה, מאי קאמר בגמ' דתרומה מועילה במחשבה, דהוא רק דעת אבא אלעזר בן גמלא כמבואר בגיטין (ל:). דתרומת מעשר נישלל באומד ובמחשבה, ופליגי רבנן עליה. ותי' א.

לקידושין. אולם כבר נתבאר בסוגיא שם, מהראשונים ורוב האחרונים שלומדים לא כך, אלא סגי במחשבה, וא"כ קשה קו' הריטב"א מאי פריך דשאני תרומה שישנה במחשבה.

קח. וישבנו בשני אופנים. א. דכל קו' הריטב"א, הוא לפי' הרשב"א הנ"ל, דהמחשבה הוא ביחס להחלת החלות, אך לפי' רש"י שהוא גם ביחס למעשה ההפרשה, אינו כקידושין, שאף שלא צריך דיבור, מ"מ צריך מעשה קידושין, ואילו תרומה הכל במחשבה.

מחשבה ושתיקה שני ענינים נפרדים הם

קט. ב. הנה הריטב"א הוסיף בתירוצו "ולא חשיבא מחשבה" ולכאן הוא שלא לצורך, דוודאי כיון דכמאן דפריש דמי, שוב אינו מחשבה. ונראה [וכ"כ באחיעזר חלק ג סי' סח] דאין כוונת הריטב"א כלל לתו"ג ולעולם א"צ דיבור בקידושין, ומ"מ זה אינו 'מחשבה', דמחשבה היינו דבר נעלם שאין יודע אותו חוץ מהבעלים, ובתרומה זה אכן מועיל, שמועיל אף באופן שהכל נעשה בתוך ליבו, בלי שום סימן כל שהוא, דכתיב 'ונחשב לכם תרומתכם', משא"כ בקידושין, אף שאינו צריך דיבור, מ"מ צריך מעשה המוכיח, ע"י הדיבור שמקודם, וזה לא נקרא 'מחשבה', וזה כוונת הריטב"א דדיבורו שמקודם, מוציאו מתורת 'מחשבה'.^{יד}

דנחלקו שם רק גבי אומד, אבל במחשבה כו"ע מודו דמועילה בתרומה. ב. דפליגי במחשבה על מעשה ההפרשה, אך גם רבנן מודו שאת חלות התרומה יכול לעשות במחשבה.

קו. נמצינו למדים, ג' שיטות, כלפי מה נאמר הדין בתרומה שמועילה במחשבה. א. רש"י בבכורות בפי' א' - כלפי מעשה ההפרשה, אך את החלות צריך לומר בדיבור, וכאמור שיטת רש"י לעיקר נראה לא כך, אלא כמ"ש כאן. ב. הרשב"א - קאי על החלת חלות התרומה, אך כן צריך מעשה הפרשה בפועל. ג. רש"י כאן, ובפי' הב' בבכורות - קאי על שניהם, שהכל יכול להיות במחשבה.

קו' הריטב"א דגם בגו"ק מועיל עסוקין באותו ענין

קז. הקשה הריטב"א, דגם בגיטין וקידושין מועילה מחשבה, וכדאמרינן לעיל (ו.) דאם היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושה ולא פירש, דפסקו שם כר' יוסי דדיו וא"צ לפרש. ותי' "התם כיון דמדבר עמה על עסקי גיטה וקידושה, כמאן דפריש דמי ולא חשיבא מחשבה".

ולכאן' דבריו תואמים למה שהבאנו שם בשם התו"ג, דיש דין דיבור בקידושין, והדיבור שדיבר קודם מצטרף למעשה קידושין בשתיקה, והבאנו שם מהמאירי שצריך להיות דיבור כשר



כד. עוד תירצו בביהמ"ד, דבתרומה יש דין דיבור, וחידשה התורה שסגי במחשבה, כדכתיב ונחשב,

שליחות בקדשים - קרבן פסח

שחיטה בשנים

פסולה, אלא ע"כ שכל השליחות הוא על החלות והתוצאה ולא על גוף המעשה^{בה}.

ההוכחה מהמשנה שיש שליחות בקדשים

קיב. הגמ' הביאה ממתני' דפסחים בחבורה שאבד פסחה וכו', ומקשה שליחות מנלן, והקשו האחרונים, לאיזה ענין יש פה צורך שליחות, ואף אם אין דין שלוחו של אדם כמותו, סו"ס הקדישו בהמה לפסח והוקרבה כדין, ולכן יצאו בזה ידי חובת פסח, ונתבאר בשני אופנים.

דעת הראשונים, דיש חיוב שחיטה בבעלים

קיג. הפנ"י והמקנה דייקו מדברי רש"י (ד"ה מנלן) דכתב "דשלוחו של אדם כמותו לשחיטת קדשים". מבואר ששחיטת הקדשים היא חלק מהקרבת הקרבן, והבעלים סיים את חלקו בהקרבה אחר השחיטה, והוא מהכתוב בפרשת ויקרא (פרק א פסוק ה) 'ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים וגו'. מקבלה ואילך מצות

קי. וכי כל הקהל כולו שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד, אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו. וביאר הר"ן והתוס' הרא"ש דהלא שנים ששחטו, השחיטה פסולה, כדדרשנין בחולין, תזבח אחד ולא שנים, ובע"כ דאחד שוחט וכולם יוצאים מדין שלוחו של אדם כמותו. והרש"ש בחולין שם (ל: ד"ה במשנה, שנים אוחזין וכו') הקשה דתליא בפלוג' דתנאים שם, ולכן פי' הקו' בפשוטו, דלא יתכן במציאות שכל ישראל כולם שוחטין בסכין אחד.

ר' אלחנן - השליחות הוא על התוצאה ולא על גוף המעשה

קיא. ור' אלחנן (קוב"ש ב"מ אות ח) כתב, דשלוחו של אדם כמותו, אין הפירוש שזה נחשב כאילו המשלח עשה את גוף המעשה, אלא השליחות הוא אך ורק על התוצאה וחלות המעשה, שזה מה שמתייחס למשלח. והוכיח זה מסוגיין, דאיך יוצאין בפסח אחד ע"י שליחות, הרי מדין שליחות נחשב שכולם שוחטים, ושחיטה בשנים



וזה נחשב לקולא, משא"כ בקידושין כלל אין דין דיבור, ולכן לא חשיב קולא במה שסגי בעסוקין, ופירכת הגמ' הוא בדרך 'קולא' כמו שבארנו לגבי פירכת בעל כרחא, ע"פ התוס' הרא"ש.

כה. ובזה תי' קו' הנתיבות (סי' שמח) מאמירה לעכו"ם בשבת, דאסורה משום שבות, ומדוע לא ייחשב כמחלל שבת מדין שלוחו של אדם כמותו [וכמ"ש דגם בגוי שייך בזה שליחות, יעו"י"ש], ותי' ר' אלחנן, דבשבת התורה הקפידה על גוף המעשה, שינוח בשבת, ולא איכפת לן בתוצאה גרידא אם מתייחס אליו, ולכן אין בו משום חילול שבת.

מדוע לא מוזכרים מקרא דלקח הוא ושכנו, דשחיטה בשנים ע"י שלוחו

קטו. עוד הקשה הפנ"י דאפשר להוכיח מגוף קרבן פסח, דכתיב 'ולקח הוא ושכנו' וגו', שנמנין כמה אנשים על פסח אחד, ובהכרח שא"א שישחטו כולם, שהרי השחיטה פסולה בשנים משום תזבח אחד ולא שנים כדלעיל, וע"כ ששלוחו של אדם כמותו. ותי' דהיינו אומרים שפסח שאני דגלי קרא דאפשר שישחטו כמה יחד, וכל הקו' מהפסוק 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' דאין מציאות שכולם שוחטים יחד.

קיו. וראיתי עוד מתרצים, שמולקח הוא ושכנו וגו', יש לדחות דשאני התם דאית ליה שותפות בגויה, וכדאמרין לקמן (מב.) ואילו מקרא דושחטו אותו, כתבו התוס' שם, דמייתר, ללמדנו שגם באופן שאין לו שותפות בגויה.

דעת האחרונים דאין דין שחיטה בבעלים

קיה. אולם הפנ"י הוכיח מגמ' בנדרים (לו.) דאין דין שחיטה בבעלים [לכד מקרבן פסח, דגלי קרא בהאי קרא דושחטו אותו כל העדה, דכולם צריכים להיות שוחטים, אלא דהגמ' עדיין לא יודעת לדרשה דריב"ק]. ובאור שמח (מקוואות א יא) כתב דאכן יש דין שחיטה בבעלים, ומ"מ הוא רק למצוה ובדיעבד הקרבן כשר גם אם נשחט שלא ע"י הבעלים. וא"כ לשיטתם קשה מה הוכיחה הגמ' מפסחים דיש דין שליחות, דאף אם

כהונה, וחלק הבעלים מסתיים בשחיטה, דכמו שסמיכה לעיכובא, ה"ה שחיטה לעיכובא, אלא שחדשה התורה ששלוחו של אדם כמותו, ולולי כן, היה מחוייב לבוא בעצמו לשחוט הקרבן.

קיד. וכן מבואר ברש"י בפסחים (ז:) שכתב "פסח וקדשים. הבעלים נצטוו, דכתיב וסמך ידו ושחט" [ומשום כך אמרין שם בגמ' דבפסח וקדשים יכרך לשחוט ולא על השחיטה], הרי דשיטת רש"י, דשחיטה הוא מחיוב הבעלים בקרבן, וכן מדוייק כאן דעת התוס' (ד"ה נפקא).

ובאמת יתכן שכל אדם המביא קרבן צריך לשחוט בעצמו, אך כאן מבואר שיוצאים בפסח שהוא שחט עבורם, בהכרח ששלוחו של אדם כמותו, והקשה הגמ' מנלן, ומשני מדריב"ק מושחטו אותו וגו'.

איך עכו"ם מקיימים דין שחיטה

קטו. והקשה הפנ"י [וכן במקנה בשם הפנים מאירות], ממאי דדרשינן בנזיר (סב.) איש איש, לרבות את העובדי כוכבים שנודרים נדרים ונדבות ישראל, שמשלחין קרבנותיהם למקדש, והרי אין שליחות לעכו"ם, ואיך מקריבים את הקרבן, ומתורץ דעכו"ם שאני, ומשני טעמים, א. דבהכרח גלי רחמנא, דקרבן עכו"ם, רחמנא שויא שליח. ב. קרא דושחט כתיב דווקא בישראל, ובעכו"ם אין השחיטה מוטלת עליו.

נימא שיש מצוה, מ"מ בדיעבד הקרבן כשר, ולכן אם שלו נשחט ראשון אוכלים ושותים עמו.

ביאור האחרונים, דאילולא דין שליחות, היה נחשב למשיכה מהמינוי לקרבן

קיט. ע"כ ביארו [ובאו"ש הוא יותר בהרחבה] דהלכה היא בקרבן פסח דנמנין ומושכין ידיהם מהמינוי עד שישחט, ולכאור' ברגע שנמנו על קרבן אחר, הרי הוא משיכה מהקרבן הראשון, ואיך יש להם עוד חלק בקרבן הראשון, וע"כ שהוא מדין שליחות.

והוא ע"פ מה שהביאו האו"ז והמרדכי בגיטין, את דברי רש"י בתשו' שהעושה שליח ואח"כ הלך ועשה כן בעצמו [וכגון השולח לכתוב גט, ולבסוף כתב בעצמו] לא חשיב שביטל השליחות, עד שיבטל להדיא בפיו, ומשום כך כיון שהם מינו אותו לשליח לשחוט עבורם, אף אם ימנו עצמם על פסח אחר, לא

חשיב ביטול לשליחות, ועדיין יוצאים בפסח שלו, ולכך בעיא בגמ' שליחות בקדשים מנלן.

ומצינו לסברא זו כבר בריטב"א שהקשה מדוע הבאנו בדווקא משנה זו להוכיח דין שליחות, ותי' דמה שעדיין מנויים על הקרבן שלו, אף שנמנו על קרבן אחר, הוא רק מדין שליחות.

קכ. העולה מהדברים, שנחלקו הראשונים והאחרונים אם יש דין שחיטה בבעלים, דעת רש"י ותוס' שאכן הוא חיוב המוטל על הבעלים, אולם דעת התוס' רא"ש [כמו שיתבאר להלן על התוס' ד"ה נפקא] והפנ"י ועוד אחרונים שאין חיוב על הבעלים, ולאור"ש יש חיוב אך בדיעבד הקרבן כשר אלא שהפסידו מצות שחיטה.

ולדעות ששחיטה צריך בעלים, א"כ כל שחיטה בביהמ"ק הוא מדין שלוחו של אדם כמותו, ולכך איבעיא בגמ' מנלן, ולדעות שאין דין שחיטה בבעלים, קו' הגמ' דמה שעדיין נשאר מנויין על שלו, הוא רק מדין שליחות.²

קו' הריטב"א שמא הוא מדין זכין לאדם

יכול להקריב הפסח בעבורו [ובתוס' הרא"ש תירץ שזכיה מטעם שליחות, ואם אין דין שליחות, גם אין דין זכיה]. ותירוצו טעון ביאור, ונעתיק את לשונו "איכא למימר דשאני הכא דהוי מידי דמצוה, ודילמא ניחא ליה לאינש למעבד מצוה בגופיה וחובה חשיבא, וכדאמרינן התם בנדרים

ביאור דברי הריטב"א דפסח לא יכול להיות מדין זכין

קכא. הקשה הריטב"א מאי איבעיא לגמ' שליחות בקדשים מנלן, דילמא אינו מדין שליחות אלא משום זכין לאדם, שכיון שהוא מידי דזכות



כו. ויש להוכיח מכאן, דשייך שליחות גם בדבר שלא צריך בעלים, ולא כמו שכתבנו לעיל אות

את מצות שחיטה, ואף שמעיקרא שלח שליח, זה היה בשלב שלא עשה פסח בעצמו, אך סו"ס כשעושה כן בפעול לבדו, אין צד בעולם שמעדיף לצאת בקרבן של חבריו, ולהפסיד מצות שחיטה המחוייב בה, ולכן פשיטא שאין זה זכות בשבילו, אך אם נימא דאין אפי' מצוה לבעלים לשחוט, וכמ"ש בשם הפנ"י, אלא הוא חביבות לחוד לעשות המצוה בגופו, בזה אנו אומרים שכל ששלח שליח, אנו רואים שלא מקפיד לעשות הדברים בעצמו, ועדיין הוא בגדר זכות עבורו.

קכג. עוד תירץ הריטב"א, דמדין זכין יכול למחות ולומר שאינו זכות עבורו, ובמשנה כאן, ששחטו גם בעצמם, גילו דעתם שאין הוא זכות עבורם, אך מדין שליחות לא חשיב חזרה, ומשום כך שאלה הגמ' דווקא ממשנה זו. והוא כסברת הפנ"י והאו"ש הנ"ל, שהביא דעת רש"י בתשו' שבשליחות צריך לחזור בו ולבטל השליחות בפיו, ואילו מדין זכיה, כל שנמנו על קרבן אחר, הרי הוא משיכה מהקרבן הראשון, ותו אין להם חלק בזה. ולתירוץ זה הוא כקו' הריטב"א וסברת הפנ"י, שאין מצוה כלל של שחיטה בבעלים.

(לו:) בתורם משלו על של חבריו. אף על גב דשאני הכא דעשאו שליח וגלי דעתיה דניחא ליה, דילמא גזירת הכתוב הוא שיעשנה בגופו אבל לא על ידי אחרים שיזכו לו, וכיון שכן מנלן דשלוחו כמותו".

ובפשטו נראה דמתרץ דאין זה זכות, דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בגופיה, אך הוקשה לו, דחזינן דשלח שליח, ולא איכפ"ל לעשות זאת דווקא בעצמו, ות"י דילמא גזה"כ שיעשנה בגופו דווקא, ולא מועיל שאחרים יזכו לו. ונראה שבא לומר שיש דין שחיטה בבעלים, וכשיטת רש"י ותוס', ולא מועיל לזה זכיה אלא שליחות, אך א"כ הוא תירוץ אחר, ולא שייך למה שהתחיל מקודם שאינו זכות בשבילו, ואכן ראיתי שיש מבארים בדבריו שחזר בו, וזהו התירוץ שלו.

קכב. ונראה לבאר בדבריו, שהריטב"א סובר שאין דין שחיטה בבעלים, ולכן הוקשה לו, ששייך לומר בו דין זכין, ותירץ [סוף תירוץ] דאמנם אין שחיטת הבעלים מעכבת, אך אפשר שמדין הקרבן שהבעלים ישחוט, אלא שאין זה מעכב, וכמ"ש האו"ש (הנ"ל), ומעתה אין זה זכות בשבילו, דמפסיד

תוס' ד"ה נפקא ליה וכו'

ואיל אחד לעולה וגו'. ושחט את פר החטאת אשר לו". ולמדו חז"ל שהתורה מקפידה שאהרן הכהן צריך לשחוט את הפר בעצמו [וכן כל כהן גדול בכל דור]. והקשו התוס' דנילף מיניה שליחות

הזכחת התוס' מפרו של אהרן

קכד. וא"ת אמאי לא יליף וכו'. כתיב בפרשת אחרי מות "בזאת יבוא אהרן אל הקודש בפר בן בקר לחטאת

בקדשים, דאם אין שליחות, אז פשוט שהוא חייב לשחוט בעצמו, שהרי הוא קרבן שלו, וכמו כל הקדשים, אלא בהכרח שבשאר קרבנות יכול לשלוח שליח, וכאן גילתה התורה שיעשה דווקא בעצמו.

ובתוס' הרא"ש תירץ, דאין מזה ראיה, דאפשר דהתורה גלתה דבפרו של אהרן יש דין שהבעלים ישחוט, משא"כ בשאר קרבנות שאין דין שחיטה בבעלים, ולכך צריך לדרשה דריב"ק דושחטו אותו דיש שליחות בקדשים, וממילא בפרו של אהרן אכן אמרינן שלא מועיל שליחות.

והתוס' שלא תירצו כן, מדוייק שסוברים כרש"י דבכל הקדשים יש דין שחיטה בבעלים [וכמבאר לעיל אות קיג], וע"כ דהתורה מגלה שבפרו של אהרן אין שליחות, ונשמע מיניה שבעלמא יש שליחות, ואילו התוס' הרא"ש סובר כשיטת הפני יהושע והאו"ש הנ"ל.

הקושי בדברי התוס' לחלק בין חטאת לשאר קרבנות

קבה. וי"ל דהא דממעטין מפרו של אהרן היינו חטאת דווקא דומיא דפרו של אהרן, וה"ט משום דבחטאת כתיב אותו אפי' בע"כ, והלכך כיון דאי איתא לקמן מקריבין אותו בע"כ דין הוא שיעשה שליח וכו'. תוס' מתרצים, דמפרו של אהרן היינו ממעטים דומיא

דפרו, והוא קרבן חטאת, והסברא לחלק בין חטאת לשאר קרבנות, דחטאת קרב בע"כ, ולכן דין הוא שיעשה שליח, משא"כ בשאר הקרבנות, דלא קרבים בע"כ, הו"א שלא יועיל בהם שליח.

ודברי התוס' בפשוטו מוקשים מאוד. א. דאף שהוא קרב בע"כ, אך אינו דומה כלל לסברת הגמ' בגירושין שמועיל בע"כ, ששם הכוונה שהבעל שולט ובעלים על המעשה גירושין, שהוא עושה זאת בעל כרחיה של האשה, ולכך דין הוא שיעשה שליח, ואילו כאן הוא להיפך, שחטאת קרב בע"כ, היינו שמכריחים אותו להקריב, ואין הוא בעלים על הדבר כלל וכלל, ומדוע זה סברא שיעשה שליח [והרי זה דומה לשליחות האשה בגירושין, שבפשוטו אין לה מעלת בע"כ].

ב. המהרש"א תמה מאוד על התוס', מהיכן למדו דין זה דחטאת קרב בע"כ, אדרבא שנינו (ערכין כא.) להיפך, דמשכנין על נדרים ונדבות ולא על החטאות, כיון שמעוכב כפרה מסתמא יביא מעצמו.

ג. דרשה זו שכתבו התוס' דבחטאת כתיב אותו, כלל לא נאמר לגבי חטאת, אלא לגבי עולה, כדכתיב בריש פר' ויקרא, אם עולה קרבנו וגו' יקריב אותו לרצונו לפני ה', ודרשו חז"ל בכמה מקומות בש"ס (ר"ה ו. יבמות קו. קידושין נ. ב"ב מח. ערכין כא.) "יקריב אותו מלמד שכופין אותו, יכול בע"כ ת"ל לרצונו



הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". ויש להקשות בתרתי, א. דזה נאמר בעולה ולא בחטאת כמו שהקשה המהרש"א הנ"ל, ב. גם בזה, אינו בע"כ אלא לרצונו, כדאמרינן כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

גירסת וביאור המהרש"א בתוס'

קכו. ות' המהרש"א, דאנו גורסים בתוס' להיפך, דבחטאת לא כתיב אותו אפי' בע"כ, ומשום כך הרי הוא בעלים על ההקרבה, ודין הוא שיעשה שליח, משא"כ שאר קרבנות דכתיב אותו אפי' בע"כ, אין הוא בעלים על הדבר, ולכך ס"ד דלא יעשה שליח. ולדבריו מיושב גם קו' א' דאה"נ כאן הוא סברא הפוכה, ומה שקרב בע"כ הוא גריעותא לגבי שליחות. ועדיין צריך ליישב את הקו' הג', דאף נדרים אינו בע"כ, אלא כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, וצריך לדחוק, דנכון שהוא רוצה, אך בא באופן של כפיה.

יישוב גירסת התוס' כגדפס אצלינו

קכו. ומ"מ גירסת התוס' לפנינו לא כן, אלא להיפך, דבחטאת כתיב אותו אפי' בע"כ, וליישוב הגירסא, כתב הקרני ראם, דמה דאין ממשכנין על החטאות, הוא דווקא כשרוצה להביא אלא מתעצל, ודומיא דהכי ממשכנין על העולות, אך כשרואים שלא רוצה להביא כלל, וודאי ממשכנין וכופין אותו. וכמו כן בתוס' בר"ה (שם ד"ה יקריב) כתבו דאף בחטאת, אם עבר כבר

שיעור בל תאחר ממשכנין אותו. אך עדיין צ"ב דכפיה זאת יש גם בעולה, ומהו פשר דברי התוס' דדוקא בחטאת כופין אותו.

וכתב בזה החת"ס (שו"ת או"ח קעו) חידוש נפלא, דכוונת התוס' דבחטאת כתיב אותו לחוד, ולא את המשך הפסוק שם שהוא 'לרצונו' שדרשו מזה שצריך לומר רוצה אני, וזהו החילוק בתוס', שבשאר קרבנות אף שכופין אותו, מ"מ צריך לומר רוצה אני, וזה לא נקרא בע"כ משא"כ בחטאת לא כתיב לרצונו, ואפשר להקריב אותו בע"כ ממש.

והביאור בזה כידוע דכל שאומר 'רוצה אני' לא נחשב בע"כ, וכמ"ש הרמב"ם (גירושין ב כ) לבאר דין כפיה בגירושין, שכל שכפו אותו ע"פ דין כשר, אך אם כפו אותו שלא כדינו הגט פסול, וביאר החילוק וז"ל "שאין אומרים אנוס, אלא למי שנלחץ ונדרק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרע. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו. וא"כ זה באמת

ביכורי

דף מא:

החכמה

ערה

לרצונו, ואילו בחטאת כופין אותו להקריב, גם במצב שעדיין "לא תשש יצרו" והקרבתו עדיין בע"כ.

ובזה מתיישרים דברי התוס', דאכן בדר"כ אין ממשכנין על החטאות, אולם יש מקרים שכן, וכגון שלא רוצה להביא כלל, ובמצב זה קרב בע"כ ממש, לעומת שאר קרבנות שצריך להיות לרצונו.

קכח. ועדיין צריך ליישב קו' א', וכמ"ש כתב המהרש"א בתירוץ, שהרי הוא סברא הפוכה שמכריחים אותו, ואין הוא בעלים על הדבר, וצ"ל בזה, ע"פ מה שביאר התוס' הרא"ש [נתבאר לעיל אות פד] דפירכא דבע"כ היינו שכיון שמצינו קולא זו של בע"כ דין הוא שנקל גבי שליחות, ואינו סברא של בעלות כלל, וה"נ גבי חטאת, בוודאי הוא קולא שקרב בע"כ, ולכן אנו מקילים גם לגבי שליחות [נדחינו שהתורה מחזרת אחר הקרבה זו, וכל מה דאפשר נקל

בו, אם מצד בע"כ אם מצד שליחות]. והמהרש"א למד כמו האחרונים [מקנה, פנ"י, אבני נזר] שאכן לומדים שהוא סברא מצד 'בעלותו' על הדבר לשלוח שליח, אך כאמור בתוס' רא"ש מבואר שהוא ענין קולא, וזה שייך גם פה.

קכט. והנה אנו רואים שעל אותו מקרה בדיוק, כפיה בקרבנות, יש מהאחרונים שמחשיבים זאת בע"כ ויש שמחשיבים זאת לרצונו, וזה באמת משהו באמצע, דמצד אחד כופין אותו, ומצד שני עד שיאמר רוצה אני. ואכן הביאור בזה לשיטתם, שהמהרש"א פ"י בע"כ שהוא ענין שליטה ובעלות על הדבר, ולכן אף אם צריך לומר 'רוצה אני' מ"מ אינו שולט על הדבר, דאין באפשרותו להתנגד ולא להביא קרבן, דאנו נכפה אותו עד שיאמר רוצה אני. אך לגירסתנו בתוס', וכהבנת החת"ס, אנו מחפשים את הקולא שזה קרב נגד רצונו, וכל שאומר רוצה אני לא חשיב בע"כ.

רוב מעשיהן ע"י שליח

רוב מעשיהן ע"י שליח - שלוחא דרחמנא

קל. רוב מעשיהן ע"י שליח, פ"י רש"י "כל עבודת הקרבנות, ע"י כהנים שהם שלוחים". דהיות ושאר עבודות הקרבן, בהכרח נעשים ע"י שליח, דישראל לא כשר בהם, לכך הקילה התורה גם גבי שחיטה שיש בו דין שליחות, משא"כ בגירושין ותרומה.

והקשה העצמו", דהא איבעיא הוא בנדרים (לה:) אי כהנים שליחא דרחמנא או שלוחי דידן, ונפק"מ למודר הנאה מכהן, אם יכול הכהן להקריב עבורו, ובקידושין (כג:) מסיק דשלוחא דרחמנא, וא"כ אינו שליחות רגילה, ומהו דאמרינן דרוב מעשיהם ע"י שליח. ותירץ דכוונת הגמ' דרוב מעשיהן לא נעשים ע"י הבעלים בעצמו, ולכך הקלנו ע"י שליח.

מה להנך שכן ישנן במחשבה

מחשבה פיגול בקדשים

קלא. מה להנך שכן ישנן במחשבה. פי' רש"י "קדשים נמי איתנהו במחשבה (וכן נמי פסול קדשים ופיגול ע"י מחשבה הם באים), גמר בלבו לומר שור זה עולה, הרי הוא עולה, כדתני' בשבועות בפ"ג מוצא שפתיך, אין לי אלא שהוציא בשפתיו, גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב עולות". רש"י פי' שתי דוגמאות ששייך מחשבה בקדשים, א. מחשבת פיגול לפסול הקדשים במחשבה לאוכלו או לזרוק הדם חוץ למקומו וזמנו. ב. שהקדש חל במחשבה, כדכתיב כל נדיב לב עולות, וכן פי' התוס'.

והקשה העצמו"י דמחשבת פיגול הוא בדיוק להיפך, דאינו מביאה הקדש אלא פוסלת הקדש, ומאי ראייה שאפשר לעשות קדושת קרבן בשחיטה ע"י שליח. ותי' דאכן אין זה כוונת רש"י, אלא בא להביא כל הדינים השייכים בו מחשבה, ועיקר הפירכא ממה שאפשר לגמור בליבו ה"ז עולה [ואמרו בביהמ"ד שכך אכן משמעות דברי רש"י 'וכן נמי פסול קדשים' וכו' שאינו המחשבה האמורה, אלא וכן נמי יש דין כזה]. ובאמת המהרש"ל מוחק כלל לחלק זה ברש"י.

מחשבה בהקדש - שליחות בשחיטה

קלב. אך גם מ"ש רש"י ותוס' דהוא מחשבה להקדיש, צ"ב דאינו דומה לשליחות, דהשליחות הוא

בשחיטה, והמחשבה הוא בתחילת ההקדש. וצ"ל דלא איכפ"ל שיהיה בדיוק אותו דבר, אלא כעין מה שבארנו בשם התוס' רא"ש בפירכת הגמ' דבע"כ, דמצינו קולא בהקדש להועיל במחשבה, וה"ה ע"י שליחות.

שוב מצאתי שעמד בזה החת"ס (שו"ת אבן העזר חלק ב סי' ט) ומשום כך כתב לבאר בדרך אחרת מרש"י ותוס', שבדין שחיטה לשמה סגי במחשבה, משא"כ בגירושין צריך לומר בפיו שעושה לשמה, וא"כ הפירכא היא משחיטה גופה. ובמנחת ברוך (סי' ב ענף ב) תירץ כמ"ש דהוא קולא שהקילו בקדשים להועיל במחשבה, וה"ה בשליחות.

גמר בליבו להקדיש בפיו

קלג. בא"ד "גמר בליבו לומר שור זה עולה". נחלקו האחרונים, באופן שגמר בליבו להוציא בשפתיו לומר שהרי זה עולה, אם ג"כ הוי עולה, דעת הטורי אבן (חגיגה י. באבני שוהם שם) דאין זה עולה, אלא רק כשגמר בליבו שהוא עולה, בלי לרצות להוציא בשפתיו. אולם באפיקי ים (חלק א סי' כד אות י) כתב שאמר לו הגדול ממניסק שברש"י כאן מבואר להדיא לא כך, שכתב "גמר בליבו לומר שור זה עולה" הרי גם באופן זה הוי הקדש.

גדר שליחות

חקירת האחרונים בגדר שליחות

קלה. כידוע חקרו האחרונים, מהו גדר שליחות, אם הוא 'מסירות כח' או 'התייחסות המעשה', ונבאר את שני הצדדים, מסירות כח - ענינו, שהמשלח בכוחו לעשות פעולות מסוימות, וכגון להקדיש למכור לגרש וכו', ויכול למסור את כוחו לאדם נוסף, וממילא כשהשליח פועל ועושה, הרי הוא מחמת כוחו של המשלח שנמצא אצלו, ולכן עולה הדבר למשלח [והוספנו להגדיר, שהמשלח מסר לשליח את המפתח המתאים, והיות שהפתיחה נעשית במפתח של המשלח, עולה לו הדבר כאילו הוא פתח].

הצד השני הוא 'התייחסות המעשה' - הכוונה שאין פה שום מסירת כח, אלא מעשה השליח מיוחס למשלח כאילו הוא עשה זאת, ועשיית השליח הרי היא כידא אריכתא של המשלח [ובמשל הנ"ל, השליח פותח עם המפתח שלו, אך יד השליח משוייכת למשלח, וכאילו המשלח פתח עם יד אלחוטית].

קלה. וידוע ביאורו של האו"ש (גירושין ב טו) שתלה בזה את מחלוקת הרמב"ם והטור בנשתטה המשלח, דהדין הוא שאין השליח יכול לגרש, אך לרמב"ם הוא מדרבנן, ומדאורייתא הגירושין כשרים, ולטור מדאורייתא אינו יכול לגרש. וביאר האו"ש, דהרמב"ם למד כצד הראשון, שהוא מסירות כח, א"כ השליח פועל עם הכח שנמסר בידו, והלא השליח בר דעת,

ומדוע לא יוכל לגרש. ואילו הטור סובר שהוא התייחסות המעשה, והפעולה מתייחסת למשלח כאילו הוא עושה זאת, וכיון שהמשלח לאו בר דעת לא הוי גירושין [לעיל בפרק האשה נקנית אות תקצח, נתבאר כן מהתפארת ירושלים בגיטין פרק ד משנה א, בשם הגר"ש אייגר, שבזה גם נחלקו רש"י והריטב"א, אם כשהשליח מקדש מכספו שלו, צריך להגיע לחידוש עבד כנעני, יעוי"ש].

הגרש"ש - שהתחדש ב' גדרים בשליחות

קלו. והנה בשערי יושר (שער ז פרק ז ד"ה אבל נלענ"ד - עמוד רכא) האריך לבאר [וכע"ז כתב הגר"ד בברכ"ש סי' יט בשם ר' איצלה מפונבין, לבאר החילוק בין שליחות הולכה לשליחות קבלה] שלא כל המקומות שווים, ויש שצריך לסברא של מסירות כח, ויש שצריך לסברא של התייחסות המעשה, שמסירות כח שייך בדברים כגון 'חלות' וקנינים שצריך איזה כח לפעול הדבר, ואפשר להבין שהמשלח מסר כוחו לשליח, אך יש דברים שאין ענינים ל'כח הבעלים', כגון שחיטת הפסח, כיסוי הדם, מילת בנו, שליח לדב"ע, וכדו', שהמעשה נעשה גם לא בכח של הבעלים, אלא שאם הבעלים רוצה שייחשב כאילו הוא עשה זאת צריך להגיע לשליחות, ובזה מוכרחים אנו לומר שהוא מצד 'התייחסות המעשה' שנחשב כאילו המשלח עשה זאת.

מכמה סוגיות, וע"כ כתב לבאר (ד"ה ולכן נלענ"ד - עמוד רכג) דבאמת שני הגדרות אלו באו ממקום אחד, דשליחות ענינו - שלוחו של אדם כמותו, וזה השורש בצד של התייחסות המעשה, שאינו סתם דין לייחס מעשהו למשלח, אלא הוא כתוצאה ממה שהוא 'כמותו' שהשליח חלק אחד עם המשלח, ולכן מעשהו מתייחס אליו.

וזהו השורש גם של 'מסירות כח' שאינו כפשוטו, שיכול למסור כוחו לאדם אחר, והוא פועל מכוחו, אלא שכיון שהוא 'כמותו', לכך כוחו יכול לעבור לשליח, וכמו יד ימין שעבירה כוחה ליד שמאל, והשליח שהוא 'כמותו' פועל עם כח המשלח.

קלח. וכן מבואר גם בקה"י (ב"מ סי' כג אות ב), ויישב בזה, דאם מסירות כח הוא כפשוטו, מ"ש נשתטה המשלח ממת, וגם במת ימשיך השליח לפעול עם הכח שנמסר לידו, אלא ודאי שאינו סתם מסירות כח, וכל יסודו בא מחמת שהוא 'כמותו' ממילא כוחו נמסר לידו, וכל שמת המשלח לא שייך שיהיה 'כמותו'.

ומעתה סוגיין מבוארת בפשיטות, דאפשר ללמוד שליחות בגירושין וקדשים מהדדי, שאף שבהכרח הם שני ענינים, מ"מ יסודם אחד, שהוא להיות שלוחו כמותו.

לעומת זאת דברים שיש בהם 'חלות' וקנינים, לא סגי בהתייחסות המעשה, דאין כאן שום מעשה, דכשאדם זר עושה פעולת גירושין עבור אשת חברו, לאו כלום היא, ואיזה מעשה אפשר לייחס אליו [דהלא דין שליחות הוא ביחס לעשיה, שמעשה שעושה, נחשב כאילו המשלח עושה, אך לא עושה כלום, והרי זה דומה דלאדם שמגרש בלי שהוא שליח, שפשוט שאף אם המשלח רוצה אין מה לייחס אליו, כי לא עשה כלום], ופה בהכרח צריך לומר שהמשלח מסר לו את כוחו להחיל ולקנות, ולכן הדבר מתייחס למשלח.

שני הגדרים יצאו משורש אחד של שלוחו 'כמותו'

קלז. והנה בסוגיין הגמ' שואלת למה א"א ללמוד דין שליחות קדשים וגירושין אחד מהשני, ולכאור' יש לומר בפשיטות, כיון שהם שני סוגי שליחויות, שבגירושין בהכרח הוא מסירות כח, כמו שביאר הגרש"ש, ואילו בשחיטת פסח אין פה שום ענין של 'חלות' שימסור לו כוחו בזה, אלא בהכרח כמו שאמר הגרש"ש הוא שמעשהו מתייחס כאילו עשה זאת המשלח, ונמצא שהם שני ענינים שונים, ומהיכי תיתי שניתן ללומדם אחד מהשני.

והשערי יושר שם בעצמו כבר עמד ע"ז שדחוק לומר שהתחדש פה שני עניני שליחות נפרדים, ועוד הקשה

שליח עושה שליח בתרומה

אי שליחות בתרומה חשיב מילי

קלט. בשיטה לא נודע למי הקשה, איך ס"ד ללמוד שליחות בגירושין מתרומה וקדשים, הרי בגירושין גם התרבה שליח עושה שליח, וזה לא נדע מתרומה וקדשים [ובמהר"י בירב תי' דאה"נ וקר' הגמ' דלא איצטריך לכתוב תרי ושלחה בגירושין, אלא סגי בחד]. ותירץ דכוונת הגמ' שאת הריבוי לשליח עושה שליח, אפשר לכתוב גם בפרשת תרומה וקדשים.

וכתב השיטה, דא"כ מוכח דאף בתרומה וקדשים שליח עושה שליח [דאל"כ התורה מוכרחת לכתוב זאת דווקא בגירושין], והקשה מדוע לא הוי מילי, שאינו מוסר להם מאומה, ומילי לא מימסרי לשליח. ותירץ "יש לומר, דבתרומה ופסח כיון דמצוה היא, והאי

שליח נמי שייך בתרומה דנפשיה, וכן בפסח דאיהו נמי חייב בפסח, לא קרינן להו מילי גביה". ודבריו צריכים ביאור, מאי איכפ"ל שהוא מצוה סו"ס הוי מילי. כי

קמ. ובארנו בזה בסייעתא דשמיא, דהלא כל אחד מישראל ערב לחבירו על קיום המצוות, וכשצטוו על מצות קרבן פסח, אזי כל אחד נצטוו על עצמו, וגם על חבירו שיקיים, וכשחבירו לא מקיים, אזי יש מצוות שהוא יכול לקיים בשבילו, אך רוב המצוות אין יכול לקיים עבורו, דכל אחד צריך לקיים מצוותו, אלא הוא צריך לדאוג שחבירו יקיים, וכן הוא בקרבן פסח, לא יעזור שהוא יקריב עבורו, אלא צריך לדאוג שחבירו יקריב, רק בדרך כלל אין צריך לדאוג לחבירו, כי חבירו מקריב בעצמו.



כז. עוד תירץ שם השיטה, וז"ל ולא הוי מילי דלא ממסרין לשליח, וטעמא דמילתא דאילו גבי גט כיון דליתיה לגט בעולם הוי להו מילי, ולהכי אינן רשאין לצוות לאחרים לכתבו, אבל תרומה, דדגן איתיה בעולם ושליח תיקוני הוא דמתקן ליה, בהא לא אמרינן מילי לא ממסרין לשליח, וכן בפסח דאיתיה לפסח בעולם. והא דכתבינן לעיל דשליח לקבלה מדעת עצמו אינו עושה שליח, אע"ג דאיתיה לגט בעולם, התם ודאי איכא למיתלי מילתא בקפדה, דע"י שליח זה היא רוצה להתגרש ולא ע"י קבלת דבר אחר, ממורי נר"ו עכ"ל.

מסתבר שכוונתו, שכבר נתבאר שענין שליחות מישך שייכא למעשה שבא לעשות, ואין זה סתם איש תחת איש, ולכן במילי שעדיין לא הביא לו כלום, אנו אומרים שהשייכות שלו זה רק בזמן העשייה ולא מקודם, ולכן אינו יכול לשלוח שליח, וכסברת האמרי משה, וסובר השיטה שאנו מרחיבים את זה, וכל שהדבר בעולם, אף שלא הביא לו כלום, נחשב שמינה אותו שליח על מעשה זה.

וצ"ב מה הוקשה לו משליח האשה לקבל גיטה, שאף שהגט בעולם, אינו שייך לה, ולגבי קנינים מחשיבים דבר כזה כלא בא לעולם, היינו העושה חלות קנין בחפץ שעדיין לא קנהו, שיחול אחר שיקנהו.

ומעתה זה הכל באדם רגיל, אך כשממנה אותו שליח לשחוט עבורו, הרי הוא מחוייב מדין ערבות לשחוט, כי חבירו הלא לא מקריב, כיון ששלחו לכך, נמצא שהשליח מחוייב ומצווה לשחוט עבור חבירו מדין ערבות, וכיון שכך פשוט שיכול לשלוח שליח, בדיק כמו הבעלים ששולח שליח נומ"מ צריך לחידוש דשליח עושה שליח, דמהיכי תיתי שיכול לפעול ולמנות על רשות חבירו].

ואפשר גם להוסיף הסבר בדבר, דיסוד 'מילי' הלא נתבאר באמרי משה (סי' יח אות ד, ונתבאר לעיל), שאם לא קיבל לידיו משהו, אינו נעשה שליח אלא בשעת השליחות, ולכך אינו יכול למנות משהו אחר תחתיו, אך כאן שהוא מחוייב לדבר מדין ערבות, מעתה חשיב שליח, ויכול למנות שליח תחתיו.

קמא. והקשו בביהמ"ד דהלא קידושין נמי מצוה היא, כדאמרינן בגמ' מצוה בו יותר מבשלוחו, ויישבנו, דשמא סובר כדעת הראשונים שאינו מצוה אלא הכשר מצוה. עוד אפשר ל"ע"פ סברת הקדוש מרדוש, שכיון שלא יכול לעשות בע"כ חשיב מילי.

אך יש לדון בזה, דבשלמא קרבן פסח שייך ערבות, אך תרומה שהיא מצוה קיומית, בפשוטו לא שייך בזה ערבות, ואפש"ל, כיון שערב עליו שלא יאכל טבלים, והוא רוצה לאכול מהתבואה, ממילא מחוייב בהפרשה.

ריב"ש - בקדשים התחדש ששלוחו כמותו ממש

קמב. והזכרנו (בשיעור הנ"ל) את דברי שו"ת הריב"ש (סי' רכח) ששליח עושה שליח, אינו דין רק בגירושין, אלא הוא בכל התורה כולה, וביאר שם בשני אופנים. א. דהריבוי הוא פרט בהלכות שליחות, ואינו שייך לדבר מסויים, ולכן כל מקום שיש שליחות, יכול גם לשלוח אחר במקומו. ב. דבדרשה של ריב"ק 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' התחדש הגדרה בהלכות שליחות, כמו שריב"ק אומר 'מכאן ששלוחו של אדם כמותו', ששלוחו של אדם הוא ממש 'כמותו', שהתורה מחשיבה זאת כאילו הוא עצמו שוחט, ולכן פשוט שכמו הבעלים, גם השליח יכול לעשות שליח, שהרי הוא 'כמותו' [וכסברת האחרונים שהזכרנו באות קלז קלח] ודווקא בגירושין צריך דרשה מיוחדת לזה, דשם צורת הדרשה 'ושלחה ושלחה', ואין שם רמז שהוא 'כמותו' שאפשר שהוא סתם יפוי כח של השליח לעשות הפעולה.

והוסיף הריב"ש, שמצד קדשים לחוד, היה ניתן לחשוב שהגדרה זאת שייכת רק בקדשים, אך אחר שהתורה גילתה בגירושין ששליח עושה שליח, נראה שהוא מהטעם המבואר בקדשים, שזה הגדרת שליחות בכל מקום, ממילא פשוט ששליח עושה שליח הוא דין בכל התורה כולה.

ומעתה לדבריו, יש ליישב בפשיטות קו' השיטה מקדשים [מתרומה לכאור' נשאר קשה], דאח"כ יתכן שבקדשים

ביכורי

דף מא:

החכמה

רפא

באמת זה מילי, ושם שליח לא יעשה שליח [ונסברת האמרי משה, שעדיין אינו מוגדר שליח ו'כמותו'] אך מהגדרת שליחות בקדשים, אנו למדים שבדבר שאינו מילי פשוט ששליח עושה שליח.

קמג. ובשיעורי ר' אליהו ברוך, כתב דכן נראה גם דעת רבינו יונה בברכות (כד: בדפי הרי"ף) שכתב בהא

שאמרו, המתפלל וטעה סימן רע לו, ואם שליח ציבור הוא סימן רע לשולחיו מפני ששלוחו של אדם כמותו". וכתב רבינו יונה דלומדים זאת מדרשה של ריב"ק ושחטו אותו וגו'. ובפשוטו לא מובן מה בא לדמנו, אנו כבר יודעים שיש שליחות מהתורה. אלא מוכח שזהו יסודו של ריב"ק, שהוא 'כמותו' ממש, ולכך סימן רע לשולחיו.

דא"ר ינאי גם אתם מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית

שליחות תרומה - מאתם גם אתם

קמד. למסקנת הגמ' אין צריך ללמוד שליחות בתרומה מאתם גם אתם, מפני שאפשר ללומדו בצד השוה מגירושין וקדשים, ודרשה דגם אתם איצטריך למעוטי שליח עכו"ם, ומכאן לפינן בכל מקום שאין שליחות לנכרי, כדאיתא בב"מ (עח:).

ואה"נ שלא צריך את זה ללמד שליחות, אך אחרי שנכתב למעט שליח שאינו בן ברית, סוף סוף כתוב פה מפורש שיש שליחות, ובפועל זהו המקור לשליחות [אף שניתן ללומדו מצד השוה, ואיצטריך ללמד שאינו בן ברית]. כמבואר ברמב"ם (תרומות ד א) "עושה אדם שליח להפריש לו תרו"מ שנאמר כן תרימו גם אתם לרבות את השליח". שבפועל כתוב פה שיש שליחות.

שליחות גוי לגוי

קמה. מה אתם בני ברית אף שלוחם בני ברית. נחלקו האחרונים אם זה מיעוט כללי, שאין שליחות לגוי, או דווקא לישראל, שצריך להיות דומיא ד'אתם', ובבאר יצחק (סי' ג) הוכיח דגוי יכול להיות שליח לגוי, דנחלקו הראשונים אם קודם מתן תורה היה לכלל ישראל דין ב"נ, או ישראל, ויש להוכיח מקרא דק"פ, ושחטו אותו וכו' שהיה בזמן פסח מצרים, והיה שליחות בשחיטה, וא"כ אפשר להוכיח שיש להם דין ישראל. אלא מוכרח, שגוי לגוי יכול להיות שליח, וממילא אין הוכחה.

ועוד הוכיח ממה דאיתא במסכת כלה דאליעזר קידש את רבקה בשליחות יצחק [ונתבאר בשיעורים פר' שמיני] ואם דינם כבני נח, מוכרחים שיש שליחות גוי לגוי.

אינו בתורת

בגדר אינו בתורת

עבד בשליחות להולכה

קמז. ומבואר בגמ' דכל שאינו בתורת, מסברא אינו יכול להיות שליח בדבר, וכמו שפי' רש"י (בד"ה לפי שאינו). והגר"ד (ספר זכרון אש תמיד עמו' שנא) ור' אלחנן (קובץ הערות סי' ל אות ו) חקרו בגדר 'אינו בתורת' אם הוא חסרון במעשה או בשליחות, היינו דאפשר דמי שלא מצווה ולא בתורת הדבר, אין מעשהו חשיב מעשה, ועל כן גם אם נתמנה להיות שליח לבעלים, הרי הוא כאילו לא הפריש תרומה, אלא סתם שיחק בפירות. או דילמא שהחסרון בשליחות, שסברא הוא שלא נתנה תורה כח שליחות למי שאינו בתורת.

קמז. אין העבד נעשה שליח לקבל גט מיד בעלה וכו', נחלקו הראשונים אם דווקא שליח לקבלה, או גם שליח להולכה של הבעל, רש"י בגיטין (כג. ד"ה לקבל) כתב, דה"ה להולכה, ומה שאמרנו 'שליח לקבלה' כי כך נשאלה השאלה בביהמ"ד. אולם הרמב"ן (שם) כתב בשם הר"י מיגש, דדווקא שליח האשה, שע"י קבלתו האשה מתגרשת, נחשב שעושה כאן מעשה בגירושין ופסול משום 'אינו בתורת', משא"כ שליח להולכה, שהוא רק 'מוליך הגט מהבעל' לא איכפ"ל שאינו בתורת, ושפיר יכול להיות שליח.

תרומת עובד כוכבים

אם יש קנין לעכו"ם להפקיע, ומירוח עכו"ם

קמז. ורש"י פי' כל הסוגיא בתבואה שגדלה בשדה שברשות העכו"ם, והמחלוקת דרבנן ור"ש, הוא אם התבואה חייבת בתרו"מ, ודבר זה תלוי בשני נידונים הנידונים בגמ' גיטין (מז.). א. אם יש קנין לגוי להפקיע מידי תרו"מ, ולרבנן שסוברים שהוי תרומה, מוכרח שאין קנין לגוי להפקיע, דאל"כ לא יתכן בהם חיוב הפרשה. ב. דמירוח עכו"ם אינו פוטר, דאף שכתוב דגנך דדרשו מזה חז"ל דגנך ולא דיגנך

פלוג' דרבנן ור"ש

קמח. נחלקו רבנן ור"ש אם תרומת עכו"ם חשיב תרומה, לרבנן הוי תרומה, ולר"ש לא הוי תרומה, וזהו מדאורייתא, אך מדרבנן מודה ר"ש דהוי תרומה גזירה משום בעלי כיסין, כמבואר במנחות (סז.) וכדפי' רש"י שם, משום אנשים שחסים על רוב מעשרות שצריכים ליתן, ויקנו התבואה לעכו"ם שימרחן ובכך יפקיעהו ממעשר, ודווקא מחומש פטר ר"ש, אבל קרן הוא חייב [ובתוס' שם מבואר דאף מדמעת מדרבנן, יעוי"ש].

ביכורי

דף מא:

החכמה

רפג

עכו"ם, כתוב שם בפרשה שני פעמים דגנך, והוי מיעוט אחר מיעוט, ואינו אלא לרבות שדיגון עכו"ם מחייב בתרומה. [ובתוס' ביומא ס. ד"ה תרי וכו', הקשו בכל מיעוט אחר מיעוט שבא לרבות, שבאותו מידה אפשר לא לכתוב שום מיעוט, יעוי"ש מה שתירצו].

קנ. ולר"ש הסובר שלא הוי תרומה, פי' רש"י "דקסבר אין מירוח העובד כוכבים חיי בתרומה ויליף לה מדגנן ולא דיגון עובד כוכבים במנחות, ולדידה ליכא מיעוט אחר מיעוט דמצריך להו צריכי". ומשמעות דבריו דאפשר שמודה לרבנן דאין קנין לגוי להפקיע, והפירות מצד עצמם יכולים להתחייב, אך היות שחייב תרו"מ בא בשעת מירוח, ומירוח עכו"ם פוטר, להכי הם פטורים.

קנא. וגדר הפטור במירוח עכו"ם, הסתפקו בזה בתוס' בנדה (טו): ד"ה בהמתו) אם זה 'פטור', שתבואה זו פטורה, או שמא, אין זה פטור, רק לא נגמר למעשר, דלא חשיב מירוח. ולכאור' נפק"מ אם יכול אח"כ ישראל למרח ולחייב הפירות. אך התוס' שם כתבו הנפק"מ דאם זה פטור יכול לאכול מזה אף אכילת קבע, אך אם זה לא הגיע לחיוב, לא מותר אלא אכילת עראי.

קו' הראשונים מהפרשה ושיבולים,
ומירחו ישראל ברשות עכו"ם

קנב. והקשה הרשב"א, דאם הפטור לר"ש הוא מצד מירוח עכו"ם, אזי יתכן להפריש גם בלא מירוח,

כשהוא בשבלים, שבדיעבד הוי תרומה. כמו"כ יכול לעשות המירוח ע"י ישראל, ואז יהיה חייב בתרומה. וע"כ תירץ שר"ש פוטר כיון שכתוב בפרשת תרומה 'בני ישראל' וממעט את העכו"ם מהפרשה.

ובדעת רש"י צ"ל, דמה שהקשה מהקדימו בשבלים, י"ל כמ"ש הקה"י (סי' לח) דדין זה הוא רק בתרומה שבר הכי להגמר ולהתחייב, אך בתבואה שביד העכו"ם שאין המירוח מחייב, אזי גם בשבלים לא הוי תרומה.

מירוח ישראל בבעלות עכו"ם

קנג. ומה שהקשה שיכול למרח ע"י ישראל, כתב המהרי"ט אלגאזי בבכורות (פרק ד אות נא) דדבר זה תלוי בפלוג' הראשונים, ודעת רש"י בגיטין (מז. ד"ה דיגון) נראה שאין הדבר תלוי מי ממרח בפועל, אלא מי הבעלים על הפירות בשעת מירוח, וכל שהבעלים ישראל חייב בתרומה, אף אם מירחן נכרי, וכן להיפך אם הבעלים עכו"ם, אף שהמירוח בפועל ע"י ישראל פטור מתרו"מ, דז"ל רש"י שם "שאם מירחן עכו"ם והן שלו בשעת מירוח שהוא גמר מלאכתן למעשר", משמע שזה תלוי אם זה שלו בשעת מירוח או לא, וממילא לא קשה קו' הרשב"א דגם אם ימרחן ישראל עדיין יהיה פטור מתרו"מ.

האם בגלל שלא משכחנא חיוב אצל הגוי נחשב אינו בתורת

קנה. עוד הקשה בשיעורי ר' שמואל, דנראה שהוא רק בעיה טכנית, שאין התבואה חייבת בתרו"מ, אך לו יצויר שתהיה חייבת, הגוי יכול להפריש, וקשה לומר שהגוי 'לא בתורת' רק בגלל שאין לו תבואה החייבת בהפרשה.

ותי' דבהכרח צ"ל כנ"ל שרש"י לומד שמירוח עכו"ם פוטר, היינו שהוא בבעלות העכו"ם בשעת המירוח, ואם הבעלות שלו גורמת פטור לפירות, בהכרח שהגוי 'אינו בתורת הפרשה'.

קנה פירות מהישראל

קנה. עוד הקשו בביהמ"ד, דאפשר למצוא חיוב פירות בגוי באופן פשוט, כשקנה הגוי פירות טבל מהישראל, ומדוע צריכים ליכנס לענין זה אם יש קנין להפקיע, ואם יש מירוח. ותירצנו בזה, דא"כ בוודאי פטור מתרו"מ, משום 'זרעך ולא לקוח', ויתבאר להלן שבאמת כן הוא דעת התוס', ומה שתירצו מדוע אין פה פטור לקוח.

שיטת התוס' רי"ד בפירות שהתחייבו אצל ישראל

קנו. כתב התוס' רי"ד "הואיל ואיתיה בתרומה דנפשיה. נראה לי דוקא בדנפשיה שגדל בשדהו אבל אם קנה

טבל מישראל אינו רשאי לתורמו הוא אלא ישראל הקונה ממנו". התוס' רי"ד חידש חידוש עצום ולא ביאר לנו הטעם והמקור לכך, שכל המבואר במשנה כאן שגוי יכול לתרום תרומה, הוא רק מתבואה הגדלה אצלו, אך תבואה שגדלה והתחייבה אצל ישראל, אינו יכול לפוטרה ולתרום את תרומתה.

ולדבריו מיושב הקו' שהקשנו ברש"י, שגם לר"ש יכול להפריש בתבואה שקנה מישראל, אך לפי התוס' רי"ד לא קשיא, כיון שאז גם לרבנן אינו בר הפרשה. אלא שכאמור הדבר צריך תלמוד וביאור.

בביאור הס"ד של הגמ'

קנו. ולדברי התוס' רי"ד יישב בשיעורי ר' שמואל תימה עצומה בסוגיין, דפריך שגוי אינו בתורת, ומשני דהואיל ואיתיה בתרומה דנפשיה חשיב בתורת, וזה תימה עצומה, מאי קס"ד, הרי זה משנה מפורשת דעכו"ם וכותי יכולים לתרום.

ותי' ר' שמואל, דמעיקרא ס"ד דהיות ובתרומה זו שנשלח עליה שליח, היינו תרומה הגדלה ביד ישראל, אינו בתורת, שהרי כאמור שיטת התוס' רי"ד שאין הגוי יכול להפריש מה שנתחייב אצל ישראל, א"כ אינו בתורת הפרשה זו, ומשני דלא איכפ"ל, דסו"ס הרי הוא בתורת תרומה דנפשיה, משא"כ בעבד הנעשה שליח לגירושין, אינו בתורת כלל בשום מקום.

**תרומת גוי מדין הקדש, ואינו
כתרומה רגילה**

קנת. וקו' זו שהקשה הגר"ש מאי ס"ד דגמ', הקשה כבר בעצמות יוסף, ותי' שאמנם ידענו שעכו"ם יכול להפריש תרו"מ, אך כיון שאינו מחוייב בהפרשה, ס"ד דלא חשיב בתורת הפרשה, ולמסקנא אמרינן לא כך, אלא דגם זה שמפריש בפועל מחשיבו בתורת, ולכן צריך את הדרשה של אתם גם אתם למעטו משליחות בתרומה.

ודבריו צ"ב, מה איכפ"ל שאינו חייב להפריש, סו"ס הוא בר הפרשה אם רוצה בכך. וביאר בזה ר' נחום יסוד גדול (הביאו בשיעורי ר' אליהו ברוך) ע"פ מ"ש רש"י בגיטין (כג: ד"ה שתרמו) וז"ל "שתרמו את שלהן תרומתן תרומה. ואסורה לזרים דסבר אין קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל להפקיע מקדושת מעשר והקדש העובד כוכבים הקדש כדילפי' (חולין דף יג:) מאיש איש לרבות את העובדי כוכבי' שנודרים נדרים ונדבות כישראל. ומבואר ברש"י דתרומת העכו"ם תרומה מדין הקדשו, שכמו שיכול להקדיש אותו דבר יכול לתרום תרו"מ.

וביאור הדברים, שאכן רש"י כאן מפרש מדוע התבואה חייבת בתרו"מ, אך לא פירש כלל את המקור לכך שגוי יכול לתרום, שמא הוא רק בישראל, וזה מה שרש"י הוסיף שם, שכמו שמצינו שיכול להקדיש כך יכול לתרום.

ולומד ר' נחום, שהוא גדר תרומה שונה, שבישראל התרומה מגיעה מחמת החיוב, והישראל מפריש את מה שחייב, אך הגוי אינו מחוייב בהפרשה, אלא הוא תרומת רשות מדין הקדש וזה שתי עניני תרומה. והן אמנם אינו יכול סתם לומר על פירות מתוקנים שזה תרומה, שהוא תורם את התרומה הטמונה בתוך הפירות, אך סו"ס אין זה חיוב ואינו תורם את מה שמחוייב.

וכן הביא שם מפי' המשניות לרמב"ם (תרומות ג ט) וז"ל "אף על פי שאין הגוים חייבין במצות, אם קיימו מהם משהו מקבלים עליהן מקצת שכר. וזה מן הכללים אצלינו. והואיל ומקבלים עליהם שכר, מעשיהם בהם קיימים כמו שאתה רואה. והלכה כחכמים". הרי שאינו תרומה בגדר רגיל, אלא כיון שיכולים להקדיש, לכן יש כח במעשיהם ליחשב כתרומה.

קנט. ובזה מבוארים דברי הנצי"ב (במרומי שדה כאן) שדקדק ברש"י שכתב שהתרומה אסורה לזרים, משמע שהיא רק אסורה אך אין בזה חיוב מיתה, ובפשוטו מהיכי תיתי לומר כך, אך לדברי ר' נחום, באמת הוא סוג תרומה שונה, שתמיד תרומה הוא להפריש את המחוייב, וכאן אין פה חיוב, ולכן אין בזה חיוב מיתה.

ובזה ביאר הגר"נ את תירוץ העצמו"י, שנחשב אינו בתורת כיון שאינו מחוייב בהפרשה, שמחמת זה התרומה אכן היא תרומה אחרת, וקמ"ל, שסו"ס כיון ששייכים בתרומה, אזי כן צריך את המיעוט של אתם גם אתם.

קס. ולכא' זהו גם כוונת הריטב"א כמ"ש העצמו"י, שז"ל "סלקא דעתך אמינא עבד הוא דלאו בר היתרא כלל. כלומר דלא שייך בתורת גיטין כלל לא לכתחלה ולא בדיעבד אבל נכרי הא איתיה בתרומה דנפשיה בדיעבד". ובפשוטו אין לזה כ"כ הסבר, מאי איכפ"ל לכתחילה או בדיעבד, ואולי רימז לזה, שכיון שאינו מחוייב, אזי התרומה היא סוג שונה.

חקירת האתוון דאורייתא באיסור טבל ותרומה

קסא. והוספנו הסבר בדבריו, ע"פ החקירה הידועה של האתוון דאורייתא (כלל ב) באיסור טבל ותרומה, אם יסודו אותו איסור או שני איסורים שונים. ביאור הדברים, שמצינו בתורה שני איסורים דומים, טבל ותרומה, וזה נותן מקום לחשוב, שיסוד איסור טבל, מחמת התרומה שמעורבת בו, שכל עוד שלא הפרישו את התרומה, האיסור התפשט לכל הפירות, ואיסור זה הוא אף לכהנים, עד שיפרישו בפועל, ולפ"ז ההפרשה אינו עושה משהו חדש, אלא מברר את התרומה מתוך הפירות. או דילמא שהם שני ענינים שונים, בתחילה יש איסור טבל עד שיפרישו, וכשמפריש אינו מברר את התרומה מתוכו, אלא מפריש משהו חדש, ואז יש איסור בתרומה לזרים.

וא"כ נאמר כהצד הראשון, שהפרשת תרומה הוא בירור חלק התרומה מהפירות, יתכן שזה רק באופן שהוא

מחוייב בפועל בהפרשה, וכמו בישראל, אך גוי שמפריש תרומה למרות שלא מחוייב, אינו מברר את התרומה, שהרי אינו חייב כלל בהפרשה, ושם הוא הפרשה חדשה, כמו הצד השני של האתוון דאורייתא, ולכן באמת זה שני סוגי תרומה.

הביאור בשיטת התוס' רי"ד

קסב. ומעתה מבואר מאוד דברי התוס' רי"ד שחידש, שכל מה שגוי יכול לתרום, זה רק כתבואה שגדלה בשדהו אך תבואה שהתחייבה אצל ישראל אין בכוחו לתרום, ולהנ"ל הוא מבואר מאוד, שלא התחדש שיש לו כח לברר ולסלק את האיסור מהפירות המותרים, שזה רק ישראל יכול לעשות, וכל חלקו הוא להקדיש מדרשה דאיש איש שנודרים נדרים ונדבות כישראל, וזה לעשות איסור אך לא להתיר דברים, ולכן כתבואה שהתחייבה אצל ישראל, שההפרשה היא גדר שונה מתרומה של גוי, בזה הגוי לא יכול לעשות זאת.

קסג. עוד העירו בדברי התוס' רי"ד, שבאופן כזה בכלל פטור מהפרשה מדין לקוח, וכמ"ש לעיל ברש"י. ואפשר לומר שסובר כשיטת הרמב"ם (מעשר ב א) דפטור לקוח, הוא רק כשבשעת מירוח היה בדעתו למוכרו, אבל הגומר פירות ע"מ לאוכלן ונמלך למוכרן אין פטור לקוח, דכבר התחייב במעשר, וא"כ באופן זה מתבארים בפשיטות דברי התוס' רי"ד דלא נפטר משום לקוח, ויעויין בזה להלן בדברי התוס' מה שנתבאר עוד.

תוס' ד"ה העובד כוכבים וכו'

קו' התוס' דנחלקו במחלוקת
האמוראים אם יש קנין

בגיטין דיש קנין להפקיע, ולכך חולק
ומפרש כפי' התוס'.

ביאור המהר"ם דתליא זה בזה

קסו. והמהר"ם תירץ, דשני המחלוקות האלו תלויות אחת בשניה, דלר"ש דסבר מירוח עכו"ם פוטר, כתב רש"י דס"ל דאין מיעוט אחר מיעוט, דאיצטריך ליה לשום דרשה, ולא מפורש מה הדרשה, וכתב המהר"ם דהדרשה 'דגנך ולא עכו"ם' היינו חד דרשה לדיגון עכו"ם שהוא מירוח, וחד דרשה לעצם דגן עכו"ם שפטור, ומצד שיש קנין להפקיע נזוה אינו מוכרח דאפשר דממעט דיגון הקדש]. וממילא אם נחלקו במירוח עכו"ם אזי ממילא גם פליגי אם יש קנין או לא.

שיטת התוס', דמדובר בפירות
שהתחייבו אצל ישראל

קסז. ותירצו התוס', דאין הסוגיא מדברת כלל בפירות שגדלו בשדה העכו"ם, דבזה אכן תליא אם יש קנין או לא, אלא מדובר בתבואה שגדלה לכה"פ עד שליש אצל ישראל, והגוי קנה זאת קודם מירוח, ומירחה ישראל, ולכך חייבת בתרומה מדינא, דגם גדל אצל ישראל, וגם התמרח אצל ישראל. ובעצם זה מה שהתוס' רי"ד בא לשלול, דבאופן זה הגוי לא יכול להפריש מעשרות, אמנם התוס' העמיד הגמ' בדיוק באופן זה שהתחייב אצל ישראל, ובתנאי שאין פטור לקוח.

קסד. ובפרק השולח פליגי בה אמוראי וכו'. כאמור שיטת רש"י בסוגיא, דהנידון פה אם יש חיוב מעשרות בתבואה הגדלה בשדה נכרי. והקשו התוס', דבגמ' בגיטין (מז.) פליגי אמוראי אם יש קנין להפקיע מתרו"מ, ואם כרש"י שזהו המחלוקת של חכמים ור"ש, היה לגמ' לפרוך שם לימא כתנאי, דלא מסתבר שאמוראים יחלקו במחלוקת של התנאים.

ודברי התוס' תמוהים וכמו שהקשו האחרונים, דרש"י כתב להדיא דטעמא דר"ש דס"ל מירוח עכו"ם פוטר, דפליגי אם מירוח עכו"ם פוטר, ומסתמא כו"ע מודו דאין קנין, ומה הקשו התוס' דפליגי בפלוג' דאמוראי אם יש קנין או לא.

ביאור המהרש"א

קסה. ותירץ המהרש"א, דאה"נ אפשר דפליגי רק במירוח עכו"ם, אך אז יותר קשה על הגמ' בגיטין, שהייתה צריכה להקשות תיבותא על המ"ד יש קנין, דגם ר"ש וגם חכמים סוברים דאין קנין, וכוונת התוס' דלפי' רש"י קשה לכה"פ נימא כתנאי, אך אפשר דקשה אף יותר.

ואכן הריטב"א לומד ברש"י דפליגי במירוח, ולכו"ע אין קנין, והקשה שלדבריו הוי תיובתא על המ"ד

פטור לקוח

קסח. וכתבו התוס' דהוא דווקא כשלקחו הגוי קודם מירוח, דאחר מירוח פטור משום לקוח. דבגמ' ב"מ (פח:) מבואר להאי פטור לקוח, משום דכתיב זרעך ולא לקוח, ונחלקו בזה הראשונים (כמבואר בדרך אמונה מעשר ב ס"ק יב), דעת ר"ת דווקא בנלקח לאחר מירוח, אבל קודם מירוח חייב במעשרות, ודעת ר"ש וריב"ם להיפך, דכשנלקח קודם מירוח פטור, ואחר מירוח חייב. ודעת הרמב"ם כשיטת ר"ת דהנלקח קודם מירוח חייב ואחר מירוח פטור, ומ"מ גם אחר מירוח אם מירחן לאוכלן ונמלך למוכרן חייב, יעוי"ש. ודעת התוס' כאן כמ"ש מר"ת, דלקחו קודם מירוח, ולכן אין פטור לקוח.

שיטת התוס' במירוח ישראל ברשות הגוי

קסט ומבואר בתוס' דאם מירחן ישראל ברשות הנכרי, חשיב למירוח ישראל, ונראה ברור שדעתו כמ"ש בשם הרשב"א דאין זה תלוי בבעלות על הפירות בשעת מירוח, אלא מי עושה את המירוח בפועל, וכן דייק במהרי"ט אלגאזי בבכורות (שם).

קע. אמנם החזו"א (אבן העזר סי' קמח) התקשה בזה מאוד [ודוחק שם גם דאף דעת הרשב"א לא כן] ולדעתו הכל תלוי בבעלות על הפירות בשעת מירוח, וכמ"ש לבאר ברש"י. וע"כ ביאר את

התוס' שאכן גדל אצל ישראל, ומכרן לגוי אחר שהביא שלישי, ומכרן הגוי לישראל [לאו דווקא היהודי הראשון] ומירחן, ושוב מכר לאותו גוי בחזרה, ובאופן זה אין פטור לקוח כמבואר בתוס' בב"מ (פח: ד"ה תבואת וכו') ולכאור' סברתו, דאף שהוא לקוח, הוא גם זרעך, דגדל אצלו מקודם, ולכן חייב בתרו"מ.

קעא. העולה בידנו, שפשטות דברי התוס' יש כאן שני שלבים, שבתחילה גדל אצל ישראל, ואח"כ מכרן לגוי [אחר שלישי עד רגע לפני המירוח] והישראל מירחן ברשות הגוי. ואילו לחזו"א יש כאן ארבע שלבים, א. גדל עד שלישי ברשות ישראל. ב. מכרן לגוי וגדל קצת אצלו. ג. מכר זאת לישראל ונתמרח אצלו. ד. חזר אותו גוי וקנה זאת מהישראל.

בטעם דר"ש דפטור

קעב. והקשו התוס' דא"כ מ"ט דר"ש דפטור, הרי זה התחייב ברשות ישראל, ותירצו דבתרומה כתיב 'בני ישראל' למעט עכו"ם [וכמ"ש לעיל בשם הרשב"א בדעת ר"ש]. וכמו שדרשו שאין מעילה בקדשי עכו"ם דילפינן חטא חטא מתרומה דכתיב שם בני ישראל, והן אמנם שם זה רק מיעוט ממעילה אך זה כן קדוש, כדדרשינן איש איש שנודרים ונודבין כישראל, אך זה רק בהקדש, אך בתרומה ס"ל לר"ש דאין כלל מפריש תרו"מ.

הואיל ואמר מר אתם ולא אריסין וכו' אתם ולא התורם את שאינו שלו, אימא אתם ולא שלוחכם נמי, קמ"ל

ותי' רש"י בגיטין (נב). א. דהברייתא כותבת את הטעם של כל אלו, שכיון שא"א לתרום את שאינו שלו, לכך לא הוי תרומה, וכ"כ הריטב"א כאן. ב. דזו ואצ"ל זו קתני.

וחשבנו לומר, ע"פ מה שנתבאר בשיעורים בשם האו"ש בחקירת הירושלמי, אם יש דין בעלים בהפרשה, או שסגי בנתינת רשות, והוכיח שהבבלי סובר שיש דין בעלים, א"כ אפשר שזהו כוונת הברייתא, אתם ולא את שאינו שלו - שלא מספיק רשות, אלא צריך להיות שלו, או מדין שליחות. אמנם העירו שרש"י כאן כותב להדיא בתורם את שאינו שלו, היינו שלא מדעתו, ודלא כדבריננו.

קעג. לדעת ר"ש דגוי לא בתורת הפרשה, א"כ א"צ את הדרשה של אתם גם אתם למעט גוי בשליחות תרומה, והקשתה הגמ' מאי עביד ליה, דלעצם שליחות ניתן ללמוד מצד השוה מגירושין וקדשים, ומשני דכיון דכתיב אתם דדרשו מזה אתם ולא שותפין אתם ולא אריסין וכו' הו"א שנדרוש גם אתם ולא שלוחכם, לכך איצטריך גם לרבות שליחות בתרומה.

ולא התורם את שאינו שלו

קעד. אתם ולא התורם את שאינו שלו. והתקשו הראשונים, אחר שמיצטנו אריסין ושותפין ואפטרפסין, שיש להם קצת אחיזה בתרומה, פשיטא שהתורם את שאינו שלו לא הוי תרומה.

דף מב.

הניחא לריב"ק אלא לרבי יונתן וכו'.

פרס, אולם לרבי יונתן אנו דורשים מ'כל קהל עדת ישראל' שכל ישראל יוצאין בפסח אחד, שאף שאין בו כזית לכל אחד מ'ישראל, שפיר דמי, דצריך להיות מנוי עליו להירצות בהזאת דמיו, אך אינו בא בשביל האכילה, והקשתה הגמ' דלדבריו אין מקור לדין שליחות, ושליחות בקדשים מנא ליה.

קעה. כאמור לעיל, המילים 'כל קהל עדת ישראל' מיותרים, ודורש מזה ריב"ק דקמ"ל דין שליחות, דנחשב שכל ישראל שוחטין משום שלוחו של אדם כמותו, ולדעתו, וכן ההלכה, קרבן פסח בא בשביל מצות האכילה שבו, ולכן אין שוחטין על הקטן זקן וחולה שאינם יכולים לאכול כזית בכדי אכילת

הפסח נשחט בשלש כיתות

קעז. והקשו התוס' רא"ש והריטב"א, דשנינו בפסחים (סד.) שהפסח נשחט בשלוש כיתות, כנגד קהל עדה וישראל, אלמא דהביאו הרבה פסחים, ותי' דאכן לכתחילה צריך להביא שיהיה לו מתוכו אכילה, אך בדיעבד כשר גם בקרבן אחד. עוד תירץ התוס' הרא"ש "אי נמי ה"מ בשחיטת פסחים הרבה". קצת משמע שאין אף מצוה לכתחילה להביא לבד שיהיה לו כדי אכילה, וזה קשה מאוד, שלהדיא אמרו בגמ' (פסחים פח:) שגם לרבי יונתן יש מצות אכילה, ואולי המצוה היא בקרבן שייאכל, אך אין מצוה עליו להביא קרבן לבד כדי לאכול ממנו כזית.

ביאור הלימוד לר' יונתן 'מיניה'

קעז. ומשני, 'מיניה', שהן אמנם הפסוק בא ללמדנו שכולם יוצאים בקרבן אחד, אך האמת שלומדים פה גם שליחות, ופי' רש"י "דמ"מ אחד מהן שוחטו בשליחותם". נראה הכוונה, שרש"י לשיטתו לעיל, דיש דין שחיטה בבעלים, וממילא אם כולם יוצאים בקרבן בלי ששחטו בפועל, מוכרחים לדין שליחות.

ולנהני ראשונים הסוברים שאין דין שחיטה בבעלים, וכמ"ש הפנ"י והאו"ש בסוגיא לעיל, צריך לפרש הלימוד ממשמעות דקרא, שסו"ס התורה מחשיבה זאת כאילו שחטו בעצמם, דכתיב 'ושחטו', ושמעינן מיניה שליחות.

קעז. ונראה שכל קו' הגמ' מכוונת להמשך, שמא דווקא באית ליה שותפות, דעצם הקו' מגליה לרבי יונתן לא קשה כ"כ דפשוט שהוא מיניה, וכמו שבארנו.

בעדיפות של שליחות כשיש לו שותפות בגוויה

קעט. ודילמא שאני התם דאית ליה שותפות בגוויהו. בהא דעדיפא שליחות באית ליה שותפות בגוויהו, בארנו בסייעתא דשמיא בג' אופנים. א. בשו"ת מהרי"ק (סי' נב) כתב דהוא מדין מיגו, וכמו שמצינו בעני הזוכה פאה לחבירו שמיגו דזכי לנפשיה זכי לאחרינא, ואף כאן הוא מדין מיגו, מתוך שיכול לעשות עבור עצמו, יכול להשתלח שליחות עבור חבירו. ולהלן בסוגיא דחלוקת הארץ, נראה בראשונים ששותפות בגוויה שייך גם באופן שאין מיגו, להלן (אות רכג)

קפ. ב. ר' נחום (ספר זכרון אהל חייא עמוד תקמב) ביאר, שבכל שליחות המעשה מתייחס למשלח, אך צריך להגיע גם לחידוש נוסף, שמעשה השליח נחשב ל'מעשה' שמהיכי תיתי יכול אדם שאינו בעלים לעשות מעשה שיש בו חלות עבור השני, וא"כ קודם אמרינן שנחשב ל'מעשה' ושוב יש חידוש שמייחסים זאת למשלח, ואילו באית ליה שותפות בגוויה, המעשה נחשב למעשה בזכות עצמו, ואי"צ אלא לחידוש שמייחסים זאת למשלח, וא"א ללמוד ממנו למקום שצריך את שתי החידושים.

קפא. ולכאו' יש נפק"מ בין ב' אלו הביאורים, אם צריך בפועל לעשות זאת גם עבור עצמו, או שסגי באפשרות לעשות זאת עבורו. שלמהרי"ק עצם זה שיכול לעשות, נותן לו דין 'מיגו', ולכן גם אם בפועל השוחט יתחרט ואינו רוצה להיות מנוי על הקרבן, יש לו כח מיגו, שיכול לא להתחרט. משא"כ לסברת ר' נחום, עד כמה שבפועל לא עושה זאת עבור עצמו, צריך להגיע לחידוש הנוסף שמעשהו נחשב 'מעשה', והרי הוא כאילו אין לו שותפות בגוויה.

קפב. ג. עוד יש לבאר דחיית הגמ', דבמקום שיכול לעשות זאת בעצמו, לא חדשה התורה דין שליחות, אלא דווקא בשחיטת פסח, שמטרת השליחות כדי שיוכל לצאת בעצמו, דרצון התורה שיביאו בחבורה, ואם אין דין שליחות שחיטתו פסולה, כיון שחצי מהקרבן לא שלו [ובפרט לדעת רש"י והראשונים שיש דין שחיטה בבעלים], נמצא שאין לו אפשרות לצאת יד"ח אלא כשהוא שליח של השני, ובמקום כזה יש שליחות, כלומר, שכל שליחות התחדש עבור עצמו, שיוכל לצאת יד"ח, ולא עבור המשלח.

מדוע קיחה לכל המשפחה לא מועיל מדין זכין

קפג. אלא מהכא ויקחו להם איש וכו'. פ"י רש"י "אחד לוקח לכל המשפחה". דלדעת רבי יונתן אכן לא ניתן ללמוד זאת משחיטת פסח לחודיה, כי אפשר דזה דווקא באית ליה שותפות,

אלא אנו לומדים זאת מלקיחת הפסח, דגילתה התורה שאחד לוקח עבור כל בני ביתו, והוא מדין שליחות, ומכח שני דרשות אלו, אמרינן דחד להיכא שאין לו שותפות בגוויה.

ויש פה תימה גדולה מאוד מאוד. דזה זכיה רגילה לאחרים, ואולי זה מדין זכין, ולא מדין שליחות. ולעיל בשחיטת פסחים התקשו הראשונים שמא הוא מדין זכין, ונתבאר בשיעורים לעיל, וכאן אף אחד לא מעיר כלום, אתמהה.

אור זרוע - דאינו יכול להפריש מדין זכין

קפד. ובאמת באור זרוע דיני פסח סי' רכד הביא מהירושלמי בסוגיין, שמקרא דושחטו אותו ליכא להוכיח שליחות, דאדם שוחט פסחו של חברו שלא מדעתו [ס"ל לירושלמי, דאין צריך שחיטה בבעלים] ושליחות בקדשים לומדים מויקחו להם איש, דא"א להפריש פסחו של חברו שלא מדעת, וביאר שם האו"ז, דההפרשה, היינו ההקדש, וזה רק מדין שליחות, דאין אדם אוסר דבר של חברו, ולפ"ז אכן לא לומדים מעצם המקח, אלא מההפרשה וההקדשה.

וה"ל האו"ז "והכי אמרי' בירושלמי בפ"ב דקידושין אמר ר' זעירא א"ר אלעזר אדם שוחט פסחו של חברו שלא מדעתו ואינו מפריש שלא מדעתו. אפי' לשמואל דאמר חטה אחת פוטרת את הכרי אפ"ה יש לחלק היטב בין שחיטת הפסח להפרשת תרומה דאין

צריך כל אחד לימנות בעצמו

קפה. ונראה ליישב, שלעיל הבאנו את הפנ"י שדעתו שאין דין שחיטה בבעלים, ומ"מ בקרבן פסח כתב שם שאכן צריך שחיטה בבעלים, כיון שהתורה אמרה 'ושחטו אותו' וגו', זה גילוי שכל אחד צריך לשחוט, וה"ה כאן התורה אומרת 'ויקחו להם איש שה לבית אבות' וגו', הכוונה, שכל אחד צריך לקחת, ומה זה הקיחה, הוא המינוי על הקרבן, ויכול לעשות בעצמו, או ע"י שלוחו שהוא כמותו, כדכתיב להדיא בקרא 'ויקחו להם איש שה לבית אבות' שאיש לוקח עבור כולם, אך הוא בשליחות, והקיחה היינו המינוי מתייחס לכל אחד ואחד, ובהכרח חייבים לדין שליחות, דזכין אין הפירוש שהוא עשה זאת, אלא עשו בשבילו, כמבואר להלן בסוגיא דזכין.

המינוי הוא בעלותו על הקרבן פסח

קפט. ומה זה המינוי, הוא שיהיה לו בעלות בקרבן פסח, כמו שנבאר תיכף, ויכול לעשות זאת בשני דרכים, א. שיש לו כבר בהמה של חולין, אך זה לא נקרא שיש לו קרבן פסח, אלא בשעת ההקדש, וע"י ההקדש בפועל מקיים את המינוי בקרבן. ב. שיש כבר קרבן פסח, והוא מצטרף אליו ע"י קנין, וזהו ה'ויקחו להם איש' וגו', וכל אחד צריך לימנות על הקרבן, זה מדיני קרבן פסח, או בעצמו או ע"י שליח.

ויסוד זה שצריך להיות שלו לקרבן פסח, ולא סתם מינוי גרידא, מבואר בגרי"ז (הלכות קרבן פסח ד"ה

אדם אוסר את שאינו שלו שלא מדעת בעלים הלכך אינו תורם ואינו מפריש פסחו של חבירו שלא מדעתו שאין בידו להוציא ממון חבירו מרשותו שלא מדעתו אבל היכא שכבר הופרש לשם פסח מצי למישחט שלא מדעתו שאינו מפיקע ממוניה בכך אלא זכות הוא לו ושפיר דמי"

קו' התוס' הרא"ש דבשעת הקנין**הוא חולין**

קפו. אולם ברש"י עוד איכשהו ניתן לדחוק, אבל בתוס' רא"ש מפורש שהוא על חלק הקנין, שהקשה, מה הראיה מאחד הזוכה עבור המשפחה לשליחות בקדשים, הרי בשעת הקנין העז חולין, ורק אח"כ מקדישים זאת, וא"כ זה שליחות בחולין. ותי'. א. שהפסוק מדבר גם כשנמנה וקנה חלק בבבהמה הקדושה לקרבן פסח. ב. שלחולין לא צריך קרא לשליחות, ובהכרח שהפסוק בא ללמדנו שליחות בקדשים. עכ"פ מבואר בדבריו, שהוא על החלק של הקנין של הקרבן, ולא של ההקדש, וקשה דמנלן שהוא שליחות ולא זכיה.

קפו. אלא דלהתוס' רא"ש לא קשה, שהוא סובר שזכיה מטעם שליחות וכמבואר כאן דעתו בסוגיין, ואף רש"י בפשוטו סובר דזכיה מטעם שליחות, וכמו שנבאר להלן בסוגיא דזכין, ושפיר מביאים ראיה מעצם המקח, אך לראשונים שסוברים זכיה שלא מדין שליחות, ופשטות הסוגיא מתפרשת כרש"י מעצם המקח, קשה כנ"ל שמא הוא מדין זכיה.

ביכורי

דף מב.

החכמה

רצג

זבחים. ובכתבים עמ"ס זבחים דף נו: שדקדק מש"כ רש"י בזבחים שם "שנמנו בדמי לקיחתו", וביאר שיש דין בעלות ממונית על הקרבן, והביא ראיה מהמכילתא שלומדים מויקחו להם משיכה בבהמה דקה הרי שהוא ע"י קנין. וראיתי בלהורות נתן (חלק א סי' כד) שהביא מפסקי תוס' קידושין פ"ב אות פ' שכתב "זכיא וקנינא בעי בהמנאת הפסח ולא סגי בדיבור בעלמא", משא"כ בשאר קרבנות, שאין דין בעלות ממונית, אלא בעלות על הכפרה, וכמו שהוכיח שם הגר"ז מהמבואר בב"ק (יג:) שתודה שהזיקה אזי הניזק גובה אותו ואוכל מבשרה, ואעפ"כ הבעלים היינו המזיק, מתכפר, כי אין דין שיהיה שלו אלא שיוקרב עבורו, משא"כ בקרבן פסח, צריך שיהיה לו בעלות ממונית על הקרבן, וזהו דין מינוי, ואת המינוי כאמור כל אחד ואחד צריך לעשות [אולם יעויין בחזו"א או"ח סי' קכד, לדף פח. ד"ה שם בגמ', שחולק על זה, וסובר שאין זה ענין בעלות ממונית].

קצ. העולה בידינו, שלרבי יונתן ילפינן שליחות מקרא דויקחו להם איש, שעושה המינוי לכל המשפחה, לאו"ז מהירושלמי, הוא מהחלק של ההקדש וההפרשה, ופשטות הסוגיא כמבואר ברש"י ובתוס' הרא"ש הוא מעצם הקיחה, וההוכחה לשליחות, או משום שזכיה מטעם שליחות, וכמ"ש בתוס' הרא"ש, או שקנין דקרבן פסח צריך

שליחות, דבזה מקיים מצות מינוי על הקרבן, וגלתה התורה שצריך לעשות זאת בעצמו.

אור הגנוז - שה לבית אבות בשעת הקיחה

קצא. וראיתי בשיעורי ר' אליהו ברוך, שהביא מספר אור הגנוז [אחד מן הראשונים הנדפס מחדש] וז"ל "א"ת ומנא לן דמשום שליחות הוא, דלמא הכא בלא שליחות כלל מהני משום דזכין לאדם שלא בפניו, ונימא דזכיה לאו מדין שליחות היא כדמשמע בסמוך, י"ל דהכא ודאי לא מדין זכיה הוא מדכתיב שה לבית אבות, דמשמע דבשעת לקיחה בעינן שיהא לבית אבות, ואי מדין זכיה אינו לבית אבות משעת קיחה, דלכי שמע מצי למהדר ביה, אלא ודאי מדין שליחות הוא, והיינו דמשכחת לה שה לבית אבות משעת קיחה, דכיון שזה לוקח בשלחותו כבר קנו כולן, ואין אחד מהן יכול לחזור בו".

משמעות דבריו, דצריך להעמיד הכתוב באופן שיתכן שכבר משעת הקיחה, הוא שה לבית אבות, ומדין זכין אינו נגמר עד שיתרצו בזה כשישמעו, שכל עוד שיכולים לסרב ולמאן במקח, אינו לבית אבות. והדברים צ"ב, דוודאי נקרא שלו, אלא שיכול לחזור בו, וכן העיר שם ר' אליהו ברוך. ועוד קשה, דניתן להעמיד מדין זכין, וכשהוא מדעתם בשעת המקח, דאז משעת המקח הוא שה לבית אבות. וצ"ב.

תוס' ד"ה ודילמא וכו'

שליחות, א"כ מתיישב קו' המהרש"א בדווקא הבאנו את המשנה של חבורה, ולא המשנה של עבד ששכח מה אמר לו רבו.

קצה. אולם התוס' אזלי לשיטתם שסוברים שיש דין שחיטה בבעלים, ולכן א"א לשחוט עבור חבירו מדין זכין, ושפיר יש להוכיח ממשנה זו דין שליחות.

יד עבד כיד רבו

קצו. וליישב קו' המהרש"א נראה, ע"פ מה שהקשו האחרונים, מה ההוכחה מעבד ששחט עבור רבו, שמא הוא מדין יד עבד כיד רבו, ומועיל גם בלי שליחות. ותירץ השער המלך (הלכות קרבן פסח ב יד) דמתני' עבד סתמא קתני, משמע אפי' עבד עברי שאין גופו קנוי, ולא יכול להועיל אלא מדין שליחות. והחת"ס (או"ח קעו ד"ה תו) ורעק"א (תניא קלט) כתבו דהאי דינא דיד עבד כיד רבו, הוא רק לענין קנינים ולא לשאר דברים, שהרי פשיטא שאין העבד יכול להניח תפילין עבור רבו, ולכך לא תועיל שחיטתו אלא מדין שליחות.

ומעתה אפשר ליישב קו' המהרש"א, דלא הבאנו את המשנה של עבד, כיון דאיכא לדחויי דהוא מדין יד עבד כיד רבו, ואה"נ שאלבא דאמת ניתן להוכיח משם, וכמו שבאמת מוכיחים התוס' ללית ליה שותפות, וכמו שבארו האחרונים, אך זה דבר שניתן להתווכח עמו, ולכך הבאנו

המקור במשנה שיש שליחות בלית ליה שותפות

קצב. ואין לומר דאין הכי נמי וכו'. הקשו התוס', הא גופא מנלן, הרי כל הסוגיא כאן סובבת על המשנה דחבורה שאבד פסחה שלמדנו שם שליחות בקדשים, ושם מדובר שאית ליה שותפות בגוויה, א"כ אפשר שבאמת אין שליחות בקדשים אלא באית ליה שותפות. ותירצו שניתן ללמוד זאת ממה ששנינו בפסחים, בשכח העבד מה אמר לו רבו אם גדי או טלה, שמקריב על תנאי אחד בשבילו ואחד בשביל רבו, הרי להדיא שליחות בקרבן פסח גם כשלית ליה שותפות בגוויה.

מדוע לא הבאנו לעיל את המשנה של עבד השוחט לרבו

קצג. והקשה המהרש"א, דא"כ מדוע לעיל לא הביאו את המשנה הזאת, שהיא גם יותר מוקדמת מהמשנה של חבורה שאבד פסחה, וגם מדובר אף באופן שאין לו שותפות בגוויה, והניח בקושיא.

קצד. אמנם כבר נתבאר בשיעורים לעיל, מהפנ"י והאו"ש בדווקא הבאנו את המשנה של חבורה, שהרי בני החבורה שחטו לבדם, ומה דלא חשיב משיכה מהמינוי, זה רק בגלל שנתמנה לשלוחם. וכן הבאנו מהריטב"א שסתם שחיטה עבורו אפשר לפרש מדין זכין, ורק משם שהחזרה לא חזרה רואים דין

ביכורי

דף מב.

החכמה

רצה

משנה שמוכחת דין שליחות, וכן כתב שם השער המלך בעצמו ליישב קו' המהרש"א.

רשב"א - הקו' על רב ינאי שלומד אתם גם אתם למעוטי עכו"ם

קצו. וכאמור לריטב"א והפנ"י דאין דין שחיטה בבעלים, א"א להוכיח ממתני' דעבד שיש דין שליחות, דאפשר שהוא מדין זכין, וא"כ קשה קו' התוס', מה הגמ' מקשה, אפשר שבאמת אין שליחות אלא באית ליה שותפות.

ונראה שיפרשו קו' הגמ' כפירוש הרשב"א, שאכן באמת אין לנו הכרח לומר שיש שליחות בקדשים בלית ליה שותפות, וקושיית הגמ' סובבת על דברי רב ינאי, דמאתם גם אתם אנו לומדים למעט שליחות לגוי דאינו בן ברית, דלגופיה לא איצטריך, כיון שניתן ללמוד מצד השוה מגירושין וקדשים, כמבואר בסוגיא לעיל. וקו' הגמ' דלרבי יונתן שא"א ללמוד מקדשים אלא באית ליה שותפות בגוויה, צריך את הדרשה של אתם גם אתם לגופיה, ללמדנו שליחות בתרומה באופן שאין לו שותפות בזה, שא"א ללמוד זאת מהצד השוה כיון שבקדשים הוא רק באית ליה שותפות, ומהיכן נלמד את דינו של רב ינאי למעט שליחות לגוי, ומשני דאף לר' יונתן יש דרשה בקדשים לאין לו שותפות בגוויה, ואתם גם אתם, מיותר למעט שליחות בנכרי.

קצו. ולדברי הרשב"א ניחא מאוד, מה שהמתינה הגמ' עם הקו', ולא הקשתה זאת לעיל בגמ' תיכף אחר הדרשה של ריב"ק, דבאמת אין כאן קו' לר' יונתן שליחות מנלן, דזה פשוט כמו שהגמ' אומרת 'מיניה', ועיקר הקו' מנלן באין לו שותפות, וכל הקו' הוא רק על הגמ' שלפני זה שהבאנו דברי רב ינאי.

מדוע לריב"ק לא דוחים דאית ליה שותפות בגוויה

קצו. בא"ד, וא"ת אמאי לא דחי לעיל נמי וכו'. הקשו, מה הבדל בין ריב"ק לר' יונתן, הרי שניהם לומדים מאותו פסוק של ושחטו אותו, ואף לריב"ק נקשה דילמא דווקא באית ליה שותפות. ותירצו דלר"י הפסוק מדבר בקרבן אחד לכל ישראל, ובהכרח שיש לו שותפות בגוויה, אולם לריב"ק שצריך כזית לכל אחד ואחד, בהכרח יש הרבה קרבנות, והרי הוא שוחט גם קרבנות שאין לו שותפות בגוויה.

ר. והקשה המהרש"א, דעדיין ניתן לומר שיש הרבה קרבנות והרבה שוחטים, וכל קרבן שוחט זאת אחד מבני החבורה שהוא שותף בגוויה. ותי' דאה"נ אך ניתן גם לומר שיש רק שוחט אחד, משא"כ לר"י מוכרח הדבר שיש לו שותפות בגוויה, ודבריו צ"ב דסו"ס מה ההוכחה לשליחות באין לו שותפות, כשאפשר לדחות שמדובר באופן שהוא שותף.

מהו ה - אותו

שהוא כל קהל עדת ישראל, כלומר שהוא שלוחם". ויעויין בהגהות אהל משה שנראה שביאר כן בדברי התוס', להכריח דאחד שוחט הרבה קרבנות, והרי שליחות גם בלית ליה שותפות.

רב. עוד תירץ הרמב"ן שם, דלריב"ק 'כל קהל עדת ישראל' מיותר, דעצם שליחות אנו למדים מגוף הפסוק דכתיב 'ושחטו' ובהכרח דבא ללמדנו גם בלית ליה שותפות, משא"כ לר"י דבא ללמדנו דכל ישראל יוצאין בפסח אחד [כן נראה כוונת הרמב"ן].

רא. והרמב"ן תירץ על קו' התוס', דקרא כתיב 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' ולר"י האי 'אותו' קאי על הקרבן שיש רק קרבן אחד, וא"כ יש לו שותפות בגוויה, אולם לריב"ק דצריך להיות הרבה קרבנות, בהכרח 'אותו' מתפרש, על השוחט, ושחטו לשון רבים, הוא שהשוחט היחיד עומד במקום רבים, וכל קהל עדת ישראל נכנסים לתוך האותו היחיד השוחט, וכלשונו "וה"ק ושחטו אותו האיש

סבר לה כמ"ד אין שוחטין את הפסח על היחיד

הרביעית, ואין שוחטין על היחיד.

רד. וכתב התורי"ד, שלריב"ק שלא צריך ב' דרשות לשליחות, והכל נדרש מושחטו אותו, בהכרח שאנו דורשים את איש לפי אכלו לשוחטין על היחיד, ונמצא שדין זה תלוי במחלוקת ריב"ק ור"י.

רג. ביאור דברי הגמ', שיש כאן ג' דרשות. א. ושחטו אותו. ב. ויקחו להם איש. ג. איש לפי אכלו. ואנו רוצים ללמוד מזה ד' דרשות א. שליחות באית ליה שותפות. ב. שליחות בלית ליה שותפות. ג. איש זוכה ואין קטן זוכה. ד. שוחטין על היחיד. ולכך אומרת הגמ' שבהכרח לא לדרוש את הדרשה

איש זוכה ואין קטן זוכה

דא"ר יצחק איש זוכה ואין קטן זוכה.

אמנם פירושו קשה מאוד, דהסוגיא כאן אליבא דרבי יונתן דכל ישראל יוצאין בפסח אחד, ואין אכילה מעכבת, ובכל זאת הגמ' מתאימה זאת עם ר' יצחק שאין קטן זוכה. ואף המאירי שם כתב דהעיקר כפי' השני, והוא מש"כ כאן רש"י "שאין לו כח ליקח בשביל אחרים להיותו זוכה להן במקורו".

רה. במאירי פירש [פירוש א'] דברי ר' יצחק, שאין קטן יכול לימנות על קרבן פסח, דאין הלכה שכל ישראל יוצאין בפסח אחד, אלא צריך להיות לכל אחד כזית מהקרבן, וקטן היינו שאינו יכול לאכול הכזית בכדי אכילת פרס.

אם יש יד לקטן לזכיה

שיטת התוס' דהו"א דיש זכיה לקטן, קמ"ל

ר"ו. ובהבנת חידושו של ר' יצחק שאין לו כח לזכות לאחרים במקחו, נאמרו בראשונים ב' אופנים, והדבר תלוי אם יש יד לקטן לזכות או לא, ונבאר את הדברים בסייעתא דשמיא.

בגמ' בגיטין (לט.) מבואר, שגר שמת ואין לו יורשין שנכסיו הפקר, והניח עבדים, אזי אם הם גדולים זכו בעצמן, אך קטנים כל הקודם זוכה בהן, לפי שאין לקטנים יד לזכות בעצמן.

אולם בפרק האומר (שם סד:) אמרינן, דקטן שיש לו קצת דעת להבדיל בין צרור שזורקו, לאגוז שנוטלו, זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים, ואם יש לו יותר דעת שנותנים לו חפץ ומחזירו כשמבקשים זאת ממנו לאחר שעה, לדעת רב יהודה זוכה אף לאחרים, ולשמואל ורב חסדא אף בזה זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים.

ר"ז. והתקשו הראשונים, בסתירת שני אלו הגמרות, אם יש יד לקטן לזכות או לא. ונתבאר בשני דרכים. א. שיטת רש"י, דמדאורייתא אכן אין לו יד לזכות, והגמ' דצרור וזורקו, מדרבנן דתיקנו ליה זכיה. ב. שיטת התוס' שם, ובעוד כמה מקומות בש"ס, דכשזוכה מן ההפקר אין לו יד, אך בדעת אחרת מקנה אותו יש לו יד. ויוצא לנו, שיש מחלוקת ראשונים אם יש לקטן יד לזכות מדאורייתא או לא. ובזה תלוי איך לפרש כאן את דברי ר' יצחק, ובהקדם נבאר דברי התוס'.

רח. תוד"ה איש זוכה וכו'. הקשו התוס', מה צריך פסוק שקטן אינו זוכה לאחרים בפסחו, הרי אפי' לעצמו אינו זוכה דאין לו יד, כמבואר בגיטין גבי עבד קטן שאינו יכול לזכות בעצמו, ואיך יש צד שיזכה לאחרים.

רט. והקשה השער המלך (שופר ולולב ח י) מאי קשה לתוס' הרי לשיטתם בדעת אחרת יש יד לקטן, ולכך צריך לדרוש דאינו זוכה לאחרים, וכתב דהתוס' כאן לומדים כרש"י, דאין חילוק מצד דעת אחרת מקנה אותו, אלא כל הזכיה מדרבנן, ולכך שפיר הקשו מה צריך לחדש שאינו זוכה לאחרים.

שה לבית אבות

ר"י. ותירצו התוס' דאף שבעלמא אינו זוכה אפי' לעצמו, בפסח הו"א שזוכה, כיון שחזינן שהתורה החשיבה אותו כגדול, שצריך לימנות על הקרבן פסח [ודלא כבכל דיני התורה, שאין שייך בקטן] הו"א שלענין ק"פ הוא כגדול לכל דבריו, ואף לזכות לאחרים, קמ"ל.

ר"א. ובנדריים לו. דנה הגמ' אי שה לבית אבות דאורייתא או לא, היינו האם יש חיוב גם על הקטנים מבני הבית לימנות על הפסח [ביכולין לאכול כזית בכדי א"פ], והקשה הפנ"י דלמסקנא שם שה לבית אבות לאו דאורייתא, ותירץ, דאה"נ, ומ"מ יש לקטן אפשרות לימנות על הק"פ דלא כבשאר מצוות, ולכך ס"ד דהרי הוא כגדול לזכות לאחרים.

מוכיחה מזה דין שליחות בקדשים, דיש דין מינוי מצד הבעלים, כדכתיב 'ויקחו', ולכן אף שבעלמא זוכה לאחרים דזכיה לאו מתורת שליחות, מ"מ בק"פ יש דין שליחות, ומשום כך אינו זוכה לאחרים.

ריד. נמצא שני דרכים בהבנת חידושו של ר' יצחק, א. ע"פ שיטת רש"י בגיטין - שאף שלקטן אין יד לזכות, ס"ד דבפסח יש לו יד, קמ"ל דדינו כבכל מקום. ב. שיטת התוס' - שאף שיש לו יד לזכות לעצמו, אינו זוכה לאחרים בפסחו, משום דאין שליחות לקטן, ואו שתמיד כן, דזכיה מטעם שליחות, ומהכא נפקא לן דאין לו שליחות [תוס' בפסחים] או שבק"פ בוודאי צריך לשליחות, וכמו שהגמ' הוכיחה מזה דיני שליחות [ריטב"א].

תוס' בגיטין - קטן זוכה לאחרים בק"פ בדעת אחרת [לדעת רב יהודה]

רטו. ובאמת מה שהעמיד השער המלך שתוס' כאן לומדים כרש"י דלא מועיל דעת אחרת, הוא מוקשה מאוד, שלא יסברו כאן כמ"ש בשאר מקומות בש"ס.

ואפש"ל באופן אחר, שהתוס' כאן אזלי לשיטתם שהעמידו דברי ר' יצחק כשאין דעת אחרת מקנה אותו, ולעולם כשיש דעת אחרת זוכה לאחרים, ובזה לא איירי קרא, שהקשו שם לרב יהודה שקטן זוכה אף לאחרים, מדברי ר' יצחק דאיש זוכה ואין קטן זוכה לאחרים. ותירצו דכל דברי ר' יצחק באין דעת אחרת וס"ד שיועיל משום שה לבית אבות, כמ"ש כאן, אבל

ובתוס' בגיטין שם (סד: ד"ה שאני) ביארו את הקמ"ל של תוס' בשני אופנים, א. דאף שהוא דאורייתא, אינו נחשב כגדול לזכיה. ב. זה גופא קמ"ל דשה לבית אבות לאו דאורייתא, ולפי' השני מיושב מ"ש הפנ"י, דאכן למסקנא לאו דאורייתא, ולמדנו זה מדברי ר' יצחק דאיש זוכה ואין קטן זוכה.

ולפי' השער המלך, דעת התוס' כאן כרש"י בגיטין, ומדאורייתא אין יד לקטן לזכות, וכאן ס"ד שכן יש לו משום שה לבית אבות, וקמ"ל שלא.

שיטת התוס' בפסחים, והריטב"א דאינו זוכה לאחרים, מפני שאין שליחות לקטן

ריב. אולם כאמור דעת התוס' (בגיטין שם ד"ה שאני. ובפסחים צא: ד"ה איש זוכה, וקידושין יט. ד"ה אומר אדם) דבדעת אחרת יש לקטן יד לזכות, ולפ"ז חידושו של רב יצחק שלמרות שבאמת יש לו יד, מ"מ אינו זוכה לאחרים בפסחו, ובטעם הדבר, מבואר בתוס' בפסחים שם, דזכיה מטעם שליחות, ומהכא נפקא לן לכל מקום דאין שליחות לקטן, ולכן אינו זוכה לאחרים.

ריג. והריטב"א כאן כתב "דאפילו תימא דקטן אית ליה זכייה מדאורייתא בעלמא, גלי לן קרא דבהא לית ליה זכייה לאחרים". הביאור, שהריטב"א סובר שזכיה לאו מטעם שליחות, וא"כ צריך להיות שקטן זוכה לאחרים, דמ"ש לעצמו מלאחרים, ובכל זאת בק"פ אינו זוכה לאחרים. וטעם הדבר כמו שכבר בארנו לעיל (אות קפח) דהגמ' הלא

כשדעת אחרת מקנה אותו, באמת זוכה בק"פ אף לאחרים. כה, הרי דלא ניחא להו לתוס' שם, לומר שק"פ גריעי מכל מקום, אלא אם מועיל זכיה לאחרים, אף בפסח מועיל, אלא דס"ד דכאן יועיל משום שה לבית אבות נכן ביאר שם בתפארת יעקב]. וא"כ אפשר דאף שיטת התוס' כאן כן, ובהכרח העמידו חידושו של ר' יצחק באין דעת אחרת, ולכך מקשו שפיר דאף לעצמו אין זכיה.

רמז. העולה בידינו, ג' שיטות בסוגיא, א. שער המלך בשיטת התוס' - אין לקטן יד לזכות, ובפסח צריך קרא, דס"ד שיהיה לו יד משום שה לבית אבות. ב. תוס' בגיטין - בדעת אחרת, באמת זוכה לאחרים, ור' יצחק באין דעת אחרת, וקמ"ל כנ"ל. ג. תוס' בפסחים והריטב"א - יש לקטן זכיה בדעת אחרת, אלא שאין שליחות לקטן לזכות לאחרים, או כמ"ש התוס' בפסחים, דזכיה מטעם שליחות, ובכל מקום הוא כן. או כמו הריטב"א דבק"פ בוודאי צריך להגיע לדין שליחות, כמבואר כאן בסוגיא.

שליחות לקטן בדבר ששייך בו

ריז. אלא דיש פה קו' עצומה על שיטת התוס' בגיטין, איך יתכן שיזכה לאחרים בפסחו בדעת אחרת מקנה אותו, הרי אין שליחות לקטן, ובקרוב פסח לכו"ע צריך להגיע לדין שליחות, כמו שנתבאר לעיל באריכות.

והתוס' בעצמם הקשו כן בגיטין שם, שהם סוברים שזכיה מטעם שליחות, ואיך זוכה לרב יהודה לאחרים בדעת אחרת. ותירצו חידוש עצום, דבזכיה לאחרים יש שליחות לקטן. וכמו שביארו שם, דדין זה דאין שליחות לקטן, אנו למדים מאתם גם אתם [מה אתם בני דעת אף שלוחם בני דעת] וכמו בתרומה דווקא באופן שליתא בדנפשיה, דאינו יכול לתרום עבור עצמו, כך בשאר מקומות, אבל כל שיכול לעשות עבור עצמו, יכול גם להיות שליח לאחרים.

ריח. ובעיקר דבריהם, יש לתמוה, דהגמ' לעיל גבי גוי אמרה להיפך, דבגלל שהגוי בתורת הפרשה ממעטים אותו מאתם גם אתם, ואם אינו בתורת, לא צריך קרא למעוטי, וכאן דעת התוס' דכל המיעוט באופן שאינו בתורת. וצריך לומר, דקטן נחשב 'בתורת' אלא שאין לו דעת להפריש, ושפיר ממועט מאתם גם אתם, באופן שאינו יכול להפריש בפועל, משא"כ בגוי אם לא יכול להפריש, אי"ז משום חסרון בדעת, אלא אינו בתורת, ולזה באמת לא צריך קרא למעוטי.

ריט. עוד יש להעיר, דבאופן שאינו יכול לעשות עבור עצמו, מהיכי תיתי שיהיה לו דעת לעשות לאחרים, שצריך קרא למעוטי, וכי מפני שהוא גם



כח. וכן נקטו התוס' בסנהדרין (סח: ד"ה קטן) שלשיטת רב יהודה שזוכה בדעת אחרת, ה"ה בקרבן פסח, אלא שהם כתבו שרב יצחק חולק על רב יהודה, ואילו בגיטין נקטו שרב יצחק דיבר באופן שאין דעת אחרת.

דמופלא הסמוך לאיש, כיון שיכול להפריש, יכול גם להיות שליח על ההפרשה.

הלימוד שאין קטן נעשה שליח

רכא. עלה בדינו, דאין קטן נעשה שליח, ולתוס' בפסחים ילפינן לה מויקחו להם איש, דאין קטן נעשה שליח לזכות לאחרים. ולתוס' בגיטין, נלמד מאתם גם אתם נוכ"כ הראב"ד גירושין וט דמאתם גם אתם, אנו לומדים שאין נעשה שליח, ואין עושה שליח. וחדשו בדבר שיכולים לעשות עבור עצמם, יכולים להיות שליח לאחרים.

שליח יש לו פתאום דעת. וכע"ז הקשה בחדושי ר' שלמה (גיטין סי' יב אות ו) ותירץ דנפק"מ כשעושה זאת בגדלות ע"ס מה שמינו אותו בקטנות, שאז אין חסרון בדעת של המעשה, ומ"מ אין שליחות למה שנתמנה בקטנותו.

מופלא הסמוך לאיש

רכב. בקצוה"ח (סי' קפח ס"ק ג) הקשה דלדעת התוס' בגיטין הנ"ל, א"כ מופלא הסמוך לאיש דיכול להפריש תרומה, יוכל להיות שליח. ובאמת במהרש"א שם (סה. תוד"ה ופרו) כתב

דאמר רב גידל אמר רב, מנין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד ממטה וכו'

אם חלוקה, נחשב אית ליה שותפות

הקו' על רב גידל שילמד שליחות מהכא

רכג. וביאור הצדדים נראה שתלוי בסברא של אית ליה שותפות בגוויה, שנתבאר לעיל (אות קעט) משו"ת המהרי"ק דהוא מדין מיגו דיכול לזכות לנפשיה, וכאן הנשיא אינו יכול לזכות בכל החלק לעצמו, אלא רק במה שמגיע לו, ואולי זה הסברת הי"מ, והרמב"ן והריטב"א בהכרח לומדים, כסברת ר' נחום שם, דכיון שבכל מקרה זוכה לעצמו, אין פה חידוש על עצם המעשה, אלא רק על ההתייחסות למשלח נוכמו"כ למה שבארנו, שהשליחות היא לקיים מעשה עצמו, כאן זה לא שייך, שאף שהנשיא עשה זאת בקנין אחד, יכול כן לחלק זאת ולקנות עבור עצמו בנפרד.

רכב. ואלא הא דאמר רב גידל אמר רב וכו'. תיפוק ליה שליחות מהכא. קושיית הגמ', ניתן לפרש מדוע רב גידל צריך ללימוד מחלוקת הארץ, ולא לומד זאת מגירושין תרומה וקדשים. או שהקו' להיפך, מדוע אצלינו א"א ללמוד מחלוקת הארץ. וכתבו הרמב"ן והריטב"א, דחלוקת הארץ זה דרשה רק לשליחות דאית ליה שותפות בגוויה, שהרי הנשיא גם נחל בארץ, וא"כ בהכרח הקו' שלא נכתוב בחלוקת הארץ, ונלמד מהכא. וסיים הרמב"ן "וי"מ בדבר גידל לית ליה שותפות בגוויה, דכיון דיש בה דין חלוקה לחלוק היא עומדת".

הלימוד שאין קטן עושה שליח

רכד. ותיסברא דהא שליחות הוא, והא קטנים לאו בני שליחות נינהו. ופי' רש"י "דגבי ושלח ושלחה איש כתיב כי יקח איש ומינה ילפינן דאין קטן עושה שליח". הנה לעיל נתבאר המקור שאין הקטן נעשה שליח, וכאן אנו למדים שאין הקטן עושה שליח, ופשטות דברי רש"י הבין הקצות (קפו ג) שלא מצינו חידוש שליחות בקטן, כיון שהפסוק שם מדבר דווקא בגדול, דאין אישות לקטן ונראה שהבין שאינו בדרך מיעוט, דצריך לכתוב שם איש לגופיה, שהאיש לוקח אשה]. והקשה דבהכרח ושלחה דאשה, דמינה ילפינן שליחות לאשה, מדובר גם על קטנה, דשייך בה אישות, ומדוע אין שליחות לקטנה.

ותירין ע"פ מ"ש הרמב"ם (גירושין ו ט) "וקטנה אינה עושה שליח לקבלה וכו', מפני ששליח קבלה צריך עדים ואין מעדיין על הקטן שאינו בן דעת גמורה". והתקשו שם מפרשי הרמב"ם, מה הוצרך לטעם זה, יותר משליחות לקטן. וכתב הקצוה"ח, דלרש"י ניחא, דאכן בעצם ניתן לומר

שושלחה דאשה קאי אף על קטנה, אך כיון דשליח קבלה צריך עדים, ואין מעדיין על הקטנה, בהכרח אף באשה לא דברנו כי אם בגדולה.

רכה. והנה רש"י בב"מ (י: ד"ה וכי היכי) כתב "דתנן שאין הקטן עושה שליח, דכי כתיב שליחות בין בגיטין בין בפסח, איש כתיב בענין". עוד כתב שם (עא: ד"ה קטן) "דכי כתב שליחות בגדול כתב, בראוי לתרום שיהא הקדשו הקדש ודיבורו חל, דגבי הקדשות ונדירים איש כתיב, וגבי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו". משמעות דבריו, דעד כמה שבכל המקומות שחדשה התורה שליחות, מדובר באיש גדול, בהכרח שרק באופן זה התורה נתנה שליחות, והוא כמו גילוי יחד מכמה מקומות, לדרוש באופן זה.

רכו. עכ"פ לרש"י נלמד מזה שאיש כתוב בפרשה. והראב"ד (שם) השיג על הרמב"ם וז"ל "א"א זה הטעם אין לו טעם ולא ריח אלא אתם גם אתם לרבות שלוחכם מה אתם בני דעת אף שלוחכם בני דעת נמצא שהשליח והשולח צריכין להיות בני דעת" הרי שלומד שהמקור מאתם גם אתם.

אם זכין מטעם שליחות או לא

זכיה שלא מתורת שליחות

רכו. אלא כי הא דאמר וכו' מניין שזכין לאדם שלא בפניו שנאמר ונשיא אחד. הנה קו' הגמ' תיפוק ליה שליחות מהכא, נסתלקה, דשפיר צריך את

הלימוד מחלוקת הארץ, ללמדנו שזכין לאדם שלא בפניו, שלא שומעים זאת מסתם שליחות. אך צריך לבאר אם זכיה מתורת שליחות, עדיין קשה איך נחלקו לקטנים חלקם בארץ.

זכיה פירושו, שכמו שיש לי כח לזכות לעצמי, אני יכול לזכות עבור השני נודרך משל, שיש לו כח להכניס לו מעטפה מתחת הדלת, ה"ה יכול להכניס לו ממון לרשותו בדרך זכיה].

רלא. דרך נוספת, ביאר הגר"ד בשם רבו הגר"ח (ברכ"ש סי' י') דזה קונה בדיוק באותו אופן של שליחות, אך הוא דרך נוספת של שליחות, שבו התורה לא הגבילה את ההלכות של שליחות, ולכן אף גוי וקטן יכולים לזכות עבורם.

זכיה מטעם שליחות

רלב. ומנגד, דעת התוס' בכמה מקומות בש"ס (גיטין סד: שם, פסחים צא: שם, כתובות יא. ועוד) וכן משמעות לשון רש"י בכמה מקומות (גיטין ט: ד"ה יחזור. ב"מ יב. ד"ה גבי, וכן הוא ברשב"א מהתוס' בשם רש"י, והר"ן והתוס' רא"ש כאן, דזכיה מטעם שליחות, והביאו כמה ראיות, ונזכיר ב' מהראיות. א. בגמ' ב"מ (עא:) אמרינן דאין שליחות לקטן אך יש לו זכיה מדרבנן, משמע דתליא הא בהא, דכיון דאין לו שליחות אין לו גם זכיה [אך מדרבנן בוודאי יש לו, כמבואר במשנה ב"ב קנו: דזכין לקטן]. אך בתוס' בכתובות (יא. ד"ה מטבילין) הביאו דיש

רכה. ומכח זה הוכיחו הרשב"א והריטב"א [וכן בר"ן ובתוס' הרא"ש, אלא דלמסקנא דחו זאת], דזכיה לאו מתורת שליחות. ולכן אף שאין שליחות לקטן, יש זכיה לקטן ומדאורייתא. עוד הוכיחו מהגמ' לעיל (כג.) שמסתפקת לדעת רשב"א דאין העבד זוכה בגט שחרורו מיד רבו, כיון שיד עבד כיד רבו, אם יכול לשלוח שליח לקבל גטו, ואעפ"כ פשוט שם, דיכול האדון לזכות הגט ע"י אחרים. הרי דזכיה חלוק משליחות, ואף אם שליחות לא מהני, בזכיה שפיר דמיכ"ט.

הגדרת ה'זכין' שלא מדין שליחות

רכט. ובהגדרת 'זכין' שלא מדין שליחות, מבואר בקצוה"ח (קה א) דהוא מדין יד, והוא דין בפני עצמו, וכמו שאנו לומדים יד עבד כיד רבו, ואינו מדין שליחות, ה"ה יד כל אדם הזוכה חשיב כיד המזדכה. אך הדבר קשה מאוד מסברא, כמו שתמה הקה"י (ב"ב סי' לג) מהיכי תיתי שיד כל אדם ייחשב כידו.

רל. והקה"י ביאר שם דשליחות פירושו שהשליח פועל מכח המשלח, וכאילו המשלח עשה זאת, ולכן אם המשלח קטן אין יכול לשלוח שליח, אך



כט. ות"י הר"ן, דאין החסרון בגוף העבד שלא יכול לקבל שחרורו בעצמו, אלא הוא ענין טכני שצריך לצאת מיד האדון, ולכן בשליחות אינו יוצא מידו, משא"כ בזכין, ודבריו אינם ברורים, ויעויין באהל חייא מה שהביאו מהגרש"ש לבאר בזה. ובאבן האזל (מלוה ולוה פרק כ הלכה ב) כתב דאף אם זכיה מטעם שליחות, הפירוש שאני עושה עבורו, ולא כאילו המשלח עושה. וכנראה שלמדו כמו הגר"ד שאין הבדל בצורת החלות, אלא בדינים, שהתורה אמרה שזכיה א"צ לדיני שליחות, ולמ"ד מטעם שליחות כן נפסל בזכיה, אך בפועל זה עובד באופן שזוכין עבורו, וצריך עוד עיון בזה.

שלא גרסו שם 'מדרבנן' וזכייתו מדאורייתא, א"כ אפשר דזכיה לאו מטעם שליחות.

רלג. עוד הוכיחו מהגמ' בנדרים (לו.) שמסתפקת אם יכול לתרום משלו על של חבירו, משום דזכין לאדם שלא בפניו, או דילמא אינו זכות דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה. אולם מהא שהתורה חרשה דין שליחות בתרומה, מוכח דיש דין בעלים בהפרשה, דאל"כ מה צריך לחדש שליחות, תיפוק ליה משום זכיה. אלא בהכרח דאף זכיה מתורת שליחות היא, וזכיה ושליחות אחת היא.

רלד. אך הרשב"א בנדרים שם, דחה ראיה זו, דבתרומה יש שני חלקים, א. החלת חלות התרומה על הפירות. ב. היתר שאר הפירות חולין. ואכן החלת התרומה על הפירות באמת צריך בעלים, אך ההיתר על שאר הפירות יכול להועיל מדין זכין גם שלא מטעם שליחות, ושם בנדרים האיבעיא אם יכול להפריש משלו על של חבירו, והכל אתי שפיר, דהחלק של החלת חלות התרומה, אכן עושה זאת על פירות שבבעלותו, ועל החלק של ההיתר, אנו דנים מצד זכין.

גדר זכיה מתורת שליחות

רלה. וגדר הדבר מבואר בתוס' בכתובות שם, וכן ברש"י שם, דהוא מדין אנן סהדי, שכשברור לנו בוודאות מוחלטת שאם היה כאן היה עושה אותם לשליחים, הרי זה כאילו

מינה אותם לשליחים עבורו. והקשה הקצוה"ח (שם) דא"כ זה תלוי בפלוג' דאביי ורבא ביאוש שלא מדעת, וקיי"ל כאביי ביעל קג"ס דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ואיך יהיה שליח בלי שימנה אותו בפועל. וע"כ חידש שהוא חידוש מיוחד של התורה, שבמקום שברור לנו שהיה ממנה אותו לשליח, רחמנא שויה שליח לזכות עבור חבירו. אך לפ"ז לכאור' צריך לכך מקור מהתורה, והדבר יהיה תלוי בפלוג' הראשונים, במסקנת הגמ' כאן וכדלהלן.

חידושו של רב גידל למסקנת הגמ'

רלו. וכאמור לכאור' סוגיין מוכחת להדיא דזכיה לאו מתורת שליחות, דאל"כ מה הרויחה הגמ' כשהעמידה דברי רב גידל בזכיה, הרי עדיין אין שליחות לקטן, ותירצו הר"ן ותוס' הרא"ש דלמסקנת הגמ' רב גידל לא למד מכאן דין זכין, וממילא לא קשה איך עשו זאת עבור הקטנים. ויש הבדלים קטנים בין שניהם באופן ביאור הגמ'.

רלז. הר"ן מפרש, דלמסקנא א"א ללמוד מחלוקת הארץ, דאינו אלא גילוי מילתא בחלוקה, ואין פה שום צד זכיה, והפסוק מלמדנו דמוטל על ב"ד למנות אפוטרפוס לדאוג ליתומים אף לחוב ע"מ לזכות. ואה"נ שבתחילה הגמ' תרצה שיש פה חידוש של זכין, אפשר להוכיח דזכיה לאו מתורת שליחות, אך הגמ' הכריחה שאין פה זכיה, כיון שזה קצת חובה, ובהכרח שאינו אלא חלוקה בעלמא.

רלח. והתוס' הרא"ש מפרש, דא"א ללמוד מחלוקת הארץ, כיון שהיה ע"פ נביא ואורים ותומים, אלא רב גידל חידש דב"ד דואגים ליתומים מתקנתא דרבנן [הפקר ב"ד הפקר] וקרא דנשיא אחד אסמכתא בעלמא הוא, והגמ' מתחילה כוונה לזה, אלא שהקשה על דבריו ולא הספיק לסיים תירוצו.

רלט. ונראה דלשיטתם קשה לומר מ"ש הקצות דחידוש חדשה התורה שמינתה אותו שליח, באופן שיש א"ס, דאין לנו שום מקור לזה, ויותר נראה כמו פשטות רש"י ותוס' שזה כאילו הוא מינה אותם, ולזה לא צריך גילוי מיוחד.

ביאור רש"י במסקנת הגמ'

רמ. אמנם ברש"י לא נראה כדברי אלו הראשונים, שכתב (ד"ה אלא כדבא) "כלומר, לא זכות שלא בפניו גרידתא איכא למישמע מינה לגדולים, אלא לאוריי נמי דלקטנים אפי' חובה הבאה מחמת זכות רשאין ב"ד לעשות להן, כי הכא" וכו'. הרי כתב להדיא, דגם למסקנא רב גידל חידש לנו מחלוקת הארץ דין זכין, ומה שהקשתה הגמ' ותסברא חובה נמי איכא, הגמ' לא חזרה בה משום זה, אלא אה"נ והתחדש פה הרחבה נוספת לדין זכין, אף באופן שיש קצת חובה.

וכן מבואר בריטב"א כאן וז"ל "אלא ודאי מדין זכייה הוא אלא שהרויח הכתוב בזכייה זו יותר מזכייה דעלמא, דבעלמא אין זכייה אלא בזכות גמור

שאין בו חובה כלל לא בתחלתו ולא בסופו, אבל הכא מהני לחוב על מנת לזכות כיון שאינה חובה ממש" וכו'.

אם ב"ד יכולין לפדות יתום קטן מדין זכין

רמא. ויש בזה מחלוקת הפוסקים למעשה, שהט"ז (יו"ד סי' שה ס"ק יא) הביא מספר צדה לדרך, שב"ד יכולים לפדות יתום קטן מדין זכין לאדם. והט"ז חולק עליו, כיון שאינו זכות גמורה, דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בגופיה, ואפשר שהקטן ירצה להמתין ולפדות עצמו כשיגדל, ובדבר שאינו זכות גמורה אין דרך לזכות עבורו. אך בש"ך שם בנקודת הכסף, הצדיק דברי הצדה לדרך, מדברי רש"י שלפנינו, שאדרבא בחלוקת הארץ התחדש, שלא רק שיכולים לזכות לקטן, אלא גם ב"ד יכולים לזכות בדבר שיש בו צד חובה. וביאר הקצוה"ח (רמג ז) שנחלקו במחלוקת הראשונים הנ"ל, אם למסקנא התחדש פה דין זכין לקטן אף בדבר שיש בו קצת חובה, או שאין פה שום חידוש של זכין.

איך זכין לקטן כשהוא מדין שליחות

רמב. אלא שבדעת רש"י יש קושי עצום, שהרי הוא סובר שזכייה מטעם שליחות, כמ"ש לעיל, ואיך יתכן שאין שליחות לקטן, ובכל זאת יש אפשרות לזכות לקטן. ואולי אפשר ליישב ע"פ מ"ש רעק"א (דרוש וחידוש כתובות יא. בתוד"ה מטבילין) דמה שאין שליחות לקטן, הוא משום דאינו יכול 'למנות', וזכייה אף שהיא מתורת

ביכורי

דף מב.

החכמה

שה

שליחות, א"צ למנות [ובפרט למ"ש הקצוה"ח שהוא מינוי מן שמיא], ולכן יש שליחות לקטן. אך זה קצת דוחק, כיון שברש"י נראה שקטן התמעט לגמרי מפרשת שליחות.

רמג. עוד אפשר ליישב [וכ"כ כאן המקנה בשם השיטמ"ק ב"מ ט. ליישב קו' הראשונים מסוגיין על הסוברים זכיה מטעם שליחות] שאין כוונת רש"י להתחדש בפסוק דזכין לקטן, ועוד נוסף חידוש שב"ד יכולין גם לחוב, אלא גם חלק זה של הזכין לקטן גם הוא מוגבל רק לב"ד, וא"כ הזכין לגדול שלא בפניו, הוא לכל אדם, אך הזכין לקטן בזכות

ואפי' בדברים שיש בהם קצת חובה, הוא מוגבל דווקא לב"ד [ואף דברי הצדה לדרך והש"ך הוא דווקא בב"ד כמבואר שם]. אלא דברמב"ן בב"מ (עא:) נראה שלמד ברש"י להתחדש כאן שבכל מקום יש זכיה לקטן, ולא דווקא בב"ד.

איכא דניחא ליה בהר וכו'.

רמז. דאיכא דניחא ליה בהר וכו', הקשה הריטב"א ממה דאמרין בב"ק (פא:) דכל שבט נטל גם בהר וגם בבקעה, ותירץ דזה בכל השבט, אך בתוך השבט עצמו יש שנטל בהר ויש בבקעה.

יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם, בית דין מעמידים להם אפוטרופוס ובוררים להם חלק יפה

יתומין שבאו לחלוק וכו'

רמב. יש פה כמה דקדוקים שצריך לברר. א. מהו לשון יתומין 'שבאו' ולא קאמר סתם יתומין החולקין וכדו'. ב. האם מעמידים אפוטרופוס אחד לכולם, או לכל יתום בנפרד. ומלשון המימרא משמע קצת אפוטרופוס אחד, ומאידך אמרין 'בוררין' משמע לשון רבים. ג. מה הכוונה בוררין 'חלק יפה'.

דעת רש"י ותוס' שמדובר ביתומים

קטנים

רמז. וכל הנ"ל תליא במחלוקת הראשונים, באלו יתומין מדובר. וז"ל רש"י (יבמות סז: ד"ה יתומים) "יתומים. קטנים שבאו לחלוק, מעמידין אפוטרופוס לכל אחד ואחד, ובורר כל

אפוטרופוס חלק אחד יפה לחלקו". יש פה תשובה לכל הנ"ל, שהעמיד הסוגיא ביתומין קטנים הבאים לחלוק. ומעמידין אפוטרופוס, אין הכוונה אפוטרופוס אחד, אלא שב"ד מעמידין אחד לכל יתום, וזהו 'בוררין' לשון רבים. וחלק יפה, פירוש, שמתוך שכל אחד דואג ליתום שלו, החלוקה הוגנת ושוה, וכלשון רש"י (גיטין לד.) "כל אפוטרופוס יברור לו חלק יפה שלו, שמתוך כך יהיו החלקים שווים".

רמז. ואף התוס' מפרשים כרש"י שמדובר ביתומין קטנים החולקים, ובזה ביארו את יתור הלשון יתומין 'שבאו' שכולם צריכים לרצות בזו החלוקה [או עכ"פ לא למחות, כמו שיתבאר להלן בדבריהם].

דעת הראשונים, שמדובר דווקא בגדולים וקטנים

רמז. אולם בהגהות הגר"א ציין שהרמב"ם (נחלות י ד) העמיד זאת ביתומין גדולים וקטנים, ורוצים הגדולים לחלוק. וכמו שביאר שם המגיד משנה בדווקא העמיד זאת בגדולים וקטנים, שקטנים לבד אין סיבה לחלוק. וכן מבואר ברא"ש בכתובות (פרק יא סי' יח) דמה לנו לדברי הקטנים, וממה נפשך, אם זה טוב עבורם, ב"ד חולקים גם בלי שרוצים, ואם לא, אזי אין שום משמעות בבקשתם לחלוק [ובפרט שבקל אפשר לפתותם בכל דבר...] וכן הוא דעת הריטב"א.

ולשיטת הראשונים, אין הב"ד נזקקין לחלוק עבור הקטנים, אלא מדובר כשיש בתוכם גדולים, וטענת הגדולים שיותר טוב להם לחלוק, וא"א לכופם להיות שותפין, וכמו בשותפים בעלמא שאחד מהם יכול לכופ את כולם לחלוק [כשיש כדי חלוקה לכל אחד], ואז ב"ד מעמידין להם אפוטרפוס היינו אפוטרפוס אחד לכל חלק הקטנים לשמור חלקם, עד שיגדלו ויחלקו זאת בעצמם. ולפ"ז כשכתוב ב"ד מעמידין להם אפוטרפוס אין הכוונה אחד לכל יתום, אלא אחד לכל היתומים הקטנים, ובעצם כל הפעולה כאן היא לאפשר לגדולים לחלוק.

רנ. וביאור המימרא לשיטתם. יתומים שבאו, היינו גדולים השותפין עם הקטנים, ולשון 'באו' טעון ביאור, ואולי

כמו שביארו בביהמ"ד שבא לרמז שמדובר בכאלו ש'יודעים לבוא' היינו גדולים. וב"ד מעמידין להם אפוטרפוס, אחד עבור כולם, ומאי דקאמר 'בוררין' שהוא לשון רבים, צ"ל כמ"ש הריטב"א שהרי האפוטרפוס לא עושה חלוקה אלא רק שומר על חלק היתומים, ומי שחולק הוא ב"ד, וזהו לשון 'בוררין'.

'חלק יפה' פי' הר"ן, שכיון שיתמי לאו בני מחילה ניהו, אם יש ספק איזה חלק יותר טוב, צריך להכריע תמיד לטובת היתומים הקטנים [וזה יכול להתפרש רק לראשונים אלו, דאילו לרש"י ותוס' כולם קטנים שלא בני מחילה].

רנא. והנה אף שהראשונים חולקים על רש"י ותוס' בדין, ואין מעמידין אפוטרפוס לקטנים שרוצים לחלוק. אך רש"י ותוס' יכולים להודות לדינא לראשונים שכשחלק מהגדולים רוצים לחלוק, אזי מעמידין אפוטרפוס אחד לשמור חלק הקטנים, אלא לדעתם גם כשהקטנים לחדוד רוצים לחלוק, חולקים עבורם, ובאופן זה העמידו את המימרא.

כמו כן יש לציין באופן שחלק מהגדולים רוצים לחלוק, אזי כל קטן כשהגדיל פשוט שיכול לחלוק מאחיו הקטנים, עד שנשאר קטן אחד בלבד שמחולק לו חלקו, אך כאמור אין לו הפסד מזה, כי בוררין לו חלק יפה, וכמו שפי' הר"ן. ועתה נבאר בסייעתא דשמיא את דברי התוס'

שיטת התוס' שכל היתומים צריכים לרצות בכך

רנב. תוס' ד"ה יתומים שבאו וכו'. כאמור תוס' דקדקו את יתור הלשון 'שבאו' שצריך שכולם ירצו בזה. והקשו התוס' מב' מקומות. א. חלוקת הארץ, שהיו שם כמה יונקי שדים. ותירצו שאין להביא משם ראייה שהיה ע"פ הדיבור ואורים ותומים. ביאור כוונתם פשוטה, שזה היה דין מיוחד ע"פ ה', אך יש בזה תוספת עומק, שכשאנו באים לחלוק עבור הקטנים הם צריכים לרצות בזה, אך כאן אנו כלל לא חולקים, שאפי' הגדולים אינם לוקחים לעצמם, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו נותן לכל אחד את חלקו, ולא שייך כלל וכלל לדון בזה דיני יתומים שבאו לחלוק.

החלוקה הפנימית של השבט, אם היה ע"פ אורים ותומים

רנג. וכתבו המהרש"ל והמהרש"א, דלסברת התוס' צריך לבאר את הוכחת רב גידל אמר רב, בגמ' לעיל מחלוקת הארץ, ותירצו תוס' בגיטין (לד. ד"ה יתומין) כתבו בנוסח כזה "ומיהו אין ראייה גמורה משם דלאו לגמרי מדמי לה דחלוקת הארץ היתה על פי הדיבור" וכו'. וכנראה כוונתם למה שכבר הבאנו בסוגיא שם מהתוס' הרא"ש והר"ן שקרא אסמכתא בעלמא, עבור מה שתקנו רבנן לזכות ליתומים [תוס' הרא"ש] או גילוי מילתא להעמיד אפוסטרפוס עבורם [ר"ן].

אמנם כבר נתבאר דדעת רש"י אינו כן, אלא באמת למדו משם דין זכין לאדם, ובנוסף שאפוסטרפוס יכול לזכות ליתומים אף בדבר שיש בו חובה כגון הכא, וא"כ לשיטתו א"א לדחות שהיה ע"פ אורים ותומים, שסו"ס אכן לומדים משם, ע"כ לכאור' רש"י יתרץ, כדלהלן שמספיק שלא מוחים בחלוקה.

ובעיקר הדבר איך לומד מחלוקת הארץ, למרות שהיה ע"פ הדיבור, כבר הקשה כן בשיטה לא נודע למי, וחידש חידוש גדול, שהאורים ותומים היה רק לברר איזה חלק מגיע לראובן ושמעון וכל שבט, אך בתוך השבט עצמו היה ע"פ הנשיא, וממילא שפיר אפשר ללמוד משם דין זכין, ודין זה דב"ד מעמידין אפוסטרפוס ליתומים [ובמגיה שם בשיטה ציין לדעת הראב"ד שהובא בשיטמ"ק ב"ב קיז: שעכ"פ היה ע"פ גורל יעוי"ש].

קו' התוס' מעבד של עובר כהן

רנד. עוד הקשו התוס' מהסוגיא ביבמות (עז:) דהדין הוא שכהן שמת והניח עבדיו ירושה לעובר שבמעי אשתו, אין העבד אוכל בתרומה מחמתו, וכמבואר שם שעובר במעי אמו זר הוא, שעדיין לא נתקדש בקדושת הכהונה עד שיוולד, או שנלמד מקרא (ויקרא כב) 'ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו' ואנו דורשים זאת במשמעות 'יאכילו' שדווקא יליד ביתו ולא עובר. ואף שהניח גם בנים זכרים, אינו יכול לאכול, שאמנם אפשר שהעובר נקיבה ולא יורשת בעבדים, אך אולי הוא זכר, ויש גם לו חלק בעבדים.

אלא שעושים להם תקנה, כמבואר כאן בסוגיא, וב"ד מעמידין אפטרפוס לחלוק העבד לזכר הילוד, וכנגד העבד מזכים לעובר חלק אחר בירושה.

והקשו התוס' דמבואר להדיא שעושין חלוקה ליתומים אפי' עוברין, וזה לא היה ע"פ אורים ותומים. ותי' א. שכיון שיש בזה תועלת וודאית ליתום העובר, שכשאפשר להאכילם בתרומה, מקבל כנגד זה חלק יותר גדול בירושה, שעבד שיכול לאכול תרומה שוה יותר. ב. שלא צריך שכולם ירצו, אלא שאף אחד לא ימחה. ולפ"ז גם מתורץ הקו' מחלוקת הארץ שיונקי שדים שהיו שם לא מחו.

ביאור סברת התוס', מה לנו לרצון הקטנים

רנה. אך באמת צריך להבין את סברת התוס', וכמו שהקשה הרא"ש מה לנו לקטנים אם רוצים או לא, הרי אין להם דעת, וב"ד עושים ממילא הטוב עבורם, ומהו הנידון פה אם צריך רצון ממש או רק שלא ימחו. ובמאירי פירש שיתומים שבאו בעצת קרוביהם או ב"ד לחלוק, אך עדיין לא מיישב כל צרכו.

ויש לבאר, שוודאי אין אנו חולקים בגלל בקשתם, שהרי הם קטנים, אלא שתוס' לומדים שזה ברור שהתועלת של היתומים הוא לחלוק וכדרך שאמרו בגמ' (עירובין ג.) קידרא דבי שותפא לא חמימא ולא קרירא, שכל אחד סומך על השני שיעשה ויתקן,

ולכן תועלת הנכס שיחלקו. אך מנגד תועלת היתומים שיחלקו בעצמם, ולא יבחר להם האפטרפוס את חלקם, וע"כ אנו נוהגים בשב ואל תעשה, ואיננו חולקים להם, אך כשהם רוצים ומבקשים, אזי עושים את התועלת העיקרית שיחלקו זאת כל אחד לבדו. ובזה הסתפקו התוס', אם מספיק שאחד מבקש והאחרים לא מוחים, כיון שברור שזה התועלת שלהם, או שצריך שבפועל ירצו כולם.

מחלוקת הראשונים בסמכות של האפטרפוס

רנו. תוס' ד"ה ובוררין וכו'. ר"י ור"ת נחלקו במהות הסמכויות שניתנו לאפטרפוס, שר"י לומד שהוא ממש במקום היתומים, ונפק"מ לג' דינים. א. שיכולים לחלוק ע"פ בחירתם, וא"צ גורל. ב. שא"צ שומת ב"ד [היינו שב"ד ישומו ויראו שהחלוקה הוגנת ונכונה]. ג. שחולקים אף בדבר ששייך בו גוד או איגוד, הוא דבר שא"א לחלקו לשנים, שאם אחד רוצה ליפרד משותפו, יכול להציע לו, או שתקנה אתה את כל החפץ, או שאני יקנה, ואף כאן יכולים האפטרפוסין לחלוק בזה האופן.

אך ר"ת חולק וסובר שאין להם סמכויות כמו היתומים בעצמם, אלא החלוקה נעשית ע"פ גורל [והוסיפו התוס', וכי טריחותא להטיל גורלות], נראה שכווננו לומר שאף לסברת ר"י שהם במקום היתומים, למה לא להטיל גורלות] ושומת

ב"ד, ותפקידם לברור החלקים אחד מול השני, ולראות שהם חלקים שווים, וכמו שהבאנו מרש"י בגיטין שע"י שכל אחד דואג ליתום שלו, החלקים שווים והחלוקה הוגנת. והוסיפו שכמה עניני ברירה יש, בחלונות [כיווני אויר] וסולמות [איזה קומה]. וכמובן לא עושים גוד או איגוד. ומה שאמרו ביבמות גבי עבדים של עובר, שעושין כן, ועבד הוא דבר ששייך בו גוד או איגוד, כתבו התוס' בגיטין (לד.) דכשזה ברור שהוא טובת היתומים, עושין כן עבורם.

רנז. וסיימו התוס', דשוב חזר בו ר"י והודה לדברי ר"ת. אולם בתוס' בכתובות (ק. ד"ה ובוררין) כתבו סברת ר"י בשם 'רבי' ושם לא סיימו שחזר בו. ואכן הרמ"א (חו"מ רפט א) הביא בזה שני דעות מהראשונים.

גוד או איגוד

רנח. ומדקדוק לשון ר"י נראה שחילק זאת לשתיים, א. שלא צריך גורל ושומת ב"ד. ב. שאפי' אפשר לעשות גוד או איגוד. ובארנו שאכן יש פה חידוש יותר גדול, וע"פ מ"ש הסמ"ע (שם ס"ק ה) דהטעם שאין עושין גוד או איגוד, כיון שאין זה נחשב כחלוקה, אלא כמקח, ואין ב"ד רשאים למכור

בנכסי היתומים. אך באמת תוס' דקדק בלשונו שעושין גוד או איגוד בשני חפצים שתרוויחו צריכי להאי ולהאי, שאמנם גוד או איגוד רגיל זה עבור מעות, וזה גם ר"י מודה שלא מוכרין בנכסים, אך באפטרפוס אין לו אפשרות להוציא מעות מנכסיהם לקנות זאת. אלא שנותן כנגדו חפץ שחלק עם היתום השני, ויש מקום להחשיבו כחלוקה ולא כמכר. ור"ת שחולק או שהוא סובר שאפי' שזה כחלוקה, מ"מ אין עושים זאת, שאין בכוחם אלא לברור החלקים ולהכניס לגורל. או שסוברים שהוא נחשב כמקח. ואכן כך מפורש כאן בריטב"א, שאין עושין גוד או איגוד כי נחשב כמקח ובוריטב"א שם היפך השמות, שר"ת סובר שא"צ גורל וכו', ור"י פליג עליו ומצריך גורל ושומת ב"ד וא"א לעשות גוד או איגוד.

מחאתם כשגדלים

רנט. ואם הגדילו יכולין למחות. כתב הריטב"א, שאם הגדילו שעה אחת, וידעו מהחלוקה ולא מחו, אינם יכולים למחות עוד ברוחות, אלא א"כ הוא טעות גמורה [ולהלן יתבאר שהריטב"א מבאר שהוא מחאה רגילה של הזוכה לחבירו, ולכן דווקא מיד].



ל. ואינו גוד או איגוד רגיל, דאינו יכול לומר לו בחור לך חפץ פלוני, ואני אקח את השני ממה שתבחר, כיון שזכותו לטעון שרוצה את שניהם, כמבואר בגמ' ב"ב יג: אלא יכול לומר לו על כל חפץ בנפרד או קנה אותו או מכור לי אותו, וכאן מדובר בחפץ שחלקו אותו שניהם, ואת החצי שהגיע לחלקו נותן האפטרפוס עבור החפץ השני בתור דמים והוא מדין גוד או איגוד – כך נתבאר בסייעתא דשמיא בביהמ"ד.

טעות הדיינים והאפוטרפוס

דיני אונאה בשום הדיינים

רס. ומי אית ליה לר"נ וכו' והא תנן שום הדיינים שפיתתו שתות וכו'. כידוע דיני אונאה, שאם הוננו אחד את השני בפחות משתות, לאו כלום הוא [ובל"נ נבאר אם זה מדין מחילה או שאינו אונאה], שתות - המקח קיים ומחזיק את האונאה [מי שנתאנה]. יותר משתות - המקח בטל.

ובשום הדיינים, מדובר שהדיינים מכרו כדי לגבות מנכסיו, וטעו בשתות מבואר שמכרן בטל, אלא שאנו דנים לרשב"ג סברת מה כח ב"ד יפה, ויש לשאול מדוע אינו כהונאה בעלמא שבשתות קנה ומחזיר הונאה. ועוד הקשה הר"ן, הרי גבו פה קרקע, ואין הונאה לקרקעות. ותירץ שה"מ כשאדם מוכר בעצמו, אך כאן זה גדר 'שליחות' שב"ד עושים זאת עבורו, ושליח שטעה אפי' פחות משתות בטל מקח כמבואר כאן בהמשך הסוגיא, דלתיקוני שדרתיך ולא לעיוותי [אלא שבפחות משתות אמרין מה כח ב"ד יפה].

כשטעו לטובתו ולרעת הלוקח מדוע מקחן בטל

רסא. עוד הקשה הר"ן, שבשלמא כשטעו לרעתו, אזי בטלה שליחותו, אך כשמכרו זאת יותר ביוקר, והוננו את הלוקח, מדוע בטל המכירה, הרי זה הונאה רגילה. ותירץ בשם

הרמב"ן, שמדובר באופן שב"ד לא מצו קונה לקרקע, והגבו זאת לבע"ח בעצמו, ואינו כלקוח רגיל, ולכך נחשב כטעות של ב"ד שאף בפחות משתות בטל מקח לולי סברת מה כח ב"ד.

רסב. ובמאירי (כתובות צט:) תירץ בשם גדולי הרבנים, דחכמים לא רצו לחלק בדין, וכדין היתום, כך דין הלוקח. וכן הוא ברא"ש שם (פרק יא סי' טז) בשם רש"י.

רסג. עוד תירץ שם הרא"ש בשם רבינו יונה, דהלוקח סומך על ב"ד שלא יעשו עוול ולא ירחמו בדין, ונחשב שהם שליחים שלו בדיוק כמו של היתומים, ולכן אף כלפיהם אנו אומרים לתיקוני שדרתיך ולא לעיוותי. וכע"ז כתב בראב"ד בהשגות על הרמב"ם (מכירה יג ט) שהלוקח סומך על ב"ד, ולא מעלה על דעתו שיכול להיות טעות, ואין שום מחילה [ובדר"כ חושב שיכול להיות טעות ולכן מקיים המקח אף בשתות, אלא שמדיני האונאה צריך להחזיר הדמים, אך כאן שלא חושב שיכול להיות דבר כזה הרי זה ביטול מקח].

טעות לטובת המוכר בשליח רגיל

רסד. ומבואר במאירי וברא"ש שם, שיש נפק"מ בין התירוצים, בשליח רגיל [לא ב"ד] שמכר עבור המשלח, שאם זה מצד שהשווה הדין אז גם בשליח רגיל, תמיד בטל המקח אף

בפחות משתות, בין לטובת המוכר בין לטובת הלוקח, אך אם זה מצד שסומך על ב"ד, אז זה רק בב"ד ובשליח רגיל לטובת הלוקח, אינו כן.

דף מב:

אופן המחאה ברוחות

רסה. יכולים למחות ברוחות. ופי' רש"י "מי שנפל לו חלק בדרום, אומר נוח לי חלק בצפון שהיתה לו שם שדה סמוכה לה שנפלה לו מאמו". מבואר דאינו יכול למחות סתם כי חפץ יותר בצד צפון, אלא מחמת טענת מצרא וכדו'. אולם בתור"י הזקן פי' שמוחה סתם כי רוצה צפון.

רסו. ובארנו שאפשר שרש"י פי' כן ליישב קו' רבינו יונה (ב"ב קו:) שאם החלוקה הייתה בגורל [כפי' ר"ת בתוס'] מפני מה יכול למחות, הרי גם עכשיו יעשו עוד פעם גורל. ואפשר שלכן פי' רש"י שחוזר עם טענת 'בר מצרא', ואם היה טוען זאת בשעת החלוקה היה בכוחו להכריע לקבל זאת גם בלי גורל, והוא מחלוקת בגמ' ב"ב (קיד:) אם באופן זה שיש לו שדה סמוכה, נותן לו עדיפות לקחת מהירושה, ונחלקו בזה הראשונים להלכה כמבואר בטוש"ע (חו"מ סי' קעד) ורש"י לומד שאכן מבטל מחמת זה את הגורל, ולכן מועילה מחאתו.

רסז. ורבינו יונה שם תי' א. שחלקו בלי גורל וכפי' ר"י בתוס', ובזה אכן יכול למחות שרוצה צד צפון. ב.

שהמחאה באופן שמעלה זאת בדמים, שהוא מוכן לשלם על קרקע צפון יותר, ובארנו בזה, שא"כ הוא טעות בדמים שביחס אליו מי שקיבל חלק צפון קיבל יותר בשווי הנכסים, ובכה"ג דינו שחוזר המקח.

בחלוקת הארץ אם יכולים למחות

רסה. כתב התוס' הרא"ש, שהאי דינא שהגדילו יכולים למחות, אינו בחלוקת הארץ, שהיה ע"פ הדיבור ואורים ותומים. אולם בריטב"א מבואר שם בסוגיא דרב גידל אמר רב להדיא, שאף שם יכולים למחות [וכנראה סובר כמו השיטה לנ"ל שבתוך השבט היה חלוקה ע"פ הנשיא, או כמו השיטמ"ק שהוא ע"פ גורל, ויש להם טענה לבטל את הגורל].

רסט. שהריטב"א לומד שם כפי' רש"י שאכן רב גידל אמר רב למד מחלוקת הארץ דין זכין, ומלבד זכין למד גם שאפוטרפוס יכול לזכות גם באופן שיש קצת צד חובה. וביאר שיש בזה ג' חילוקי דינים. א. בזכין לאדם רגיל, כשהזוכה שומע מזה יכול למחות בלי שום טעם ובטל הזכיה [אך אם שתק שעה אחת אינו יכול למחות]. ב. אפוטרפוס הזוכה ליתומים, אינם יכולים למחות

אלא בטענה וכפי' רש"י כאן שטוען לבר מצרא, שבשונה מזכין רגיל יכול לזכות עבורם גם כשיש צד חובה, והם יכולים למחות כשיגדלו שאכן זה חובה עבורם, והוא כמחאה רגילה של זכין כששומע זאת [ולכן פי' הריטב"א שצריכים למחות מיד]. אך זה רק לשמואל, דלר"נ אמרינן מה כח ב"ד יפה. ג. וכשטעה ממש, לכו"ע יכולים למחות גם לאחר זמן.

טעו בפחות משתות

רע. תוס' ד"ה הא דטעו וכו'. הנה במשנה בכתובות שם דיברו בשום הדיינים שטעו בשתות, שצריך להיות מכרן בטל, אולם לרשב"ג אע"פ כן מקיימים זאת משום סברת מה כח ב"ד יפה. ומדויק שם, שאם טעו בפחות משתות, מודים חכמים שאמרינן מה כח ב"ד יפה, והוקשה לתוס' מדוע הוצרכה הגמ' להעמיד דברי ר"נ בלא טעו כלל כי אם ברוחות שאז אמרינן מה כח ב"ד יפה, אפשר להעמיד זאת בטעו פחות משתות, ומה שפסק כחכמים הוא בשתות.

רעא. והקשה המהרש"א דלמבואר בתוס' שפחות משתות נחשב כטעות ברוחות, א"כ זה תליא בפלוג' דשמואל ור"נ, דלשמואל מקחן בטל, וקשה עליו מהמשנה שם דדוקא בשתות סוברים חכמים מקחן בטל, אך בפחות משתות מודים לרשב"ג דאמרינן מה כח ב"ד יפה.

ערב. והערנו שאמנם המהרש"א צודק בחשבון, אך מסברא לא יתכן לומר אחרת, שבלא טעו כלל אלא ברוחות, המקח חוזר, ואילו בטעו פחות משתות אמרינן מה כח ב"ד יפה, הרי איפכא מסתברא.

ויישבנו שאכן יש סברא לומר כך, והוא בתוס' בגיטין (לד.) שיישבו קו' התוס' כאן, שבפחות משתות מודה שמואל שאמרינן מה כח ב"ד יפה, כמשמעות המשנה שם, ולכן א"א להעמיד כאן בפחות משתות. והסברא בזה כתבו התוס', שכשמבטלים את פסק ב"ד בגלל טעות יש בזיון לב"ד, ובזה כשהוא טעות קטנה אמרינן מה כח ב"ד יפה, אך כשמבטלים בלי שום טעות, אינו ביזיון כ"כ, ואפשר שלא אמרינן מה כח ב"ד יפה.

רעג. עכ"פ תוס' כאן לומדים לא כך, אלא בפחות משתות סובר שמואל שחוזר, ושפיר מקשה המהרש"א ממתני' דהתם שפחות משתות לכו"ע אמרינן מה כח ב"ד יפה. ותירץ המהרש"א, א. ששמואל מפרש המשנה שם שפליגי אף בפחות משתות, שדעת חכמים שמקחן בטל, והא דאמרו שם שתות, להשמיע כוחו דרשב"ג דאפי' בשתות, מקחן קיים משום מה כח ב"ד. ב. שאפוטרפוס חמור יותר מב"ד, ובב"ד עצמם אכן פחות משתות אמרינן מה כח וכו', אך באפוטרפוס אינו כן, ולשמואל המקח בטל.

ביכורי

דף מב:

החכמה

שיג

רעד. וכסברא השניה של המהרש"א כתוב כאן בר"ן, שהעמיד המשנה של שום הדיינים שטעו שתות, דווקא בב"ד עצמם, אך באפטרפוס אפי' פחות משתות המקח בטל, ורק ברוחות פליגי שמואל ור"נ. אך אינו ממש כהמהרש"א, שלר"נ הוא לכו"ע ואפי' לר"נ בפחות משתות המקח בטל ולא אמרינן מה כח וכו', ואילו למהרש"א בתוס' הוא בפלוג' דשמואל ור"נ, דלר"נ אף באפטרפוס בפחות משתות אמרינן מה כח בב"ד יפה [ואפי' לשיטת חכמים, דהוא ממש כטעו ברוחות].

רעה. עלה בדינו שני תירוצים על קו' התוס' כאן מדוע לא העמדנו דברי ר"נ בפחות משתות. א. תוס' בגיטין - שאף שמואל מודה בזה שאמרינן מה כח בב"ד יפה, ולא עושים את בב"ד טועים. ב. הר"ן - להיפך, שאף ר"נ מודה לשמואל שמקחן בטל, שחלוק הוא מב"ד עצמם.

אך מסקנת הר"ן לא כך, שדייק מהרי"ף והרמב"ם, שאין חילוק בין בב"ד לאפטרפוס, וכמ"ש התוס' כאן, שבשניהם פחות משתות הרי הוא כטעות ברוחות שנחלקו בו שמואל ור"נ.

רעו. ולסיכום להלכה: טעו בשתות - פלוג' דחכמים ורשב"ג במשנה שם, אם מכרן בטל או אמרינן מה כח בב"ד יפה.

טעו בב"ד בפחות משתות - לתי' א' במהרש"א, אזי שיטת התוס', דלשמואל מכרן בטל ולר"נ מה כח בב"ד יפה. ולתי' ב', וכן לשיטת התוס' בגיטין, כו"ע מודו דאמרינן מה כח בב"ד יפה.

אפטרפוס הטועה בפחות משתות, [או בשתות לרשב"ג], למהרש"א תליא בפלוג' דשמואל ור"נ, שלשמואל יכולים למחות וכשיטת חכמים [לתי' ב' דווקא באפטרפוס, ולתי' א' ה"ה בב"ד], ולר"נ אינם יכולים למחות דחכמים מודים בפחות משתות. ולסברא הראשונה של הר"ן, לכו"ע מכרן בטל דאין באפטרפוס הטועה סברת מה כח בב"ד יפה..

אפטרפוס שלא טעה ורוצים לחזור מפני הרוחות, לשמואל חוזר ולר"נ אינו חוזר, ולרש"י ולריטב"א דווקא כשבא בטענת בר מצרא וכדו', ולתור"י הזקן, גם סתם בלי סיבה מיוחדת. ולרבינו יונה בתי' השני דווקא אם מעלה זאת בדמים.

אמר רב נחמן האחין שחלקו הרי הן כלקוחות, פחות משתות נקנה מקח, יתר על שתות בטל מקח, שתות קנה ומחזיר אונאה.

אולם הרא"ש בנדרים (פרק ה הלכה א) הביא מרבינו שמשון בשם ר"י, וכן בעיטור (ח חלוקת קרקע כז), שאין לזה שייכות, וגם אם כיורשין, מ"מ חלוקתם ע"ד זה שאם יש טעות יהיה להם דין לקוחות, היינו שעד שתות יש מחילה, ובשתות קנה ומחזיר ההונאה, והוא מדויק כאן בגמ' שאמרו 'כלקוחות' ואילו בגיטין ובב"ק, אמרו 'לקוחות', אולם בריטב"א כאן אכן גורס 'לקוחות'.

פחות משתות נקנה מקח

רעט. פחות משתות נקנה מקח. הרא"ש בב"מ (פרק ד ס"ז כ) הסתפק, בטעם שלא צריך להחזיר את ההונאה. שאפשר שהונאה מן התורה הוא אפי' במשהו, רק שיש ע"ז מחילה [וכן נראה ברש"י ד"ה חוזר], או שמא כיון שהוא בטווח הטעות המצויה, אין בזה כלל איסור הונאה. ונפק"מ אם מותר לכתחילה להונות את חברו בפחות משתות, ומסקנתו דירא שמים יחמיר בזה [וכלשונו 'וירא שמים יצא ידי כולם. ויעווי"ש בפלפולא חריפתא, מה שהביא מהסמ"ע באופן החומרא כשני הצדדים, ועמד בזה ג"כ הט"ז בס"י רכז סעיף ו, וביאר באופן אחר].

ונעתיק את לשון הרא"ש שם " ויראה דבכל שאר דברים אפי' פחות משתות אסור לאנות את חברו אם יש בו שוה פרוטה, כיון שידוע שאין מקחו

אם שייך למחלוקת הכללית אם הם כיורשין או כלקוחות

רעז. האחין שחלקו הרי הן כלקוחות. ואם הם כיורשין מבואר בתור"י הזקן שאפי' טעות במשהו החלוקה בטילה. ובגמ' גיטין (מח. וכן בב"ק ט). נחלקו באחים החולקים את הירושה אם נחשבים כלקוחות, או כיורשין וזה תלוי בנידון הידוע אם יש ברירה או לא.

שהרי האחים יורשין כולם יחד את הירושה, וכשחולקים ביניהם, זה לך וזה לי, למ"ד יש ברירה, הרי זה כאילו הוברר שזה החלק שראובן ירש מאביו, וזה החלק ששמעון ירש מאביו. אולם אם אין ברירה, אזי אין אנו אומרים שהוברר שזה הוא ירש, אלא כולם ירשו את הכל, וכשחולקים, כל אחד מקנה לשני את חלקו בירושה, ודין כל אחד ואחד כלוקח השדה משאר האחין. ונפק"מ שאם הם לקוחות, הרי הוא חוזר ביובל, ונחשב קנין פירות, ועוד כמה נפק"מ יש בזה.

רעה. ור"נ שאומר כאן שהרי הן כלקוחות לענין טעות והונאה. ציין רעק"א בגליון הש"ס, לתוס' בגיטין (שם ד"ה אי לאו) דר"נ פוסק להלכה כמ"ד לקוחות ואין ברירה, הרי תלה זאת בנידון הכללי אם כלקוחות או כיורשין.

שוה כל כך. דרחמנא אמר אל תונו בכל דבר שיש בו שיווי ממון הזהירה תורה שלא יאנה את חבירו אלא שאמרו חכמים דעד שתות הוי מחילה לפי שכך דרך מקח וממכר לפי שהלוקח והמוכר אינם יכולין לכיין דמי המקח בצמצום. ודרך העולם למחול טעותם עד שתות. שאף אם יבא המתאנה לערער לא ישומו השמאין בשוה זה יאמר יש בו אונאה וזה יאמר אין בו אונאה הלכך מקבל עליו שתיקה ואין מערער ומוחל, אבל אם המוכר בקי בערך מחבירו והלוקח

אין בקי כל כך או אם הלוקח תגר ובקי בערך מקחו יותר מן המוכר אל יאנו זה את זה אם לא שיפרש וכו'. או שמא כיון דדרך מקח וממכר בכך דלפעמים הלוקח חפץ במקח זה ומוסיף עליו דמים יותר מכדי שויו ופעמים שהמוכר מזלזל בשומתו בממכרו לפי שאין חפץ זה ערב עליו או שהוא דחוק למעות הלכך עד שתות הוי בכלל דמי מקח ואין כאן שם אונאה כלל וצ"ע. וירא שמים יצא ידי כולם".

אמר רבא וכו', אבל שויה שליח אמר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי

אמר רבא הא דאמרן פחות משתות וכו'

רפ. ר"נ אמר שהרי הם כלקוחות לענין דיני הונאה, והיא נחלקת לשלשה חלקים. פחות משתות, נקנה מקח, ולא חוזר שום דבר. שתות, הוי הונאה ולכך ההונאה חוזרת, אך המקח קיים. וביותר משתות, הרי הוא ביטול מקח, ונחלקו הראשונים בזה אם המקח בטל מעצמו, ואינו מדין הונאה, אלא כיון שלא היה כדין, שני הצדדים יכולים לבטלו. או שהוא מדיני הונאה, ורק המתאנה יכול לבטלו.

כשטעה בפחות משתות לטובת המשלח

רפא. ורבא אומר הסתייגות בכל אחד מאלו השלושה. ופחות משתות נקנה מקח, ה"מ בלקוח בעצמו, אך

בשליח אינו כן דלתיקוני שדרתיך ולא לעיוותי. ובפשטות הכוונה, שבאופן זה לא שלחו להיות שליח, ואין לו כח למכור. ובאופן שטעה בפחות משתות לטובת המשלח, לכאור' לא שייך הסברא של לתיקוני שדרתיך, וצריך להיות כדין הונאה רגילה שנקנה מקח. וכבר הזכרנו בזה שנחלקו בו הראשונים, כמ"ש הרא"ש בכתובות (כתובות פרק יא ס' טז) בטעם ששום הדיינים שהותירו שתות לחכמים מקחן בטל, אם מצד שהשוו חכמים הדיינים למוכר וללוקח, אם מפני שהלוקח סומך על ב"ד [יעויין לעיל רפט - רצב] וכתב שם דנפק"מ בשליח של מוכר, כשטעה לטובת המוכר, דאם זה מצד שהשוו הדיינים, אז גם כאן, אך מצד שהוא סומך על ב"ד כאן זה לא שייך.

באיזה שליח מדובר

רפב. תוס' ד"ה אבל שוויה שליח וכו'. במשנה שם אמרינן דשום הדיינים שפיחתו והותירו שתות מכרן קיים ולרשב"ג מה כח ב"ד יפה, אולם אלמנה שמוכרת [ברשות] בנכסי היתומין וטעתה אפי' במשהו מכרה בטל, ודנה הגמ' בכתובות שם (צ"ט): שליח כמאן, ומסיק ר"נ שליח כדיינים, ובפי' רש"י נראה דהוא סתם שליח. והקשו התוס' דכאן אנו אומרים שהמקח בטל משום לתיקוני שדרתיך וכו'. ותירצו ג' תירוצים. א. דרבא כאן הוא בשיטתו, ושם אומר זאת בשם ר"נ, כן כתבו בשם הרשב"ם, אולם כבר כתבו בתוד"ה ה"ג בקונטרס שהוא דוחק לומר כן. ב. ר"ת חולק על רש"י ומפרש זאת בשליח הדיינים, אולם שליח רגיל לתיקוני שדרתיך וכו'. ג. תוס' מחדש שאין כאן סתירה, כי גם כאן בגמ' שאמרינן לתיקוני שדרתיך, אין פירושו שהמקח

בטל, אלא שאין מחילה על ההונאה, דע"ז הוא לא מינה אותו, ולכן דינו כהונאת שתות דקנה ומחזיר הונאה. ושם בגמ' שאמרנו שהוא כדיינים, נפק"מ שעד שתות מקחן קיים, ולא כאלמנה שהמקח בטל מיד, ובשתות הוא מחלוקת חכמים ורשב"ג אם אומרים מה כח ב"ד יפה, ולצד זה בשום הדיינים דאמרינן מכרן קיים, אבל ההונאה חוזרת וכן מבואר שם להדיא בתוס' בכתובות, ולא כפשוטו שמה כח ב"ד יפה, ולא חוזר שום דבר.

רפג. ויוצא שנחלקו התירוצים בתוס', אם לתיקוני שדרתיך הכוונה שבטלה השליחות, ולא היה לו כלל כח לחלוק ולמכור, או שהשליחות קיימת, ורק אין לו כח לעשות עבורו את הקלקולים והמחילה על הפחות משתות [ולכאור' זה מתאים יותר אם הסברא הראשונה של הרא"ש הנ"ל שהוא מצד מחילה, כי אם אין הונאה, אין סיבה ששליח יהיה שונה].

והא דאמורן יתר משתות בטל מקח וכו', והא דאמורן שתות קנה ומחזיר אונאה וכו'

במחלוקת רש"י ותוס' בגירסת הגמ'

רפד. כאמור, רבא אמר שיש יוצא מן הכלל בדיני הונאה, ונחלקו רש"י ותוס' בדבריו. רש"י גורס כגמ' לפנינו, שבדין שאמר שיותר משתות בטל מקח, ה"מ כשלא קבלו ע"ע שיהיה כשומת הדיינים, שאם קבלו ע"ע אזי דינם כדיינים, שאפי' יותר משתות מקחן קיים כרשב"ג הסובר שאנו אומרים מה כח ב"ד יפה. ואף שר"נ פסק לעיל כחכמים

שמקחן בטל, רבא חולק עליו ופוסק כרשב"ג. ובדין הנוסף של שתות קנה ומחזיר הונאה, ה"מ במטלטלין, אבל בקרקע ושמו זאת בעילויא [ולא לפי מדה] אין הונאה לקרקעות, ולא חוזר ההונאה.

רפה. והקשו התוס' א. שיוצא ברש"י שביותר משתות יש ביטול מקח בקרקע, ובכ"מ אמרינן זבין מאה במאתן אין להם הונאה. ב. דחוק לומר שרבא לא סובר כר"נ שפסק להלכה

ביכורי

דף מב:

החכמה

שיז

כחכמים שמכרן בטל. ג. איך רבא דימה מה שטעו ביותר משתות, למשנה של שום הדיינים שמדברת דווקא בשתות.

בשיטת התוס' בשום הדיינים ביותר משתות

רפז. ובדקדוק לשון התוס' בשאלה ג' לא נראה שחולקים לדינא, ואף התוס' מודים לרש"י ששום הדיינים שטעו ביותר משתות הוא בפלוג' דחכמים ורשב"ג, וכמו שכתב המהרש"א שלא מסתבר שהמשנה דווקא בשתות, שהרי פחות משתות מודים חכמים שמכרן קיים, ואם נאמר שיותר משתות רשב"ג מודה, אז מחלוקתם רק בשתות, ולא נראה כן. אלא קו' התוס' שזה לא דומה למשנה, וכדקדוק לשונם 'ואמאי מיייתי ראיא מינה', ולא כתבו איך מיייתי ראיא, אלא רק 'אמאי', ואכן זה לא קו' חזקה, ומחמת כן בכתובות שם לא הקשו כן.

ותמהו הקרני ראם והרש"ש על המהרש"א, מה הוצרך להגיע פה לסברות, שבהכרח המשנה דברה אף ביותר משתות, הרי זה גמ' מפורשת שם שגם ביותר משתות לרשב"ג מכרן קיים, עד פלגא.

גירסת התוס'

רפז. והתוס' חולקים ומהפכים הגירסא, שבדין של שתות קנה ומחזיר הונאה, אם קיבלו עליהם כשומת הדיינים אינו כן, וכחכמים דמקחן בטל, ומתיישב מה שהקשו איך פוסק אחרת מר"נ, ואדרבא אכן פוסק כר"נ, ומבטל

המקח. ובדין האמור ביותר משתות שמקחן בטל, ה"מ במטלטלין, אך בקרקע מקחן קיים דאין הונאה לקרקעות כלל אפי' ביותר משתות, וכגמ' בב"מ שם דזבין מאה במאתן מקחו קיים, דאין הונאה לקרקעות.

סדר הגמ' לר"נ ורבא

רפח. וברשב"א ביאר שר"נ אמר את הסדר באופן הזה, קודם את הכי פחות שהוא פחות משתות שנקנה מקח, ואז לצד השני, שהוא יותר משתות שבטל מקח, ואח"כ את הממוצע, שהוא שתות, שקנה ומחזיר הונאה. ולרש"י רבא ג"כ הלך בסדר של ר"נ. ולתוס' רבא אמר זאת בסדר עולה, פחות משתות, שתות, יותר משתות.

מחלוקת הראשונים באונאה בקרקע

רפט. ואכן שיטת התוס' דאף ביותר משתות נקנה מקח בקרקע דאין הונאה לקרקעות, כדמוכח בזבין מנה במאתן, אלא שמנגד הקשו שיש גמ' אחרת שביטול מקח יש להם, ותירצו התוס' דיותר משתות אין הונאה, עד פלגא, ובפלגא יש ביטול מקח, וכדמוכח מהירושלמי, והסתפקו אם פלגא הוא ביטול מקח נומאה במאתן הכוונה קצת פחות או יותר מפלגא הוי ביטול מקח.

רצ. ובעצמות יוסף סידר שיש כאן ד' שיטות בהונאה בקרקע. א. רש"י והרי"ף בשם רבוותא - יותר משתות יש ביטול מקח. ב. ר"ת - פלגא הוי ביטול מקח. ג. בעל המאור - פלגא עדיין לא

השלישי המקח קיים ואין מחילה על הדמים. ב. שתות קנה ומחזיר הונאה. ולרש"י רבא ממעט קרקע שאין הונאה לקרקע [וגם תוס' מודה בשתות]. ולתוס' ממעט שאם קיבלו כשומת הדיינים או דינו כביותר משתות שבטל מקח וכר"נ שפסק כחכמים. ג. יותר משתות בטל מקח, לרש"י למעוטי שומת הדיינים, וכרשב"ג דמה כח ב"ד יפה. ולתוס' למעוטי קרקע שאין הונאה אפי' ביותר משתות.

בטל מקח, אלא יותר מפלגא, וזהו שני הצדדים כאן בתוס'. ד. הרי"ף - לעולם אין ביטול מקח, דאין הונאה לקרקעות.

רצא. לסיכום: ר"נ אומר ג' דינים בלקוחות שהן כאונאה, וכל אחד יש בזה לרבא הסתייגות. א. פחות משתות נקנה מקח. ואומר רבא שבשליח לא, כיון דלתיקוני שדרתיך, ולב' התירושים הראשונים בתוס' השליחות בטלה והמקח חוזר. ולתי'

שליח לדבר עבירה

והדברים מתאימים למה שנתבאר בסוגיית עבד כנעני (פרק האשה נקנית אות תקצז) בשם הגר"ש אייגר, שרש"י סובר כהטור שהמשלח הוא זה שעושה את המעשה, ואף כאן רק המשלח יתחייב.

באיסור להזיק ממון חברו

רצג. שאני התם דאין שליח לדבר עבירה דאמרינן דברי הרב וכו'. מבואר דיש איסור להזיק לממון חברו. והאריך בזה הקה"י (ב"ק סי' א) מהו האיסור, ואמרנו בזה ד' שיטות, א. הקה"י שם מצדד שהוא מדרבנן. ב. היד רמ"ה (ב"ב כז) כותב שהוא משום לפני עור לא תתן מכשול, או משום ואהבת לרעך כמוך. ג. הרש"ש בכתובות (יח:) כותב שהוא מדין השבת אבידה, וכן העלה שם גם בקה"י. ד. רבינו יונה בתחילת אבות, וכ"כ הטור (ח"מ סי' שעה) שהוא בכלל איסור לא תגזול.

אם יש שליחות, האם זה פוטר את השליח

רצב. שלח ביד פקח פקח חייב ואמאי נימא שלוחו וכו', ופי' רש"י יתחייב שולחו ולא הוא, אמנם התוס' רי"ד מפרש שיתחייב במקום שאין אפשרות לשליח לשלם, ורגילים לפרש שנחלקו במחלוקת הטור והרמב"ם בנשתטה המשלח, שהתוס' רי"ד לומד כשיטת הרמב"ם, שמדאורייתא יכול לגרש, כיון שהמעשה עושה השליח, וא"כ ברור שגם השליח חייב על ההבערה, וכל קושיית הגמ' שנחייב גם את המשלח, במקום שהשליח לא יכול לשלם, כיון שזה מיוחס גם אליו. ואילו רש"י לומד כהטור שהמשלח הוא זה שעושה את המעשה, ולכן נשתטה המשלח אינו יכול לגרש, ואף כאן, רק המשלח יתחייב ולא השליח.

אם אפשר לחלק את החיוב מהאיסור

רצד. נתבאר בריש פירקין שנחלקו הנודע ביהודה ומחותנו [המה"י המבורג] אם בשליח לדבר עבירה, יש עדיין קיום לשליחות, דלדעת הנוב"י שליח לגרש בע"כ לא חל, כי עובר על חרם דר"ג, ולדעת מחותנו זה חל, ורק העבירה לא מתייחסת למשלח. והקשנו שא"כ אף בשולח את הבעירה, נאמר שעצם החיוב מתייחס למשלח, והעבירה של האיסור להזיק, ישאר על השליח.

ותירצו בביהמ"ד, דשם הם שני ענינים, יש דין גירושין, ואין בו עבירה בעצם, אלא מעורב בו איסור נוסף, שעשה זאת בע"כ, ולא מפריע לעצם השליחות, משא"כ בשולח לשרוף רכושו של השני, אם המעשה מתייחס אליו, זה גופא האיסור, וא"א לחלק זאת אחד מהשני.

אם המשלח את הפקח חייב בדיני שמים

רצה. שלח ביד פקח פקח חייב, הנה בחש"ו חייב בדיני שמים, משום גרמא בנזיקין, ואין הכוונה סתם לעונש שמים, אלא שחייב לשלם לו על הנזק מדין שמים, אך ב"ד לא כופין ע"ז, ודייקו הראשונים, דבפקח שאנו אומרים, שהשליח חייב, משמע שהמשלח פטור גם בדיני שמים, והקשו ממה ששנינו בב"ק (נה:) דהשוכר עדי שקר להעיד, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, שגם זה בעצם סוג של

שליחות, ואף שהשליח פקח, בכל זאת המשלח חייב בדיני שמים. ותי' התוס' בב"ק שם (נו. ד"ה אלא לאחרני) שדווקא שוכר בדמים, ובלא שוכר יכול לומר כסבור שלא ישמע לי, ואכן כך פסק הרמ"א (חור"מ סי' לב סעיף א), שאין חיוב בידי שמים אלא בשוכר.

והקשו בביהמ"ד, שאף בשוכר מבואר שם בגמ' דשייך סברת דברי הרב וכו', ותירצו, דאכן, אך יש בזה דרגות, דהאמת שגם שוכר וגם משלח, על פניו חשבו שיעשה את השליחות, רק הוא שאלה בגמירות דעת שלהם, אם יש להם צד שלא יעשה זאת.

רצו. אולם הש"ך שם, וכן בתוס' הרא"ש כן, הקשו מהגמ' לקמן, דאמרו ששמאי הזקן סובר שהמשלח לרצוח, חייב בדיני שמים, ופשוט שם בגמ' שאף לת"ק כן, ונחלקו רק בינא רבא או דינא זוטא, הרי שגם בשליח רגיל המשלח חייב בדיני שמים. ולכן חולקים וסוברים שאין הבדל בין שוכר לשליח, ובשניהם חייב בדיני שמים, אלא שכאן הפקח משלם, וכל שמשלם המשלח פטור אף מדיני שמים, ושם מדובר כשהעדים לא משלמים, וכ"כ הריטב"א כאן.

והוספנו לבאר, שבעצם לא מובן, מדוע כאן העמדנו כך, ושם אחרת, אלא ששם באנו ללמוד דין גרמא, ואכן דינו להתחייב בדיני שמים, אלא א"כ העדים משלמים, משא"כ כאן באנו לומר מי חייב על הבעירה, וברור שזה השליח, אלא שאם אין לו, אזי המשלח חייב בדיני שמים.

רצו. אמנם הקצות החושן (שם, ס"ק א) תירץ את דעת הרמ"א והתוס' בב"ק שם, דאין כוונת הגמ' לקמן, שחייב בדיני תשלומין בדיני שמים, שזה רק בשוכר, אלא חייב בתשובה על חטאו בבין אדם למקום, וזה לא קשור אם משלם או לא. והגר"א (שם ס"ק ג) חילק דדוקא ברציחה חייב בדיני שמים, מדין 'לא תעמוד על דם רעך' וכ"ש למשלח שעושה היפך זה.

שליחות במצוות שבגופו

וזה מה שהוכיח מסוגיין, שהתור"ד לשיטתו, שפי' את קו' הגמ' בשולח את הבעירה ביד פקח, שיתחייב המשלח היינו אף המשלח, שאם ליכא לאישתלומי מהשליח נחייב את המשלח, לא אך השליח עצמו וודאי חייב, הרי להדיא שמעשה המתייחס לשליח, ניתן לייחס זאת גם למשלח, אלא שאין שליח לדב"ע, ומשום כך הקשה בדבר מצוה אף שעולה עבור השליח, שיעלה גם עבור המשלח.

תירוץ התור"ד שאין שליחות במצוות שבגופו

רצט. ותי' התור"ד, דבמצוות שמקיים בגופו אין דין שליחות, וז"ל "ולאו מילתא היא, שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו, האיך יפטר הוא על ידי שלוחו והוא לא יעשה כלום, בודאי בגירושין ובקדושין מהני, כי הוא המגרש ולא השליח, שמה כתב בגט אנא פלוני פטרית פלונית, וכן נמי האשה למי היא מקודשת כי אם לו, והיא אשתו, וכן בתרומה, הוא נותן התרומה מפירותיו, וכן בפסח, הוא

קו' התור"ד מדוע אין שליחות במצוות, והשייכות לסוגיין

רחצ. ידוע ומפורסם קו' התוס' רי"ד מדוע אין שליחות במצוות, וז"ל, "נשאני התם דאין שליח לדבר עבירה] יש מקשים, א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח, ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה בעבורי, הנח תפילין בעבורי".

ומדקדוק לשונו נראה, שהוקשה לו כן מחמת סוגיין, שכתב 'א"כ לכל דבר מצוה' וכו', ובארנו שבעצם אפשר לומר תירוץ פשוט, שעשיית דבר שעולה עבור עצמו, מהיכי תיתי שיכול להחשיב זאת גם עבור משלחו, ולכן אף שכבר יצא יד"ח תפילין וסוכה, אך כל רגע ורגע שמניח תפילין או יושב בסוכה, מקיים מצוה בעצמו, ומהיכי תיתי שיכול להועיל גם עבור משלחו [והקשו בביהמ"ד דהרי לעיל אמרין שהיכא דאית ליה שותפות בגווייה יותר פשיטא שיש שליחות. אך באמת אינו דומה כלל, דשם עושה מעשה ב'שותפות' לשניהם, אך כאן הוא עושה של כל אחד בנפרד, אלא הוא גם עבור עצמו וגם עבור חבירו].



לא. ודלא כרש"י שפי' שנחייב את המשלח והשליח יפטר, ובארנו לעיל אות רצב, שנחלקו במחלוקת הידועה של הטור והרמב"ם בנשתטה המשלח.

אוכלו ועל שמו ישחט ויזרק הדם, אבל בסוכה הכי נמי יכול לומר לשליחו עשה לי סוכה והוא יושב בה, אבל אם ישב בה חבריו לא קיים הוא כלום, וכן לולב וציצית וכל המצות".

ביאור אריכות לשונו של התוריד, והבנת הקצות בתירוצו

ש. ובפשוטו כוונתו לחלק שמצוות שמקיים בגופו לא שייך בו שליחות, ובוודאי כל המצוות מקיים באמצעות גופו, אלא שיש מצוות, שהציווי על גופו, שגופו יניח תפילין וישיב בסוכה, ובזה לא שייך שליחות. אך בשביל זה א"צ להאריך כ"כ בתירוצו, ויכול לתרץ זאת בכמה מילים, ועוד שבקצוה"ח (סי' שפב ס"ק ב) נקט באופן פשוט, שלפי התוריד, ה"ה במצוות כיסוי הדם, ומילת בנו, לא מועיל שליחות, ואם כוונת התוריד במצוות שיש על גופו, באלו אין הקיום בגופו, אלא בדם הנשפך או בערלת בנו.

שא. ונראה שהקצוה"ח למד בדברי התוריד, שדין שליחות לא משנה את המציאות, ומחשיבה את מעשה השליח כאילו עשאו המשלח, שהמציאות לא כך, והשליח הוא זה שעושה זאת, אלא מה כן התחדש

בשליחות, שכל מה שהוא תוצאה מה'מעשה' יכול להתייחס למשלח, כאילו הוא עשה את המעשה, ולדוגמא אין גירושין צריכים לחול מכח מעשה ממש שלו, אלא גם מכח 'כאילו מעשה שלו' היינו שנעשה ע"י שלוחו.

וזה רק בדברים שיש המשך ותוצאה למעשה, וכגון מזיק לחבירו, שהתוצאה היא, החיוב שמתחייב עבור ההיזק, וסוברת הגמ' שאפשר שהמשלח יתחייב על ההיזק של השליח, אף שאת המעשה בפועל עשה השליח, אלא שאין שליח לדב"ע, והחיוב נשאר על השליח. ולכן במצוות כגון ישיבת סוכה והנחת תפילין, שאין שום חלות ותוצאה מחמת המעשה, וכל המצוה הוא במעשה עצמו, לא שייך פה ענין שליחות. ולכן פשוט לקצוה"ח, שאף כיסוי הדם ומילת בנו, שאין פה שום דבר מעבר למעשה המצוה, לדעת התוריד לא שייך שליחות.

ומתיישב בזה אריכות לשונו של התוריד, שהביא בכל דוגמא מה ההמשך והתוצאה של המעשה, שמתייחס למשלח, כגון תרומה, ושחיטת קדשים וגירושין וקידושין לב.



לב. וזהו סברת האחרונים בשיטת הרמב"ם, שנשתטה המשלח הגט כשר מדאורייתא, כיון שאת המעשה בפועל עושה השליח, ע"י שמוסר לו את כח הגירושין, ורק התוצאה מתייחסת למשלח, ולא איכפת לן שנשתטה, ואכן התוריד לשיטתו, שבארנו כהרמב"ם, ולכך א"א לפטור את השליח הפיקח מההיזק, וכל קו' הגמ' שנחייב גם את המשלח.

קו' הקצות, והבנת האחרונים בתירוצי התוריד

שב. והקצוה"ח (סי' קפב ס"ק א) הקשה על התוריד, דגם בעבירה נאמר כן, ומדוע צריך להגיע בכל מקום לסברא של אשלד"ע. ולא זכינו להבין כ"כ את קושייתו, שאה"נ יש עבירות שכן, ויש עבירות שלא.

תירוצי הקצות על קו' התוריד

שג. והקצוה"ח עצמו תירץ קו' התוריד, שלעולם אף את המעשה עצמו ניתן לייחס למשלח, ובוודאי זה נחשב שהמשלח הניח תפילין וישב בסוכה, אך לא עשה זאת באופן המועיל, כי תפילין צריך להניח על היד שלו, וזה כאילו הניח על היד של חברו, וכן ישיבת סוכה, אמנם זה כאילו ישב בסוכה, אך לא עם הגוף שלו, ובזה לא יוצא יד"ח, דהגוף עצמו לא שייך לומר שזה כאילו של המשלח, וכמו שכתב הרא"ש (נדרים עב:) בשלח שליח להפיר נדרי אשתו, שחסר את שמיעת הבעל, שא"א לומר ששמיעת השליח ייחשב כשמיעת המשלח, ואף כאן אין יד השליח כיד המשלח [ונדברי הקצות, שנחשב כאילו המשלח עשה את המעשה, מתאימים יותר בדעת הטור, שאכן המשלח הוא עושה את מעשה הגירושין, ולכך נשתתף המשלח הגירושין פסולים מדאורייתא].

וכן נקטו האחרונים [ר' אלחנן בקוב"ש כתובות רנג, וברכ"ש בשם הגר"ח סי' כ] אלא שהם ביארו באופן שונה מעט את דברי התוריד [לכאור' נראה שבאו לפרש את התוריד, ולא לומר תירוצי חדש] שיש שתי סוגי מצוות, יש שהמטרה היא בתוצאה, כגון שחיטת קדשים, הפרשת תרומה, עשיית מעקה, וקביעת מזוזה וכדו', ובזה שייך שליחות. ויש מצוות שהעשיה עצמה היא גוף המצוה, כגון ישיבת סוכה והנחת תפילין, ובזה לא שייך שליחות, ואותו דבר בדיוק בעבירות, יש שהמטרה היא בתוצאה, כרציחה ונזיקין, ובזה צריך להגיע לסברא של אין שליח לדב"ע, ויש שהוא בעצם העשיה עצמה כגון אכילת דבר איסור, שבזה אף לולי הדין של אשל"ע, לא שייך שליחות.

ולדבריהם, פשוט שכיסוי הדם, ומילת בנו, שהמטרה היא בתוצאה, שהדם יהיה מכוסה,

דברי הרב ודברי התלמיד

דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי
שומעין - שיטת הסמ"ע

שד. דברי הרב וכו', בסמ"ע (חו"מ סי' קפב ס"ק ב) מבואר דהוא סברא, שיכול המשלח לומר כסבור הייתי שלא ישמע לי, ולא באמת התכוון למנות אותו לשליח^ל. ויסוד סברא זו מצינו בתוס' בב"ק (נו. ד"ה אלא) שחלקו בין שוכר למשלח לענין חיוב בדיני שמים, דהמשלח פטור, שכסבור שלא ישמע לו.

מומר ושוגג

שה. וכתב רעק"א (ב"מ י:) שלפי הסמ"ע, אזי מומר המוחזק לעבור עבירות, אינו יכול לטעון כן, ויש שליח לדבר עבירה. ולכאור' נפק"מ גם בשוגג, שאם המשלח לא יודע שזה עבירה, או שהשליח לא יודע נההמשלח יודע שהשליח שוגג] אזי לא שייך לומר

שהיה סבור שלא ישמע לו, כיון שהוא לא יודע שזה עבירה, ובאופן זה יש שליח לדבר עבירה [אולם להלן אות שיח יתבאר שאפשר שאף הסמ"ע מודה בשוגג, שאין שלד"ע].

וי"ש סייעתא גדולה לדברי הסמ"ע, ברמ"א (סי' שפח סעיף טו) דהשולח מוסר למסור לשלטונות, והוא מוחזק שעובר בזה, אזי המשלח חייב, ומקורו מהתשב"ץ, כמ"ש בבית יוסף שם. ולכאור' גם דעת רש"י בב"ק (דף נא. ד"ה אין שליח) כן, דכתב שאין שלד"ע הוא מסברא של דברי הרב, והגר"א ציין זה כמקור לדברי הרמ"א לחייב את המשלח את המוסר המוחזק לכך.

שיטת רעק"א בביאור דברי הרב וכו'

שו. אולם הרעק"א הקשה ע"ז, דבכ"מ שם (ח:) מבואר דשנים שגונבים יחד, כל אחד הוא גם שליח של השני,



לג. ובלשונו שם שכתב "ויכול המשלח לומר סברתי שלא ישמע לי לעשותו", משמע שרק אם טוען כן, ומצאנו לזה מקור ביד רמה (סנהדרין כט. ד"ה ואמרינן תו מנין וכו') שכתב על מה שאמרו שם שהנחש הקדמוני היה לו לטעון דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, אלא שאין טוענים למסית, וכתב שמוכח שזה דבר שצריך לטעון, ואף בשליח לדבר עבירה כן, וז"ל "וש"מ דהא דקי"ל בעלמא דאין שליח לדבר עבירה דוקא היכא דטעין משלח דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעין אבל היכא דלא טעין מיחייב".

אך קשה מאוד לומר כן, וכמו שתמה שם, דבכמה מקומות שהגמ' מקשה שאין שליח לדב"ע, יכולנו לתרץ, שמדובר שלא טוען זאת. וביותר מה זה שמרבים במעילה ושליחות יד שיש שליח לדב"ע, אם באמת לא התכוון למנות אותו לשליח, אז הוא לא שליח.

ונראה שבאמת הוא מינה אותו, ולפעמים גם מתאמץ להסביר לו איך לעשות זאת וכו' וכו', אלא שאמדו חז"ל, שאין פה גמירות דעת שלימה, שבתוך תוכו מפקפק אם יעשה זאת, וזה הנידון, אם כזה סוג של גמירות דעת, נחשב מינוי שליחות או לא, ואין פה שום ענין לטענה שלו בפועל.

[ומה שתולה זאת בדרשות כדלקמן, הוא משחוטי חוץ שכתוב פעמיים 'ההוא' למעט שליחות דאין שלד"ע, אך למאן דלא דריש הוא ההוא, ואיצטריך ליה למעט שתי האוחזין בסכין, והוא ולא אנוס וכו', בהכרח נלמד מזה ששתי כתובין הבאין כאחד אין מלמדין, וצ"ל דמפרש כתוס' לעיל דף לה. ד"ה אלא שהוא כמו מיעוט שפה ולא במקום אחר, ויתבאר להלן אות שכב].

סיכום ג' השיטות בדברי הרב וכו'

שט. נמצא שיש כאן ג' שיטות, בביאור הדין של אשלד"ע, א. הסמ"ע - מצד הסברא של דברי הרב וכו', ורק במקום שיש את הסברא, ולכן שוגג ומומר יש שלד"ע. ב. רעק"א - סברת דברי הרב וכו' מלמדנו שהתורה לא חדשה שליחות במקום עבירה, ואף שוגג ומומר אשלד"ע. ג. ריטב"א - הסברא שייכת רק במזיד [אולי כהסמ"ע] אך אין העיקר מצד סברת דברי הרב וכו', אלא נלמד מפסוקים שאין שליח לדב"ע, ואפי' שוגג ומומר. ותיכף נבאר בסייעתא דשמיא, בדעת התוס' שהוא שיטה רביעית בדברי הרב וכו'.

ביאור הפנ"י בסוגיין, ואפשר שזה כוונת רעק"א

שי. וצריך לבאר קצת את דברי רעק"א, שמהיכא תיתי לחדש ולומר שהתורה לא חדשה שליחות במקום זה. ואולי כוונתו כדברי הפנ"י, שהקשה בסוגיין קו' עצומה, איך אפשר ללמוד

ובתוס' שם כתבו דשייך בזה הכלל של אין שליח לדב"ע, אף שהוא עושה זאת יחד איתו, ובוודאי לא יכול לומר שלא חשב שישמע לו.

ולכך דעתו שאין זה תלוי בדעתו, אלא שהתורה לא חדשה שליחות במקום שלא יכול לשמוע בקול המשלח אלא בקול הרב, וצ"ל "לכאורה נראה דהך סברא, היינו שהיה לו לשמוע לדברי הרב, והוי שליחות באיסור, ואין שליח בזה, כדאמרי' בקידושין רפ"ב דאשלד"ע היינו דא"י להעשות שליח לזה, דיותר צריך לשמוע לדברי הרב", ולדעתו אזי גם במומר אין שלד"ע, ופשוט שאף בשוגג, וכן דעת הש"ך (על דברי הרמ"א שם) שהרבה להקשות על פסק הרמ"א, ולדעתו גם מומר ומוסר המוחזק לכך, אין שליח לדב"ע.

שיז. ובין לסמ"ע ובין לרע"א הדבר תלוי בסברת דברי הרב וכו', אלא שלסמ"ע הפירוש שלא מינה אותו לשליח, כיון שסבור שלא ישמע לו, ולרעק"א מחמת שלא אמור לשמוע לו, לא חדשה בו התורה דין שליחות. וכאמור יש שתי נפק"מ. א. במומר המוחזק לעבור העבירה. ב. בשוגג.

שיטת הריטב"א שהוא נדרש מפסוקים שאין שלד"ע

שח. אולם הריטב"א כתב שמה שאמרה הגמ' דברי הרב וכו', הוא שבדרך כלל שייך טעם זה, אך אליבא דאמת מה שאין שלד"ע, הוא דינא דאורייתא כדילפינן לקמן, ואף בשוגג אשלד"ע, ולדבריו פשוט שאף במומר אשלד"ע.

ביכורי

דף מב:

החכמה

שכה

מעילה מתרומה, שיש שלד"ע, הרי זה גז"ש כללית להרבה דינים, ואין בתרומה מקור לסתור את סברת דברי הרב וכו', ואה"נ בכל העבירות שייך שליחות, אלא א"כ יש סברא של דברי הרב וכו' [כנראה כוונתו כמו שפי' הסמ"ע שיש פה סברא שלא מינה אותו לשליח, דכסבור שלא ישמע לו, ומה שייך ללמוד מתרומה אחרת, הרי שם אין את הסברא הזאת].

מתרומה להשוות דיניהם, ואין עושים כזה פירכא על גז"ש, וממילא יש שליחות אף בעבירה.

ואפשר שזה גם כוונת רעק"א, שלא התחדש שליחות במקום סברת דברי הרב, שא"א ללמוד זאת מהצד השווה מגירושין וקדשים, לבד ממעילה שיש לזה מקור נפרד מגז"ש מתרומה.

תי' התוס' רא"ש על קו' הפנ"י

שי"א. ובעצם קו' הפנ"י, כבר הקשה כן בתוס' הרא"ש, ותיירץ שאין היקש לחצאין, ולכן בהכרח אנו למדים שליחות מתרומה למעילה, וכיון שכל שליחות במעילה הוא עבירה ששייך בה סברת דברי הרב, בהכרח מלמדנו שיש שליחות בעבירה [והעירו בביהמ"ד, שבהכרח אינו לומד כסברת הסמ"ע, שלדבריו שייך להעמיד הגז"ש בשוגג או במומר, שלא סותר את סברת דברי הרב וכו', ואולי לכן הפנ"י לא תירץ כן].

ותירץ שאין כוונת הגמ' שלא מועיל שליחות משום זה הסברא, אלא שדין שליחות הלא נלמד מהצד השווה מגירושין וקדשים, וא"א ללמוד מהם עבירות, דיש פירכא מה להצד השווה שאינם עבירות, משא"כ בעבירה אמרינן דברי הרב וכו', והוא כמו הפירוכות לעיל מה לגירושין שכן חול, מה לקדשים שכן רוב מעשיהם ע"י שליח, דכשאנו באים ללמוד מהצד השווה ובמה מצינו צריכים להיות דרגה שווה, אך מעילה אי"צ להצד השווה, שיש לה גזירה שווה

תוס' ד"ה אמאי מעל וכו'

קו' התוס' דמעילה הוא בשוגג ואין פה סברת דברי הרב וכו'

שיב. תימה הא ע"כ מיירי בשוגג וכו'. הנה דין מעילה הוא רק בשוגג, שכמוציא מעות הקדש בשוגג, [או שנהנה מההקדש הנאה לצורכו בשוגג] המעות מתחללים ויוצאין לחולין, והוא מתחייב בקרן וחומש וצריך להביא קרבן אשם.

ואילו במזיד דינו כמזיק הקדש, אך אינו יוצא חייב במעילה ואינו יוצא לחולין. והקשו התוס', מה קו' הגמ' ממעילה מדוע יש שליח לדב"ע, הרי כיון שזה בשוגג, לא שייך פה סברת דברי הרב וכו' ולהכי יש מעילה, ונראה שלמדו כדעת הסמ"ע שהכל תלוי בסברא של דברי הרב וכו', ולכן בשוגג יהיה שליח לדב"ע.

הוכחת התוס' שבשוגג יש שליח לדב"ע

קה"י בדעת התוס' - ביאור רביעי בדברי הרב וכו'

שיג. והוכיחו זאת התוס' מהדין המבואר בב"ק (עט.) דהפורע חובו, או שנותן לכהן עבור הפדיון, ומראה לו שיכול לקחת טלה מהעדר של אדם אחר, אזי כיון שהבע"ח או הכהן משכו את הטלה, נתחייב הגנב במשיכה, שהרי הוא כשלוחו, והקשה שם ר"י איך מתחייב הרי אין שלד"ע, ותירץ דכיון שאינו יודע שזה של אדם אחר, אין את סברת דברי הרב ויש שלד"ע. וכאמור לנתבאר בריטב"א ורעק"א והפנ"י, לא קשה, דלשיטתם אין חילוק בין שוגג למזיד, ואף בשוגג אין שלד"ע, ובאמת הנמוק"י (שם כט. בדפי הרי"ף) מפרש אחרת, שהבע"ח והכהן הם אלו שמתחייבים במשיכת הטלה, דאף בשוגג אין שלד"ע.

שיטת התוס' שתלוי בידיעת השליח

שיד. ותירצו התוס' דקו' הגמ' מאופן שהשליח נזכר שהוא הקדש, שגם באופן זה בעה"ב מעל, ופה אכן שייך סברת דברי הרב וכו', וע"כ שיש שליח לדב"ע, והעירו בביהמ"ד, שוודאי הברייטא שהגמ' מביאה, מדברת באופן שהוא שוגג, שמפורש שאם שינה משליחותו השליח מעל, וזה לא יתכן כשהוא מזיד, וצריך לפרש, שאכן מדובר בשוגג, אך הדין קיים גם באופן שהוא נזכר, ומזה הוכחת הגמ' שיש שלד"ע.

שטו. והקשה הקה"י (סי' לט) שסברת התוס' קשה מאוד, שאם לומדים כמו הסמ"ע שהסברא שהמשלח לא חושב שהשליח ישמע ויעשה את השליחות, זה לא עוזר שהשליח נזכר, כיון שבעה"ב עצמו שוגג, והוא חשב שכן ישמע לו.

ותירץ שהתוס' מפרשים הסברא באופן אחר, שיסוד שליחות, שהוא עושה זאת בגלל המשלח, שחדשה התורה שאם מישוהו עושה משהו בגללי, זה נחשב שאני עשיתי זאת. אך יש דברים שא"א לתלות זאת שעשה בגלל המשלח, ובהכרח שזה בחירה של השליח לעשות זאת, ומשל למה הדבר דומה, אם אחד יבקש מחבירו לרצות, והוא יודע שבגלל זה ייענש מאוד בחומרה, לא יתכן שעשה זאת בגלל המשלח, אלא הוא בחר לעשות זאת. ואף כאן כיון שברור שלשמוע בקול התלמיד ולא בקול הקב"ה זה חמור מאוד, זה בחירה של השליח, ואין זה שליחות.

וכסברא זו, מבואר בכת"ס בכתובות (לד. מהדורא תליתיאי ד"ה השוחט) ולסברא זו עיקר השגגה תלוי בשליח, אם הוא יודע או לא, ולא במשלח. משא"כ לסמ"ע הכל תלוי במשלח, שכסבור שלא ישמע לו.

וכן מדויק מאוד ברש"י כאן (ד"ה אין שליח) שכתב "אין שליח חשוב שליח לדבר עבירה שיתחייב שולחו,

אלא הרי הוא כעושה מאיליו" משמע שהסברא פה שהוא נחשב שעושה זאת מעצמו, ולא בגלל המשלח.

סיכום ד' שיטות בדברי הרב וכו'

שטז. וא"כ עולה בידינו, ד' שיטות, בביאור הענין של אשלד"ע בדברי הרב וכו'. א. הסמ"ע - שהוא תלוי בסברא, היכן שהמשלח לא חשב שהשליח יעשה זאת. ב. סברת התוס' - שהוא תלוי בסברא מצד השליח, שלא עושה בגלל המשלח. ולשניהם בשוגג יש שלד"ע, אך לסמ"ע הוא כשהמשלח שוגג [או שהמשלח יודע שהשליח שוגג] ולתוס' הוא תלוי בשליח. ג. רעק"א ופנ"י - שבגלל סברת דברי הרב וכו' לא התחדש שליחות בדבר עבירה, ואפי' שוגג ומומר. ד. הריטב"א - שאין זה תלוי בסברת דברי הרב וכו', אלא נלמד מדרשות שאין שליח לדב"ע.

עוד ביאור בדעת התוס'

שיז. באופן נוסף אפשר לבאר את התוס', וסברא זו מבוארת בריטב"א [בסוף דבריו] שאפשר שהוא כמו הסמ"ע שהוא תלוי במשלח, וכסבור שלא ישמע לו, ואף שהוא שוגג, יש אומדנא דמוכח, שאם המשלח היה יודע שזה עבירה, היה סבור שלא ישמע לו, ולכך בטלה השליחות [אך זה קצת דוחק, כי א"כ אף כשהשליח שוגג, לא היה ממנה אותו].

ישוב קו' התוס' לדעת הסמ"ע

שייח. ובאמת שיטת הסמ"ע קשה מאוד, וכמו שהקשו התוס', מה קו' הגמ' ממעילה, הרי כיון שזה שוגג אין את הסברא של כסבור הייתי שלא ישמע לי, ואולי צ"ל, שיש אומדנא וכו"ל, שאם היה יודע לא היה ממנה אותו, ולפ"ז אף בשוגג לא יהיה שליח לדב"ע, ולא כמו שנתבאר עד עכשיו, וכל הנפק"מ ביניהם יהיה רק לענין מומר [אך הקשו בביהמ"ד שהוא קשה מאוד, שאין זה סברת הסמ"ע כסבור הייתי שלא ישמע, אלא סברא חדשה שלא היה ממנה אותו, ויש לעיין בזה].

נזכר בעה"ב - השליח מועל

שיט. וכאמור תירצו התוס', שבעה"ב מועל גם כשהשליח נזכר, והוכיחו זאת מהמשנה במעילה, שמבואר שאם שניהם נזכרו, אז המעילה אצל החנוני, וכמו שהעמידה שם הגמ', שהיות והמעוות לא התחללו, כי שניהם מזידים, אז יש אצל החנוני מעוות הקדש, ומתי שיוציא זאת מועל, כדין כל מעילה בשוגג. ולמה צריך להעמיד זאת רק בנזכרו שניהם, הרי די לי שהשליח לבד נזכר, והוא מזיד, וכיון שהוא מזיד המעילה אצל החנוני, אלא מוכרח, שאז המשלח מועל, ורק כששניהם מזידים המעילה אצל החנוני.

ומבואר שם, שאם הבעה"ב נזכר, אזי המעילה אצל השליח. וצריך להבין זאת, הרי במעילה יש שלד"ע, וא"כ הוא פועל בשליחותו, אז מאי איכפ"ל שהמשלח לא יכול למעול כי

ותי' הקצות, שהתוס' יתרצו כמו רש"י בחגיגה (י: ד"ה שליח עניא) שביאר זאת באופן אחר, שכשהבע"ב נזכר, אנן סהדי שאינו חפץ יותר בשליחות, וכאילו ביטל את השליחות, ולכן המעילה אצל השליח.

הוא מזיד, מדוע אנו מפילים זאת על השליח, הרי זה לא מעשה שלו, אלא של המשלח.

ג' ביאורים מדוע למרות שהוא שליח, השליח מועל

שכב. ולעיל (אות שה) דייקנו מרש"י שכתב שהוא סברא, שלומד כסברת התוס' בדברי הרב וכו', ולפ"ז הדברים מתאימים עם רש"י בחגיגה, שלרש"י לקמן הדין הוא שאף בשוגג אין שלד"ע.

שכ. ורש"י לקמן (ג. ד"ה שליח מעל) התקשה בזה, ותירץ, שהרי בכל מקום אין שליח לדב"ע, ובעיקרון צריך להיות המעילה אצל השליח, אלא שהתורה חדשה שבמעילה כן יש שליחות, אך זה רק במקום שאכן זה מחייב את המשלח, אך כשהוא מזיד, אזי חוזר הדין כמו בכל מקום שאין שליח לדב"ע והשליח הוא העובר את המעילה.

שכג. אך באמת לשון התוס' לא כ"כ משמע כמ"ש הקצות, שהוא אנן סהדי שביטל את השליחות, ויותר משמע שאנו תולים את המעילה במי שהוא שוגג, ואפשר לתרץ באופן אחר, שסוברים כמו התוס' רי"ד שאף אם יש שליחות, עדיין זה נחשב מעשה של השליח, אלא שא"א לחייב את שניהם, והתורה חדשה שיש שליחות, ובהכרח שהמשלח הוא זה שמתחייב במעילה, אך במקום שלא יכול להתחייב כי הוא מזיד, זה נשאר אצל השליח, שעושה זאת בפועל.

שכא. וכתב הקצוה"ח (סי' שמח ס"ק ד) דא"כ מוכח ברש"י שחולק על תוס', וסובר שאף בשוגג אין שלד"ע, שהרי השליח הוא שוגג, ואנו אומרים שזה חוזר לדין הרגיל של אין שליח לדב"ע. והקשה שם, מה יענה התוס' על קו' זו, מה איכפ"ל שא"א לחייב את המשלח, וכי מפני זה נחייב את השליח, הרי זה מעשה של המשלח.

שליחות יד. טביחה ומכירה. שחוטי חוץ.

לחוד, אמנם כבר העיר פה בב"ח, שרש"י בב"מ (מג: פ') דווקא באמר, וכן כתבו התוס' שם, וכן מפורש ברש"י במנחות (ב:) דאנו לא מחייבים על המחשבה, אלא על הדיבור, וכ"כ הריטב"א דזהו לשון הפסוק 'על כל דבר

שליחות יד במחשבה

שכד. דתניא על כל דבר פשע, בש"א לחייב על המחשבה כמעשה, וב"ה אומרים אינו חייב עד שישלח בו יד וכו'. ופי' רש"י 'שאם אמר או חשב' וכו'. ומשמע שב"ש מחייבים במחשבה

פשע' דווקא בדיבור, ומה שקוראים לזה מחשבה, כי לא צריך שישמיע לאוזניו, ודיבור כזה נקרא מחשבה.

ביאור שני כתובים אין מלמדין

שכה. משום דהוי מעילה ושליחות יד שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין. ברש"י (לד. ד"ה ולמ"ד) מבואר שאין מלמדין, הפירוש שאין לנו מקור, וכאילו לא כתוב כלום, ולכן עדיין צריך להגיע לסברא של דברי הרב וכו'. אולם בתוס' לעיל (לה. ד"ה אלא) מבואר שהוא כמו מיעוט, שרק פה התורה חדשה זאת, ובמקום אחר אין שליח לדב"ע. ונתבאר לעיל (אות שח) שאף דעת הריטב"א כנראה כן, שדורש את דין זה מפסוקים.

שיטת ב"ש באמר לשלוחו

שכו. אמר לעבדו ולשלוחו מנין, ת"ל על כל דבר פשע. וכתב השיטה לנ"ל, שאף ב"ש מודים שחייב על

השליחות, אך לא מדין השליחות, אלא כיון שאמר לשלוחו, יש פה דיבור ומחשבה המחייבת אותו בשליחות יד

[ויש בזה חידוש, שאפשר שצריך דיבור ומחשבה לשלוח יד באופן המועיל היינו על ידו, ולא על ידי שלוחו, אך כנראה שהסברא בזה, שבאופן זה כבר אינו שומר זאת עבור המשלח, אלא עבור צרכיו הפרטיים שהרי מוכן לשלוח בו יד, ואין לו כבר חיוב אונסים].

הניחא לב"ה אלא לב"ש וכו' גילף מינה וכו'.

שכו. הקשה הפנ"י, אולי באמת ב"ש סוברים שיש שלד"ע, וכמו שסובר לקמן שמאי הזקן. ותירץ שקו' הגמ' לפי התירוצ' לקמן, שכל מה שמחייב הוא בדיני שמים, ולכך מקשה מדוע לא לומדים ממעילה שיש שלד"ע.

דף מג.

שלשה כתובים הבאין כאחד

שכה. דף מג. אלא למ"ד מלמדין מאי איכא למימר וכו'. הקשו השיטה לנ"ל, והעצמו"י, הרי מבואר בגמ' לעיל (לה.) דבשלשה כתובים לכו"ע אין

מלמדין, והסברא בזה מבואר בהליכות עולם [ספר קדמון בכללי התלמוד, שער ד] דבשני כתובים, אנו אומרים שטרח וכתב ליה קרא, אך בשלשה מקומות אנו כבר אומרים שהתורה באה ללמדנו לא

החכמה

דף מג.

ביכורי

של

שליח לדב"ע. ותירץ שיש סברא להיפך, שבעבירה התורה קנסה את המשלח להחשיב הדבר על שמו, משא"כ בשאר מקומות נהעירו בביהמ"ד, שא"כ מספיק עוד מקום אחד או גירושין או קדשים, לשלול סברא זו].

הוא ולא אנוס.

שלא. הקשה הרשב"א, מה צריך פסוק לפטור אנוס, הרי זה דין בכל התורה כולה שאנוס רחמניה פטריה. ותירץ בשם הראב"ד, שהתורה החשיבה זאת כרציחה, דם יחשב לאיש ההוא דם שפך, והו"א שדינו ג"כ ליהרג ולא לעבור, קמ"ל.

מאי טעמיה דשמאי הזקן וכו'

שלב. הקשה הפנ"י הרי שמאי מביא פסוק דאותו הרגת בחרב בני עמון וגו' ראייה לדבריו, ותירץ שא"א ללמוד מדברי קבלה כנגד הסברא של אין שלד"ע, ולמסקנא הגמ' מתרצת, שאינו סתירה לדברי תורה, כי זה רק ברציחה, ואכן לא לומדים מפה לעלמא, דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן.

שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב

כי זה דבר שבעצם העשיה, ואף כאן זה סוג עבירות שתלוי בעצם המעשה. אמנם באמת לשון הגמ' לא כ"כ נראה שזה תלוי בזה, אלא הוא סברא, שלא יתכן שהוא יהנה והשני יתחייב.

ללמוד מכאן. ותירצו, שקו' הגמ' אליבא דב"ש שיש רק שני כתובים, מעילה וטביחה ומכירה.

אדיליף משחוטי חוץ נילף מהנך וכו'

שכט. הקשה השיטה לנ"ל, שפה כבר יש את הסברא של דברי הרב וכו' שיכריע שאין שליח לדב"ע. ותירץ שאחר שמצאנו לזה התייחסות בתורה, אין לנו כבר לשקול הדבר בדעתנו מחמת הסברא, ועוד תירץ שעדיף ללמוד ממעילה וטביחה שזה תרי, לעומת שחוטי חוץ שהוא אחד.

קו' המהרש"א - דנילף ממעילה לכל שליחות בתורה

של. הקשה המהרש"א, שאם נלמד ממעילה שיש שליח לדב"ע, א"כ מדוע צריך את הדרשות בגירושין וקדשים לשליחות, נלמד זאת בק"ו ממעילה, שאם בעבירה שיש סברת דברי הרב וכו' אנו אומרים שיש שליח ק"ו למקום שאינו עבירה, וזה יכריח לנו להעדיף הלימוד משחוטי חוץ שאין

סברת רבא שלא מצינו וכו'

שלג. בברכ"ש (סי' כ) ביאר בשם הגר"ח, שסברת רבא ע"פ מה שביאר בתורי"ד, שאין שליחות במצוות

ביאור ספק התוס' במעילה דרך הנאה

שלד. תוד"ה שלא מצינו וכו'. הקשו התוס' שמצינו כן במעילה, שאם שלח שליח לאכול דבר של הקדש שהמשלח מעל, אף שהשליח הוא שנהנה. ותירצו ששם ברגע שהגביה זאת לאכול כבר מעל, והנאת האכילה אינה שייכת לעצם העבירה.

אך הסתפק ר"י, שיש מקרה במעילה שהוא בא יחד עם ההנאה ממש, שאינו מגביה זאת, אלא נהנה בישיבה על גיזי עולה וכדו', שההנאה מוציאה זאת לחולין, האם באופן זה גם נאמר את הסברא שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב. ולא ביארו התוס' במה תלוי הספק.

שלד. וביאר ר' אלחנן, והברכ"ש (סי כ) בשם הגר"ח, והקה"י (סי' מ) שאמנם האיסור הוא בהנאה שנהנה ממהקדש, אך עצם האיסור הוא הגזילה מההקדש, שכשנהנה הרי זה יוצא לחולין, ומתחייב על הגזל, ובגזל הוא בהחלט עבירה ששייך להתחייב עליה בשליחות, אלא שכאן זה יוצא יחד עם ההנאה, והסתפקו התוס' אם גם בזה אנו אומרים סברא זו.

שלד. אך הקה"י (בסוף סי' מ) התקשה בזה, שגם איסור אכילה, אינו תלוי בהנאה, אלא עצם האכילה הוא האיסור, וההנאה הוא דבר נפרד, וע"כ חידש שם חידוש עצום, שכל החידוש של רבא הוא בגדר שליחות, אם שייך

לומר שלוחו של אדם כמותו, בדבר שתלוי בהנאה, אך במעילה נולכאו גם שליחות יד וטביחה התורה לא חדשה גדר שליחות, שלעולם אין שליח לדב"ע, אלא החידוש הוא, שגם דבר שנעשה בגרמתו זה סיבה לחייב אותו, ובזה הסתפקו התוס' האם גם פה שייך לומר סברא זו שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב.

קו' רעק"א על התוס' מדברי רבא

שלד. הקשה הגרעק"א, שאם נאמר כהצד של תוס' שהמשלח מתחייב במעילה זו, מה רבא אומר שלא מצינו בכל התורה זה נהנה וכו' הרי מצינו במעילה באופן שלא מגביה זאת, ונראה שם בדבריו שאינו קו' כ"כ, כי דבר זה לא נקרא זה נהנה וכו' כי אין האיסור תלוי בהנאה, וכמו שביארו האחרונים.

אך הוסיף להקשות, שאם נאמר שגם בזה אומרים שהשליח חייב, מדוע רבא העמיד דבריו על דברי שמאי הזקן שלא כהלכתא, יכול לומר זאת להלכה, שאף שבמעילה יש שליח לדב"ע, אם נעשה ע"י הנאה אין שליח לדב"ע, והניח בצע"ג.

שלד. ובנוב"י (אבן העזר עה) הקשה באופן דומה, על שיטת התוס' שיש שליח לדב"ע בשוגג, מדוע לא אמר זאת רבא לבית הלל, שאף שבשוגג יש שלד"ע, בצא אכול את החלב בשוגג אין שליח לדב"ע כי לא מצינו וכו', ומכאן זה חולק על התוס', שאין שליח לדב"ע בשוגג.

השליח נהנה מתרומה, ואין לך אלא מה שלמדנו, ובאופן שהשליח נהנה א"א לחייב את המשלח, אך אינו פושט את עצם הספק של תוס', דאפשר דלא שייך פה הסברא שלא מצינו וכו', אך אנו פוטרים המשלח מצד אחד.

דעת התוס' רא"ש בספק התוס'

שלט. בתוס' הרא"ש פושט את הספק של התוס', אך מצד אחד, שוודאי השליח מתחייב על המעילה, כי אנו לומדים זאת מתרומה, ושם אין

שליח נעשה עד

ומבאר האו"ש, שבזה נחלקו רב ורב שילא, שלרב המשלח עושה את מעשה הגירושין, ולכן אין השליח בעל דבר, וכשר לעדות, ולרב שילא, השליח הוא זה שעושה את מעשה הגירושין, והוא בעל דבר ופסול לעדות.

אלא שיש בדבריו קושי גדול, איך יפרש הרמב"ם את דברי רב, הרי לרמב"ם השליח עושה את המעשה, ומפני כך לא איכפת לן במה שהמשלח נשתטה, ומאידך ההלכה ששליח נעשה עד, וא"כ הוא להיפך שהמשלח עושה את המעשה, ולא השליח ל"ד.

עוד יש להקשות מה שהקשה באבנ"מ (לה א) שמה מפריע לנו שהשליח בע"ד, הרי אין לו שום נגיעה בעדות, ומבואר בגמ' לקמן (עד:) דכשיש נידון למי מכר, לראובן או לשמעון, נאמן המוכר לומר שמכר לפלוני כי אין לו שום נגיעה נוכחבואר שם, דאם המקח בידו נאמן מדין 'בידו', ואם אינו בידו, נאמן כדין עד

בביאור המחלוקת של רב ורב שילא אם שליח נעשה עד, יש כמה דרכים באחרונים, ונבארם בסייעתא דשמיא.

אור שמח - נחלקו בגדר שליחות, ואי שליח חשיב בעל דבר

שם. האור שמח (גירושין ב טו) תלה זאת בביאורו הידוע במחלוקת של הרמב"ם והטור, בנשטתה המשלח, דדעת הרמב"ם שהגט פסול מדרבנן, אך מדאורייתא הגירושין כשרים, ודעת הרא"ש והטור שהגט פסול מדאורייתא, וביאר האו"ש דנחלקו בגדר שליחות, שלרמב"ם, המשלח מוסר את כוחו לשליח, והשליח הוא זה שפועל את המעשה, ולכן לא איכפ"ל במה שנשטתה המשלח, אולם הטור סובר שהוא ידא אריכתא של המשלח, והמשלח הוא זה שעושה את המעשה, ולכן הגט פסול מאורייתא.



לד. אלא שהעירו בביהמ"ד, שאולי אפשר לפרש להיפך, שאם ידו כיד המשלח, אז הוא בע"ד שהרי הוא הוא המשלח, משא"כ אם פועל מעצמו, וזה עבור המשלח, אז בסוף אמנם הוא פועל אך הוא לא ידא אריכתא של המשלח, ואולי הוא לא בע"ד. וא"כ יתיישב דעת הרמב"ם, ואכן בשו"ת חלקת יואב (ח"מ סי' ג).

ביכורי

דף מג.

החכמה

שלג

אחד לשבועה], הרי שבע"ד שאינו נוגע בעדות כשר, ואף כאן אין לו שום נגיעה, וכן הקשה בפנ"י כאן, והניח בצ"ע.

אבנ"מ - בע"ד שאינו נוגע אם כשר לעדות

שמא. ומשום כך ביאר האבנ"מ בשם הריב"ש, שזה גופא סברת רב ששליח נעשה עד, כיון שאינו נוגע, ולכו"ע הרי הוא בעל דבר, ונחלקו אי בע"ד שאינו נוגע כשר לעדות או פסול, וההלכה שכשר ולכן שליח נעשה עד, ומשו"ה נאמן בעל המקח לומר למי מכר.

ויסוד הדברים בריב"ש (סי' פב) שהשליח נאמן לומר שקידש אשה למשלח, ואוסר את המשלח בקרובתיה, כיון ששלוחו של אדם כמותו, והרי הוא כמו המקדש בעצמו שנאמן לאסור את קרובתיה על עצמו, והריב"ש לשיטתו (סי' רכח, ונתבאר בסוגיות לעיל), שאנו לומדים מהדרשה של שליחות בקדשים, 'ושחטו אותו וגו', ששלוחו של אדם כמותו כפשוטו, כמותו ממש, ולכך פשיטא ששליח עושה שליח, וה"ה כאן פשיטא שהוא כמותו, ולכן נאמן לאסור את קרובתיה על המשלח. והקשה הריב"ש, שהרי ההלכה ששליח נעשה עד, וחזינן שאינו 'כמותו', ותירץ שלכו"ע הרי הוא כמותו, אלא סברת להכשיר עדותו, כי אינו נוגע בעדותו.

הרי יש לנו שני ביאורים במה נחלקו רב ורב שילא, א. או"ש - האם הוא בע"ד או לא, וזה תלוי בהגדרת שליחות. ב. אבנ"מ וריב"ש - שוודאי הוא בע"ד, רק המחלוקת בבע"ד שאינו נוגע אם כשר או פסול.

שלוחו של אדם - כמותו

שמב. ולשני הצדדים סברת רב שילא, כיון שהוא כמותו, והרי הוא בע"ד לכן אינו נעשה עד, ור' נחום (אהל חייא עמ' תקסט) כתב שהוא מדוקדק נפלא בגמ', שאומרת את טעמו של רב שילא, "כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו הוה ליה כגופיה" ובפשוטו אין לו ביאור, דכי לא ידענו ששלוחו כמותו, הא בזה אנו עסוקים, בשליח קידושין אם יכול להעיד, ופשיטא שיש שליחות. אלא באמת זה גופא באנו לומר, דכיון שאמרנו שהוא 'כמותו' הרי הוא בע"ד וכמו שהגדיר זאת הריב"ש כמותו ממש, ולכך פסול לעדות.

ביאור האחרונים, בנאמנות בעל המקח, וגדר עדות קיום

שמג. והקשה ר' אלחנן (קובץ שיעורים ב"ב אות קז) שהרי דין זה שהמוכר נאמן הוא ברייתא לקמן (עד:), ואה"נ שזה מסתדר עם ההלכה ששליח נעשה עד, אך הוא קו' על רב שילא, איך יפרש הברייתא, והיה לה לגמ' להקשות כן.

ותירץ ר' אלחנן, שלעולם בע"ד פסול גם אם אינו נוגע, ומה שהקשה האבנ"מ מנאמן בעל המקח, לא קשיא

כלל, דשם בשעת העדות כבר אינו בע"ד, שהרי אין הנידון אם מכר לו או לא, אלא ברור שמכר, והשאלה למי, לראובן או לשמעון, וכלפי זה אין לו שום שייכות, ולכן יכול להעיד, משא"כ הכא בשליח שעדותו היא עדות קיום, בשעת מעשה הקידושין, ואז הוא בוודאי בעל דבר, ולכך פסול לעדות.

והוסיף ר' אלחנן, שלפ"ז בהכרח שעדות קיום, פירושו שיהיה שתי עדים כשרים שיראו הקידושין, ואין לזה שייכות להגדה. כוונתו שיש לחקור בכל עדות קיום [היינו בגיטין וקידושין] שהצריכה התורה שיהיו שני עדים כשרים בשעת הקידושין, האם הוא סתם דין ראיית עדים בשעת מעשה, ואין לו שום שייכות להגדה בב"ד, או שענינו שהתורה הצריכה שהקידושין ייעשו באופן כזה שיוכל להתברר בב"ד ע"י שתי עדים כשרים, ולא שצריך באמת שיבואו להעיד, אלא שיוכל להיות לו קיום בב"ד בעדות.

ואם נאמר שענינו שדבר זה יוכל להתברר בב"ד ע"י עדים כשרים, א"כ אין מניעה ששליח יהיה עד בדבר, שאף שעכשיו הוא בע"ד, לא איכפת לן, כיון שבשעת ההגדה לא יהיה בע"ד, ומוכח שענינו שיהיה כאן שתי עדים כשרים הרואים את הקידושין, ואין לזה שום קשר להגדה, ובשעת הראיה יש להם פסול בע"ד, ולכך סובר רב שילא שאין שליח נעשה עד.

שמד. וכיסוד זה בעדות קיום, הוכיח שם ר' אלחנן, מהקצוה"ח (סי' נב ס"ק א) שכתב בשם המהרי"ט, שעדים שנפסלים בחרם ע"י עדות הקידושין [שתקנו הקהל בחרם למי שיהיה לו חלק באלו הקידושין], אזי הקידושין כשרים, כיון שבשעת הקידושין הם עדיין כשרים, ופסולם בא תיכף ומיד אח"כ. ואם נאמר, שענין עדות קיום, שיוכל להתברר בב"ד, הרי כאן ברור שלא יוכל, כיון שבזה גופא הרי הם נפסלים, ובהכרח שסגי בראיית העדות, ללא שייכות להגדה [וא"כ זה נפק"מ הפוכה, שאצלינו בגלל שתלוי בראיה גרידא, הוא פסול, וכאן בראיה הוא עדיין כשר, ולכך הקידושין כשרים].

[עוד הביא מהקצוה"ח (סי' מו ס"ק יט) שצריך פסוק לפסול אילם שהוא פסול הגוף, אף שבלא"ה אינו יכול להגיד את עדותו [דעדות מפי הכתב פסולה] לפוסלו בעדות קיום דגיטין וקידושין, הרי שאין ענינו להתברר בב"ד, אלא המציאות של הראיה היא העדות, ולכך אילולא הוא פסול הגוף, כשר ולא איכפ"ל שאינו יכול להגיד העדות].

הגרש"ש - מחלוקת רב ורב שילא בגדר עדות קיום

שמה. וכן ביאר ר' שמעון בשערי יושר (שער ז פרק ד) ובתוך דבריו שם נראה דמפרש, דבזה גופא נחלקו רב ורב שילא, שרב סובר שעדות קיום, ענינו שצריך שיוכל לבוא לידי עדות בב"ד,

ובשעת העדות הוא לא יהיה בע"ד, ולכן שליח נעשה עד, ורב שילא סובר שענינו עצם הראיה, וכמו שביאר ר' אלחנן, ולכן הוא בע"ד ופסול לעדות קידושין^{לה}.

שמו. ונמצא בידינו ג' ביאורים במחלוקת רב ורב שילא. א. או"ש - אי הוי בע"ד או לא, ותלוי מי עושה את המעשה השליח או המשלח. ב. אבנ"מ והריב"ש - לכו"ע הוא בע"ד, והמחלוקת אם בע"ד שאינו נוגע כשר או פסול. ג. הגרש"ש - בגדר עדות קיום, אם צריך שיוכל להתברר בב"ד, ואז הוא לא בע"ד וכשר, או שעצם הראיה גורמת לקידושין, ועכשיו הוא בע"ד ופסול.

קו' בדברי הגרש"ש והאבנ"מ

שמו. אך יש פה קושי גדול, שרש"י (ד"ה שליח) פי' להדיא, דהמחלוקת כאן אף בעדות ממון, ששם זה וודאי לא עדות קיום, אלא עדות בירור, וא"כ מדוע לרב שילא אין שליח נעשה עד, הרי הוא כבר לא בע"ד, ובפרט לביאורו של הגרש"ש שנחלקו בגדר עדות 'קיום', הרי בממון זה לא עדות קיום אלא עדות בירור.

[ובאמת כבר בגמ' לקמן נראה שזה אף בממונות, שאמרינן אמר רבא אמר ר"נ אמר לשנים וכו' וכן בד"מ" וכו', אלא שאפשר לדחות, שלהלכה ששליח נעשה עד, פשוט שאף בממון, שאז הוא בוודאי לא בע"ד, אך משמעות דברי רש"י כאן שפלוג' דרב ורב שילא הוא גם בממון, וא"כ צריך לבאר סברת רב שילא בממון שאין שליח נעשה עד].

שמוח. ובכלל בעיקר דברי האבנ"מ שבע"ד ללא נגיעה הרי הוא כשר לעדות, יש להקשות קו' עצומה, שהרי ידוע מה שהביא הקצות (לד ד) מחלוקת הראשונים, אם נוגע לחובתו כשר או פסול לעדות, וביאר שם שנחלקו מה זה פסול נוגע, אם מדין בע"ד שע"י הנגיעה הרי הוא נחשב כבע"ד, וא"כ אין נפק"מ אם הנגיעה הוא לזכותו או לחובתו, שפסולו משום בע"ד שהוא פסול הגוף, כפסול קרוב וכדו', או שאינו כבע"ד, אלא פסולו משום חשש משקר, וכשהוא לחובתו אין זה חשש משקר. ומבואר שבע"ד הוא וודאי פסול הגוף, כמבואר במכות ו. במקיימי דבר הכתוב מדבר, וכל השאלה היא על פסול נוגע, אם הוא כמו בע"ד או לא, ואילו כאן האבנ"מ נוקט שגם בע"ד עצמו אם אינו נוגע אינו פסול, והוא תימה רבתי.



לה. אך בדברי ר' אלחנן שם, לא נראה שלומד שנחלקו בזה, שהרי א"כ להלכה שליח נעשה עד, צריך להיות שזה תלוי בעדות בירור, והוא הלא הביא שתי ראיות מהקצות^ח לא כן, אלא שעצם הראיה גורמת, ולדבריו צ"ל, שבאמת לכו"ע הוא בע"ד שכן זה ענינו של עדות קיום, וסברת רב כמ"ש האבנ"מ והריב"ש שכיון שאינו נוגע לא איכפ"ל במה שהוא בע"ד.

המודד בשליח אם הוא בע"ד, תלוי בנגיעה

שמוט. ומחומר הקו' נראה להציע ביאור

חדש בכוונת הריב"ש [ויסוד

הדברים ראיתי שביאר הגר"פ שטיין, בספר אהל חייא עמו' תקסז] שלעולם פשיטא שבע"ד עצמו פסול גם אם לו שום נגיעה, וכמבואר במכות (ו.) 'ע"פ שנים עדים יקום דבר' במקיימי דבר הכתוב מדבר. ומה שנאמן בעל המקח, הוא כמו שכתבו האחרונים, כי כבר אינו בע"ד. אך כאן בשליחות גם בשעת הגדת העדות חשיב קצת כבע"ד, וכמ"ש הריב"ש שנאמן לאסור את קרובתיה על המשלח, שתוצאת הקידושין שהיא החלות קידושין, היא מכח מעשהו שכבר עשה, ובוה יש מקום להחשיבו כבע"ד, וכוונת הריב"ש, שבשליח לחוד, המודד אם הוא בעל דבר או לא, תלוי בנגיעה, שאם הוא נוגע הרי הוא בע"ד ואם לאו, אז אינו בע"ד.

ביאור הדבר, שהנה את עצם המעשה, לכאור' פשוט שהוא מעשה של השליח, שבמציאות השליח הוא שנתן את הקידושין ואמר הרי את מקודשת, אלא שהמעשה לא נעשה בשביל עצם המעשה, אלא בשביל התוצאה שלו, שהוא חלות הקידושין, וכלפי חלק זה שהוא המשך ישיר מעצם המעשה, אנו משייכים זאת למשלח, לומר שכאילו

הוא עשה את המעשה, וממילא התוצאה מתייחסת אליו [ויסוד הדברים נתבאר לעיל אות שא בהבנת הקצוה"ח בתוס' רי"ד בשליחות במצוות].

וממילא על עצם המעשה, זה כבר נעשה, ואינו בע"ד ולכן עדותו כשרה בדיוק כמו שבעל המקח נאמן להעיד, וכמ"ש האחרונים. אך כיון שהמעשה לא נגמר בעצם המעשה, אלא הוא נעשה בשביל התוצאה, שהיא חלות הקידושין, בזה אמרין שכל שאין לשליח נגיעה בזה, הרי הוא כבר הסתלק מהקורבה שלו, ויכול להעיד בשופי, וזה סברת רב ששליח נעשה עד, ואה"נ אם היה לו איזה שהוא קשר לתוצאה, הוא חוזר להיות בע"ד ופסול גם אם אין לו נגיעה אמיתית, אלא שהתוצאה כבר לא קשורה אליו אלא למשלח. ורב שילא סובר, שלא איכפ"ל, שעצם זה שהוא בע"ד על המעשה, שנעשה בשביל התוצאה, אף שאין לו שייכות ונגיעה לתוצאה, אך כיון שזה נעשה מחמת המעשה שלו, הרי הוא בע"ד ופסול, כדין כל בע"ד שלא צריך שיהיה נוגע.

ולפ"ז המחלוקת בין רב לרב שילא מתבארת באופן חדש, אם בע"ד במעשה, שאין לו שום נגיעה על התוצאה, האם הוא עדיין נחשב בע"ד כיון שסו"ס התוצאה מגיעה מכח

ביכורי

דף מג.

החכמה

שלז

המעשה, או שלא, כיון שהמעשה נגמר, והתוצאה כל כולה בשביל המשלח'ל.

מהו ה'איפוך'

שנ. ורב כבית שמאי, איפוך, ורב אחא בריה דרבא מתני איפכא, רב אמר אין שליח נעשה עד וכו'. ופירש רש"י, "איפוך דב"ה לב"ש". ורב שילא ישנה הברייא כלפנינו, והוא סובר כב"ה, וכ"כ בשיטה לנ"ל. וברשב"א פי'

איפוך, רב עם רב שילא, שרב סובר אין שליח נעשה עד, וכדברי רב אחא בריה דרבא, והקשה הרשב"א שא"כ יהיה קשה על רב שילא איך סובר כב"ש ונלא יכול לתרץ כהשיטה, שאיך שלא נשנה, יהיה קשה על אחד האמוראים איך סובר כב"ש. ותירץ דהקו' דווקא על רב שהיה מתלמידי ב"ה. וסיים הרשב"א "א"נ יש לפרש, אמר לך רב איפוך דב"ש לב"ה, וכן פירש"י ז"ל והוא הנכון".

אתם עדיי

עדות הודאה

שנא. אלא מעתה קידש אשה בפני שנים ולא אמר להם אתם עדיי, ה"נ דלא הוו קידושי, וכו'. ומבואר דא"צ לומר אתם עדי, אך מבואר בראשונים כמה דוגמאות שיש צורך לומר אתם עדיי.

א. בעדות הודאה, כמבואר כאן ברש"י ותוס', שאם לא אמר 'אתם עדיי' יכול לומר משטה הייתי כך ולא באמת התכוון להודות. ונתבאר בזה בתוס' ב' חילוקים, שאם הודה לתביעתו, אזי יכול לטעון משטה הייתי כך, אך זו אינה טענה ברורה, ולכן לא טענינן ליה, אך אם הודה מעצמו בלי תביעה, יכול לטעון שעשה כן כדי לא להשביע את עצמו, ואז אפי' כשלא טוען טענינן ליה.

בעדות קידושין ויש שם קרובים או

פסולים

שנב. ב. נחלקו הראשונים, בעדות קידושין, ויש שם גם קרובים ופסולים, דעת הריטב"א, שכל העדות נפסלת, מהדין המבואר במשנה במכות (ה:): דנמצא אחד מהעדים קרוב או פסול עדות כולן בטלה, וילפינן שם במשנה מקרא ע"פ שנים עדים או שלשה יומת המת, דהוקש שלשה לשנים, מה שנים אם בטל אחד בטלה העדות, אף בשלשה כן, ולכן אם יש מהקרובים שמתכוונים להעיד, פסולים את כל העדים האחרים, והעצה לזה לומר 'אתם עדיי' שאז מיוחד רק את העדים המסויימים, ואין האחרים פוסלים אותן.



לו. ולהנ"ל מתבאר דברי הגמ' בע"ב באופן נפלא, שעשו צריכותא בדין שליח נעשה עד, שזה גם בקידושין ובממונות, ולא חיישינן שמשקרים. והתקשו שם הרמב"ן והריטב"א, וכן הפנ"י, מהיכי תיתי לחשוש, מה שאנו לא חוששים בשום מקום בעדים שהם משקרים, ולהנ"ל, מתבאר מאוד, שעד כמה שיש לו איזה נגיעה אפי' רחוקה מאוד, אם כן הוא שייך גם לתוצאה, ושוב הוי בע"ד ופסול מצד הבע"ד ולא מצד הנגיעה

ונכון לכל מסדרי קידושין לייחד עדים כשרים בשעת קידושין שלא יהא ח"ו שום גמגום בשורש קדושת ישראל".

הכמין לה עדים מאחורי הגדר

שנג. ג. אם האשה לא רואה שיש עדים, לא יחולו הקידושין [ובאופן זה צריך לומר אתם עדיין וכתב בזה הריטב"א ב' טעמים, א. דיכולה לומר שלכך קיבלה את הקידושין כי אין בזה ממש שאין שם עדים, והוא טענת 'משטה הייתי כך', וכ"כ ברשב"א. ב. סברא נוספת מבואר בריטב"א וז"ל "דהא לא חשיבא עדות בדבר שגוף הדבר צריך לעדות, אלא בדבר שצריך עדות משום שקרי", וביאר זאת באבנ"מ (מב ז) שדעת הריטב"א שהאיש והאשה צריכים להתכוון להתקדש בפני עדים כשרים, ובלי זה נחשב שאין דעת בקידושין.

ומבואר שם באבנ"מ, דנפק"מ בין אלו הטעמים, כשקדשה בפני עדים פסולים, ובנוסף יש גם שני עדים כשרים, שמוכמנים מאחורי הגדר, והאשה אינה יודעת בפסול העדים הגלויים, שלטעם של משטה הייתי כך, תהיה מקודשת, שהרי היא רואה עדים, אולם לטעם השני, כיון שלא כוונה להתקדש בפני העדים הכשרים, לא תהיה מקודשת [נוהג להלכה שאין פה פסול של נמצא אחד מהן קרוב או פסול. והעירו בביהמ"ד, דאפשר לומר דא"צ כוונה להתקדש בפני פלוני ופלוני, אלא בפני עדים כשרים, ואכן היה גם עדים כשרים].

אולם התוס' במכות (ו. ד"ה שמואל) כתבו דא"כ לא מצינו ידינו ורגלינו בעדות גיטין וקידושין שיש שם הרבה קרובים [ולא ניחא להו לתרץ שמועיל רק באתם עדיין וע"כ כתבו דהאי דינא דנמצא אחד מהן קרוב או פסול, הוא בעדות השייכת לבוא לידי הגדה, אך בעדות קיום גרידא, לא נפסלים כל העדים, וכן מבואר שם ברא"ש.

והגרש"ש בשערי יושר (שם, ז ד) כתב דאפשר לבאר את מחלוקתם בחקירה שנתבארה לעיל, בהגדרת עדות קיום, שהריטב"א סובר, שהקידושין צריכים ליעשות באופן שיכול להתברר בב"ד, וכשיבוא לב"ד יהיה פה פסול של נמצא אחד מהן קרוב או פסול, ונחשב שאין עדים בקידושין, ואילו התוס' סוברים, שהוא עדים על עצם ראיית הקידושין, ללא שייכות להגדה, ואין בזה פסול של נמצא אחד מהן וכו'.

ולדינא נקטינן כדעת התוס' והרא"ש שאין צריך לייחד את העדים ולומר להם אתם עדיי, ומ"מ ראוי להחמיר בדבר, וכמ"ש הריטב"א "כך הורה רבינו נר"ו הלכה למעשה [שצריך לומר אתם עדיין אבל אין זה דעת המפרשים ז"ל, וראוי להחמיר". וז"ל האבנ"מ (סי' מב ס"ק ו) "אמנם בס' קצה"ח סי' לו ס"ק א שם כתבנו, דראוי