תוספתו מרובה על העיקר

מסכת קידושין - פרק ראשון
פרק האשה נקנית*

דף ב עמוד א - דף יד עמוד א

הדגמת דרך לימוד התוספות
"ה"איך", וביאור העומק
משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").

הרב שגיב הלוי עמית

תמוז תשפ"ו, פתח תקוה

לע"נ אבי מורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית
sagivamit@gmail.com
052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

הספרים הינם לזיכוי הרבים, וניתן להשתתף בעלויות. הם בגודל דף הדפסה רגיל הם מצויים באוצר החוכמה, פורטל הדף היומי, וכן ניתן להוריד אותם *באתר חב"ד אפ אם>ספריה>ספרים להורדה>ספרי הרב שגיב הלוי עמית>תוספתו מרובה על העיקר*

סדר זרעים

מסכת ברכות: פרקים א-ב; ג-ד-ה; ז-ח-ט.

סדר מועד

מסכת שבת: פרק יב-הבונה.
מסכת פסחים: פרק א1. פרק י-ערבי פסחים.
מסכת תענית:
מסכת מגילה:

מסכת מועד קטן: פרק א-משקין בית השלחין,פרק ב-מי שהפך, פרק ג-ואלו מגלחין.
מסכת סוכה: פרק ד-לולב וערבה, ה-החליל.

סדר נשים

מסכת כתובות: פרק א1, א2-ב1, ב2, ג21; פרק ה.
מסכת גיטין: פרק א2,1; פרק השולח 1.
מסכת קידושין: פרק א3,1-האשה נקנית, פרק ב-האיש מקדש.

סדר נזיקין

מסכת בבא קמא: פרק א-ארבע אבות; פרק ב-כיצד הרגל, פרק ו-הכונס; פרק ז-מרובה 1 2; פרק ט-הגוזל עצים 1, 2; פרק י-הגוזל ומאכיל.

מסכת בבא מציעא: פרק ב-אלו מציאות; פרק ג-המפקיד; פרק ו-השוכר את האומנין; פרק ז-השוכר את הפועלים; פרק י-הבית והעליה.

מסכת בבא בתרא: פרק חזקת הבתים-א,ב,ג; פרק השותפין 1, 2; יש נוחלין.

מסכת מכות: פרק א, פרק ב, פרק ג.

תוספתו מרובה על העיקר -
מסכת קידושין - פרק ראשון - האשה נקנית חלק ראשון

הקדמה - דרך הלימוד הרצויה ראיה של דקדקנות בפרטים, או ראייה כוללנית הגדרתית

כיצד ראוי ללמוד את התוספות, ברמה הדקדקנית כמו המהרש״א והמהר״ם, או בגישה הלמדנית נוסח בריסק, קצות החושן או הרב יוסף אנגעל

◇

כיצד עלה הנושא – מה הטעם שהצריכו את הבחורים ללמוד בשני האופנים

שיטתו של הרבי מליובאוויטש יש בה שלוש מעלות משולבות. דיוק בצורה בלתי רגילה מחד, וראייה כוללנית המקיפה את העומק בהגדרות למדניות מאידך, וקישור כל זאת במושגים מעולם הקבלה ובעיקר החסידות והוראה בעבודת האדם מצד שלישי. ומאחר וראיתי על כך דיון מרתק של הרב לוי יצחק גינזבורג בבואו לתאר את הקשר המיוחד של הרבי לאביו, הרי הוא ממש ביאר חלוקה זו. ומדוע הכריחו אותנו כבחורי ישיבה לטעום משתי השיטות. ובכך ברור מדוע לא ״זרקו״ את המפרשים, כי הם נותנים כיוון ראייה חיוני ומשלים, שמבלי לעמול עליו בריבוי סוגיות, לא יורדים להבין את מעלת בירור הדרך הלמדנית.

הדיון החל מויכוח בבית הכנסת

יהודי יקר, שכאב לו שכיום האנשים אינם לומדים כראוי, זרק את הרעיון ללמד ללא מפרשים כלל, מאחר וממילא לאחר מכן שוכחים את כל הפרטים, ומה התועלת במאמץ כה גדול. ולאחר מכן באותו היום נפתח לי הדיון, שמורי הרב גינזבורג, דן בחיות האופיינית לו. ומאחר וניסיתי לקבל תשובות בבינה המלאכותית, אשר זורקים רעיונות מעניינים אך כשהינך בא לדרוש מהם פרטים - הרי זה קנקן ריק לחלוטין.

שיטת הלימוד של הדיוק מכריחה אותך לא רק לזרוק סברות, אלא להיות צמוד למילים. כידוע התוס׳ מדייקים בכל מילה ומילה מחד, וגם מגיעים להפשטה ברעיונות על החילוק בין סתירות לכאורה. גם פרשני התוס׳ הצמודים להם, אינם מוותרים על כל מילה, ורואים עד כמה כל מילה היא במקומה חשובה וקדושה. מבחינה זו שיטת הדיוק של הרבי קשורה בקו זה. ועדיין לא הגענו ללימוד עם כל המפרשים למיניהם.

יכולתם של בעלי הלומדות הוא להתרומם מהסוגיה, ולנסות למצוא הגדרה מרתקת אשר תבאר מספר קשיים שיש לנו. הלימוד פרט לכך שהוא מצווה תורנית, משמש גם כהכנה לחיים, הרבה יותר מכל לימודי החול, כי הוא מעניק דרך וקו של חשיבה. וכאן דווקא הלימוד במפרשים מכריחה אותנו לקפיצת מדרגה.

במקום הסתכלות בהם מנסים להשיג הכרעה – יש לראות ששני הדברים מוכרחים

בפועל לא בכדי שתי השיטות מצאו מקום בלב התלמידים, והחובה לדייק מצד אחד, ולמצוא התרוממות מהסוגיה הפרטית, מקפיצות את אופן החשיבה. מטרת הלימוד אינה על מנת לעשותך למדן ומוכשר יותר, אלא שמגיעים לעומק מחודש, והרבה קושיות מתורצות על ידי לימוד זה.

כלומר, התלמיד אינו רוכש רק שק תשובות על תוס׳ מסויים, אלא הוא מקבל כלי מחשבה. בהשגחה פרטית, ספרי הראון שיצא היה על קצות החושן, ושמו רמז על שמי ״על שני קצות החושן.״ ובהשגחה פרטית גם כתבתי שני ספרים המקשרים את תורת הרגוצ׳ובי לתורת הרבי. שיטת המושגים של הגאון הרוגוצ׳ובי, לא רק שמזכירה את תפיסת בריסק, אלא בכמה מובנים עולה עליה.

הרבי מדגים לנו בשיחותיו את ההכרח להשתמש בשני הכלים

אכן אין פלא שכמות הפעמים אשר הרבי מצטט משלושה אלו, הינה מרובה. ח״י פעמים הרבי מזכיר את קצות החושן, ולא בכדי אביו של הרבי זכה לקבל סמיכה מהגאון רבי חיים מבריסק. גם ספרי אתוון דאורייתא, בית האוצר או לקח טוב של הגאון רבי יוסף אנגעל מופיעים פעמים רבות בשיחותיו של הרבי. כך שעם היות והרבי הוא אמן הדיוק בצורה מופלאה, הרי השלמת שיטות אלו הוא הכרחי. המעניין הוא שהתוס׳ עצמם מכילים בתוכם את שני הדברין יחדיו, היכולת להתרומם ולקבל סברא ייחודית בסוגיא, ומצד שני להיות קנאי לדיוק של כל מילה. ולכן גם התוצאה היא שהתוס׳ פרט להיותם בעלי סברא, הרי הם מדוייקים במילותיהם להפליא.

◇

תוספתו מרובה על העיקר –
מסכת קידושין - פרק האיש מקדש - חלק א

[דף ב עמוד א]

האשה נקנית -

הכא תני בה"א,
וכן בכמה דוכתין גבי איש ואשה - קתני בה"א,
כמו האשה שהלכה (יבמות דף קיד:),
האשה שהלך בעלה (שם דף פז:),
האשה שנתארמלה (כתובות דף טו:),
האיש מקדש (לקמן דף מא.).

וקשה,
דבההיא דתנן בתולה נשאת (כתובות דף ב.),
אמאי לא תני הבתולה נשאת?

וי"ל,
דהכא - אקרא קאי,
כלומר, האשה המבוררת בפסוק,
דאשכחנא אשה מבוררת בקרא גבי נשואין,
דכתיב כי יקח איש אשה,
אבל בתולה - לא קאי אקרא,
דלא אשכחנא בשום דוכתא,
בתולה בקרא מפורש גבי נשואין.

אבל קשה,
לקמן (דף יד:) דתנן,
עבד עברי עבד כנעני (דף כב:),
אמה עבריה (דף יד:),
אמאי לא תני בהם ה',
דהא מבוררין בפסוק נינהו?
ושמא, בהני עבד ואמה,
אין נופל בהן לשון ה"א,
שאין מבוררין כל כך,
לפי שהוצרך לפרש בהן,
בהי מינייהו אי בעברי אי בכנעני,
או בעבריה או בכנענית,
דהא גבי יבמה - קתני היבמה.

ואין לחוש כל כך,
שבכל מקום שונה התנא לשון הרהוט לו בפה,
דכן מצינו,
שיש מקומות ששונה המעשה קודם המנין,
כי האי דהכא,
וכן בתולה נשאת ליום הרביעי,
אתרוג שוה לאילן בשלש דרכים,
והתורה נקנית במ"ח דברים (אבות פ"ו מ"ה),
ויש מקומות ששונה המנין קודם,
כמו בעשרה מאמרות (שם פ"ה מ"א),
אור לי"ד בודקין (פסחים דף ב.),
ז' ימים קודם יו"כ (יומא ד' ב.),
בשבעה דרכים בודקין את הזב (זבין פ"ב מ"ב),
בג' דברים,
שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים (גיטין ט.).

התוס' נעמדים לפרש, מדוע כאן נאמר האשה נקנית ובמקומות אחרים לא מצאנו

תוס' זה הוא דיוק לשוני של התנא. ומאחר ויש השוואה, הרי האשה והאיש תמיד נאמרים עם הא הידיעה במשנה, ובניגוד לכך נאמר בתולה נקנית ללא הא הידיעה. ותירצו על כך התוס', כי האיש והאשה מוברים בפסוק בניגוד ליבמה. ושוב הקשו מעבד עברי, אלא ששם מאחר ולא נאמר רק העבד, אלא היה צריך להוסיף איזה סוג עבד, וכן לגבי אמה, לכן אין זה מבורר דיו, ולא אומרים בו הא הידיעה. שהרי יבמה שהיא ללא תוספת, נאמר בה היבמה.

ולמרות כל הטעמים הללו, מבארים התוס' שאין לדקדק בכך, כי התנא שונה לשון השגור לו, ומביאים ראייה על כך מהקדמת המספר לעניין, שבכל מקום הוא שונה. ובכוונה הביא רובי מקרים להראות שאין כלל ברור. ומכך שבעניין זה אין מקפידים, כך יש ללמוד גם לגבי הכלל של הא הידיעה.

התוס' ממעטים את החשיבות לדקדק בכך

[מצד אחד התוס' נוקטים שיש כאן הגיון, ומנסים לבררו. אולם מצד שני אומרים כי אין לחוש. אלא כאן התוס' השתמשו במילות המפתח "כל כך" הבאות להקטין את הכלל שאמרו. ואכן מילות המפתח "אין .. כל כך" מופיעות קרוב למאה וחמישים פעמים. וכאילו יש כאן שלושה משפטים. מצד אחד המשפט הראשון שבסופו של דבר אין לחוש. מצד שני מגיע המשפט השני שאם מה שאמרנו אין לחוש, זה רק כל כך, סימן שבכל זאת במקצת יש לחוש. וכאן מגיע המשפט השלישי. שהתנא רץ אחר שיגרת לשונו, ואין להתעכב על הדבר יתר על המידה, ולכן הם מביאים מקרים הפוכים. אבל בכל זאת יש עקרונות, אך אין לקבוע בזה מסמרות.]

ב"ש אומרים בדינר -

במסכת עדיות (פ"ד מ"ז),
תני ליה גבי קולי ב"ש וחומרי ב"ה,
ואף על גב **דאי קבלה קדושין מאחר,**
הוו ב"ש לחומרא,

מיהו, לאו להכי מיתשיל,
כדאמרינן ביומא (דף פ:),
כי אתשיל לענין עוג מלך הבשן.

מחלוקת בית שמאי ובית הלל לעניין הערך בו האשה נקנית לבעלה להיות אשתו

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

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

מדייקים התוס' מי כאן המחמיר, ואפילו שיש צד לומר ליהפך

הדברים התבארו בתוס' הרא"ש "במס' עדיות תני לה גבי קולי ב"ש וחומרי ב"ה דאם נתקדשה בפחות מדינר הויא לב"ה אשת איש ולב"ש פנויה, ואף על גב דאם קבלה קידושין מאחר (פי' דינר והראשון פחות מדינר) ומת הראשון הוו ב"ש לחומרא (וב"ה לקולא שב"ה אומרים שקידושי השני אינם קדושין וב"ש אומרים קדושין) - לאו להכי איתשיל, אלא לענין קידושי הראשון. כדאמרי' ביומא כי איתשיל לענין עוג מלך הבשן איתשיל."

ביומא אנו רואים כי גם שיש צד צדדי של חומרא, צריך לראות על מה היה הנושא

הגמרא ביומא מביאה זאת. מתקיף לה רב הושעיא לשמואל: אם כן, כדבריך, שאין צורך במלוא לוגמיו ממש כדי לחייבו, הרי שיעור זה הוא פחות מרביעית. ואם כן, הוה ליה דין זה מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל, שהרי בית שמאי מחייבים רק על רביעית ואילו בית הלל מחייבים בפחות.

והרי שנינו במסכת עדויות את כל המקומות בהם מקילים בית שמאי מבית הלל, ודין זה לא מופיע שם!?

אמר ליה: כי אתשיל, כשנשאלה בבית המדרש השאלה "כמה ישתה ויהא חייב" - לא באדם רגיל היא נשאלה, אלא באדם גדול, וכגון בעוג מלך הבשן אתשיל. דהוו ליה בית שמאי, הסוברים שאפילו אדם שכזה חייב על שתיית רביעית, לחומרא. כי לבית הלל חייב רק על שתיית כמלוא לוגמיו, שהוא שיעור גדול מרביעית באדם זה, ושיטתם היא לקולא.

כלומר, התוס' הולכים אחר פשט הדברים, ולפי הפשט ומה שדנו עליו - וודאי מדובר בקידושי הראשון ולא בהתחכמות שהובאה.

בפרוטה ובשוה פרוטה -

תימה,
דלא הוה ליה למיתני אלא בשוה פרוטה,
כדתנן בהזהב (ב"מ נה.),
חמשה פרוטות הן,
ההודאה בשוה פרוטה,
והאשה - מתקדשת בשוה פרוטה.

וי"ל,
משום דתנא כאן בכסף, מפרש באיזה כסף,
דינר לב"ש ופרוטה לב"ה,
ולפי שלא נטעה לומר,
כסף דוקא ולא שוה כסף,
כדיליף קיחה קיחה משדה עפרון,
דכתיב ביה כסף, מפרש שוה כסף.

וא"ת,
ומנא לן דשוה כסף ככסף?
דהא לקמן (דף טז.),
מיבעי ליה קרא גבי עבד עברי,
ישיב - לרבות שוה כסף ככסף.
ופדיון הבן דכתיב ביה כסף,
ואמר לקמן (דף ח.),
דרב כהנא שקל סודרא בפדיון הבן,
ומנא לן דשוה כסף ככסף,
ומיהו בפרק קמא דשבועות (דף ד:),
דריש כלל ופרט וכלל.
אבל גבי ערכין דכתיב ביה כסף,
והקדש נמי, כתיב ונתן הכסף וקם לו,
דתנן (ערכין דף כז.),
גבי המקדיש שדהו,
שהקדש נפדה בכסף ובשוה כסף,
מנלן דשוה כסף ככסף?
מיהו בהקדשות נמי אפשר,
דדרשינן כלל ופרט וכלל,
דהא אין הקדש נפדה בקרקע,
כדאמרינן בהזהב (ב"מ דף נד.),
הרי אמרו אין הקדש מתחלל ע"ג קרקע,
דרחמנא אמר ונתן הכסף וקם לו,
ולקמן (דף ה.) נמי אמרינן,
דאין פודין הקדש ומעשר שני בשטר,
אבל גבי קדושין וערכין,
מנלן דשוה כסף ככסף?

וי"ל,
דילפינן מעבד עברי.

וא"ת,
והא גבי נזיקין,
נמי כתב קרא כסף ישיב לבעליו,
ודרשינן בפ"ק דב"ק (דף ז.),
ישיב לרבות שוה כסף ככסף,
וא"כ הוו נזיקין ועבד עברי,
שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין.

ויש לומר,
דתרוייהו צריכי,
דאי כתב עבד **גרידא**,
לא מצי למילף נזיקין **מיניה**,

לפי שמצינו שהקפיד הכתוב לענין מיטב,
וסד"א נמי כסף דוקא ולא שויו,
להכי איצטריך כסף ישיב גבי נזיקין,
וגבי עבד עברי - איצטריך נמי קרא,
דלא מצי יליף מנזיקין,
דהוה אמינא עבד **דומיא דנזיקין,**
ואם מיקני בקרקע - ליבעי מיטב,
לכך איצטריך תרוייהו.

אי נמי י"ל,
אי כתב בעבד,
הוה אמינא **דדין הוא שנקל עליו,**
דיכול לפדות עצמו אפילו בשוה כסף,
כדי שלא ישמע בין העובדי כוכבים,
אבל גבי נזיקין,
דלא שייך למימר כך - לא אמרינן הכי,
ואי כתב בנזיקין גרידא,
לא מצי למילף עבד מיניה,
דס"ד **דלא יהיה שוה כסף ככסף בעבד,**
לפי שגם הוא גרם לו לימכר,
על שנשא ונתן בפירות שביעית,
וכרבי יוסי ברבי חנינא דלקמן (ד' כ.),
וס"ד דנחמיר עליו,
לומר דוקא כסף ולא שויו.

והא דאיצטריך קרא לפדיון הבן והקדש,
דשוה כסף ככסף,
ולא יליף מנזיקין ועבד עברי,
לפי שבא למעט קרקעות ושטרות,
שאין פודין בהן בכור אדם והקדשות.

אופן הקידושין על ידי כסף, מה טעם צריך בכלל לשנות פרוטה, שהרי כבר נשנה בשווה פרוטה

אחד משלושת הקניינים בהם אשה נקנית הוא כסף, ונחלקו בית שמאי ובית הלל, בשיעור הכסף "בכסף - בית שמאי אומרים: בדינר ובשוה דינר, ובית הלל אומרים: בפרוטה ובשוה פרוטה." מקשים התוס' לשיטת בית הלל, מדוע היה צריך לשנות את הפרוטה, ולכאורה היה יכול לשנות ישירות שווה פרוטה. וקושיה זו היא קושיה חזקה, שהרי יש משנה מפורשת על כך במסכת בבא מציעא. "חמש פרוטות הן: .. והאשה מתקדשת בשוה פרוטה." ומשמעות הקושיה מתבארת בתוס' הרא"ש "ופרוטה למה לי למיתני? דכיון דמתקדשת בשוה פרוטה - כל שכן בפרוטה עצמה."

היתה סברא ללמוד רק כסף, ולא שווה כסף

נקודת השאלה, כי השווה פרוטה הוא הרגיל, ומכאן בקל וחומר ניתן גם לחדש על פרוטה. ואילו התוס' בתירוצם מהפכים זאת. שאדרבא, מתרצים התוס', כי מאחר והלימוד הוא משדה עפרון, היה לנו מקום לסבור, שמדובר שניתן לקנות רק בכסף. ולכן ההרחבה היא שהחידוש הוא שאפילו רק על ידי שווה כסף גם ניתן לקנות.

הלימוד שאפילו שווה כסף מועיל לקניין – לימוד ראשון לגבי עבד עברי

מאחר והלימוד הוא ללמוד מכסף לשווה כסף, מפרשים התוס' מהיכן ניתן ללמוד זאת. ומונים כי בכל מקום בו יש גם אפשרות להרחיב שווה כסף, הרי מציינים שיש לו לימוד מיוחד, ואם כן מה הלימוד כאן. לגבי עבד עברי ממש יש ריבוי מהפסוק שהוא יכול להשתחרר בגרעון כסף. "בשלמא כסף, דכתיב: מכסף מקנתו; שוה כסף נמי, ישיב גאולתו אמר רחמנא - לרבות שוה כסף ככסף."

לימוד שני מפדיון הבן, ממעשה רב ומכלל ופרט וכלל

לגבי פדיון הבן מאחר והתורה נתנה שיעור כסף מדוייק, הרי זה חידוש שיכול הוא ליקח גם שווה כסף. "כי הא דרב כהנא שקיל סודרא מבי פדיון הבן, אמר ליה: לדידי חזי לי חמש סלעים." והתוס' מביאים על כך מקור מהגמרא בשבועות שיש בו כלל ופרט וכלל. "ורבנן אמרי: בכל פודין בכור אדם חוץ מעבדים ושטרות וקרקעות. .. ורבנן דרשי כללי ופרטי: ופדויו מבן חדש - כלל, בערכך כסף חמשת שקלים - פרט, תפדה - חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות - שאינן מטלטלין, יצאו עבדים, שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות - אף על פי שמטלטלין - אין גופן ממון."

הלימוד השלישי הוא לגבי הקדש

ובהקדשות נמי, אפשר דדרשינן כלל ופרט וכלל, דהא אין הקדש נפדה בקרקע, כדאמרינן בפ' הזהב הרי אמרו אין הקדש מתחלל על הקרקע, דרחמנא אמר ונתן הכסף וקם לו, ולקמן נמי אמרינן דאין פודין הקדשות בשטר, ובפ' יש בכור תנן ולא בהקדשות, ומפרש בגמ' ולא הקדשות בכלל אלו, פי' בשטר ובקרקע.

עיקר קושיית התוס' היא על קידושין וכן לגבי ערכין

אבל הכא גבי קידושין מנ"ל דשוה כסף ככסף וכן גבי ערכין דכתיב ביה כסף ואמרינן במס' ערכין דשוה כסף ככסף.

הלימוד מנזיקין ומדוע אין כאן שני כתובים הבאים כאחד, ואינם מלמדים

ומחדשים התוס', כי יש שני לימודים שונים. הלימוד הראשון שהוא לכלל המקומות הוא מעבד עברי. ומבארים כי הכלל ופרט וכלל לא בא ללמד את ההרחבה של שווה כסף, אלא רק למעט את הקרקעות ושטרות שלא ניתן לפדות בהן. ואין להקשות ששוב הגמרא שואלת כן לגבי נזיקין, כי שם היתה לנו סברא, שמאחר והקפיד הכתוב לגבי מיטב, היה לנו מקום לסבור כי בכסף דווקא ישלם. וממילא לא היינו יכולים ללמוד זאת מעבד עברי. וגם את העבד העברי לא היינו יכולים ללמוד מנזיקין. שהיינו מדמים את העבד העברי לקרקע, שניתן לקנותו בקרקע, ואז היינו סוברים שבקרקע תמיד צריך מיטב.

לימוד נוסף מדוע לא ניתן ללמוד מנזיקין לעבד עברי ולהיפך

התוס' בוחרים בלימוד נוסף. שהוא מעניין צד אחד בו אנו מקילים דווקא בעבד עברי וצד שני שאנו דווקא מחמירים בעבד עברי, כלומר, יש בו דין פרטי מיוחד, ולכן לא ניתן

ללמוד ממנו לגבי נזיקין. הצד המקל בעבד עברי הוא על מנת שיוכל להשתחרר ביתר קלות, ולכן יוכל ליתן אפילו שווה כסף. ואילו הצד להחמיר בו, שמאחר ולא סתם הגיע למצב זה של עבד עברי, אלא מאחר וחטא, הרי מצבו הוא כתוצאה ממה שחטא, שנשא ונתן בפירות שביעית. ולכן היה המקום להחמיר בו.

אחד החידושים הוא הצורך להביא שני מקרים

[מילות המפתח של "תרוויהו צריכי" מופיעות כשלושים פעמים בתוס'. וכאן החשיבות היא מדוע לא היה ניתן להסתפק רק באחד ומה הוסיף כל פרט. בכלל כל גדר הצריכותא הוא לימוד בסיסי, ואילו כאן החידוש הוא על מנת לשלול שיש כאן שני כתובין הבאים כאחד ואינם מלמדים.]

וכמה היא פרוטה -

הא דלא מפרש כמה הוא דינר,
משום **דדינר - היו יודעין כמה היה,**
שהוא אחד מכ"ה בדינר של זהב,
כדאמרינן בריש הזהב (ב"מ מד:),
אבל פרוטה - **איכא פלוגתא בגמרא** לקמן (דף יב.),
וזימנין דזיילי וזימנין דייקרי.

ועוד,
דדברי ב"ה **דקי"ל כוותיה,**
איבעי ליה לפרושי טפי.

מאחר והאשה מתקדשת בכסף, ביארה המשנה כמה כסף נדרשת לפי בית שמאי ולפי בית הלל

הגמרא מפרטת את ערך הכסף הנדרש על מנת שהיא תיקנה לאשה. "בכסף" - בית שמאי אומרים: בדינר של כסף, ובשוה דינר, או בחפץ השוה דינר. ובית הלל אומרים: דיה שתיקנה לבעלה בפרוטה של נחושת, ובשוה פרוטה, או בחפץ השווה פרוטה, אך לא בפחות מזה.

התוס' מתעכבים מדוע רק לגבי בית הלל שואלים מה ערכה של הפרוטה

הגמרא כעת מבארת וכמה היא פרוטה ועונה "אחד משמנה באיסר האיטלקי." אלא שעולה מאליה שאלת התוס', מדוע לא מתפרש ערכו של הדינר בדעת בית שמאי. ועונים על כך שלוש תשובות. התשובה הראשונה מלכתחילה אין צורך לבאר את הידוע. הדינר זה דבר ידוע וקבוע, וכפי שהגמרא במסכת בבא מציעא ש"דינר" של כסף הוא אחד מעשרים וחמשה ב"דינר" של זהב ["דינר" של זהב שוה עשרים וחמשה דינרי כסף].

תשובה שניה - הדבר אינו ברור לגבי פרוטה, כי יש לגבה מחלוקת של תנא קמא ורשב"ג, האם היא שמונה באיסר האיטלקי או בששה. וגופא אין אלו רק שתי דעות, אלא הן בעצם שתי קצוות, כי הפרוטה היא לפי האיסרים, בשעה שמתייקים או נהיים זולים.

תשובה שלישית - המשנה מקפידה לבאר באריכות רק על בית הלל, מכיוון שזו ההלכה, ולכן צריך לדקדק בערך הפרוטה.

אחת הקושיות החזקות היא ממה שלא נאמר, עם היות והייתי מצפה לו

[כאן החידוש הוא על השאלה "הא דלא מפרש". ויש עוד ריבוי מקרים בהם התוס' שואלים על פעולה שלא התבצעה, הא דלא קתני, הא דלא חשיב ליה/ אוקמה/ פריך. וכפי שהתוס' מבארים כי הקושיא חזקה מאחר וכן מפרשים לבית הלל, ומאליה עולה השאלה מדוע כאן לא פירש. ואין זו שאלה כה חזקה, אלא שהיא בכל זאת תמיהה שיש להתייחס אליה. ותירוץ נוסף, שאכן אין אלו שני מקרים שווים כפי שחשבת בתחילה, ולכן רק במקרה המסויים נדרשת ההרחבה, כי כך ההלכה.]

אחד מח' באיסר -

כשהאיסרים כדינם,
אבל כשהאיסרים מתזיילין,
אחד משה כדאמרינן בגמרא (שם).

התייחסות לתנודות ערך האיסרים

המשנה ביארה, כי פרוטה לדעת בית הלל הינה אחד משמונה באיסר האיטלקי. ובהמשך מובאת מחלוקת רב יוסף ואביי. האם ניתן לקדש בפרוטה כלשהי או דווקא לפי ערך החישוב. ועונה אביי שהיה מקרה בו רבי סימאי פסל קידושין מאחר ולא היתה הפרוטה בערכה. שרבי סימאי סובר שיש שיעור קבוע לפרוטה לעולם, ואין הולכין אחר פרוטה הנוהגת באותו דור.

ומאחר ובאו גם רב דימי וגם רבין מארץ ישראל ואמרו שני שיעורים שונים, הרי זה בזמן התייקות או הוזלת המעות. הא, מה ששנינו שפרוטה היא אחד משמונה באיסר, הוא בזמן דאיקור איסורי, שהאיסרים היו יקרים כדלהלן. ואילו הא, מה שאמר רבין, הוא בזמן דזול איסורי, שהאיסרים הוזלו.

ורב דימי מפרש את דבריו:

הא, מה ששנינו שפרוטה היא שמינית איסר, הוא בזמן דאיקור איסורי, שקום עשרים וארבע איסרים בזוזא. שעמדו 24 איסרים בדינר אחד כסף, ונמצא שהפרוטה היא שמינית איסר. שהרי כשנכפיל את 24 האיסרים ב - 8 פרוטות, נמצא שהיו 192 פרוטות בדינר. [192= 8* 24].

והא, ומה שאמר רבין שהפרוטה היא 1/6 דינר, נאמר בזמן דזול, דהיינו שקום תלתין ותרין בזוזא, שעמדו 32 איסרים בדינר, ולפיכך הפרוטה היא אחת משש באיסר. כי כשנכפיל את 32 האיסרים ב - 6 פרוטות נמצא שהיו 192 פרוטות בדינר [192 =6* 32]. וכבר אמרנו שלעולם יש 192 פרוטות בדינר.

התוס' מתייחסים שאין זה תנודה

מבארים התוס' כי מה שהגמרא אומרת שהאיסרים מתייקרים הוא נקודת הייחוס שהאיסרים כדינם. ואכן בברייתא הוא שונה את המידות של המטבעות בצורה הבאה.

דתניא: פרוטה שאמרו חכמים - אחד משמנה באיסר האטלקי. שהרי כך שיעור המטבעות: א. שש מעה כסף - שוים דינר. ב. מעה - שני מטבעות הנקראים פונדיונין. ג. פונדיון - שני איסרין. ד. איסר - שני מטבעות הנקראים מוסמיסים.

ה. מסמס - שני קונטרונקין. ו. קונטרנק - שתי פרוטות. נמצא, שפרוטה היא אחת משמנה באיסר האיטלקי. שהרי איסר הוא שני מסמיסים, מוסמס שני קונטרונקין, וקונטרנק שתי פרוטות.

התוס' מסייגים את תשובתם רק במקרה אחד ולא בשני

[מילות המפתח כאן מורכבות משני חלקים "כש .. אבל". והם בעצם באותו לומר שיש שני מצבים שונים, ואנו מסייגים את מה שנאמר רק למקרה אחד, ולא לשני.]

איטלקי -

מפרש ר"ת,
על שם **איטליא של יון.**

ואין לתמוה על הקו"ף,
כדאשכחנא (בעזרא ד) שושנכיא על שם שושן.

הטעם לכך שנקרא איטלקי

בביאור ערך הקידושין מבארים, כי פרוטה היא אחד משמונה באיסר האיטלקי. מפרש ר"ת על שם איטליא של יון וכו', עי' בשבת דף נו במתניתא, תנא אותו היום שהכניס ירבעם שני עגלי זהב וכו' נבנה הצריף הראשון מכרך הגדול של רומי, וזהו איטליא של יון, ופרש"י איטליא שם העיר, והיא ממדינת יון, וכשנטלה רומי מלכות יוונים, לכדוהו ונהפך להם ע"ש. אבל בתחלה איטליא היה שייך ליון.

מבארים התוס', כי הוספת הקוף אינה מהשורש, וכמו שעזרא קורא לשושן ששונכיא, כך הוסיפו את הקוף.

התירוץ לכאורה עדיין מעורר תמיהה, ולכן ראוי להביא לו סיוע

[עצם זה שנאמר ואין לתמוה, הרי סימן שממבט ראשון, לכאורה, כן היה ראוי לתמוה. אלא שהתשובה היא באה לשלול תמיהה זו, ולכן מביאים על כך סיוע. ונמצא כי מילות המפתח אף כאן הן שני שלבים "אין לתמוה .. כדאשכחנא", כלומר, כבר ראינו מעין זה במקום אחר. ואגב על "אין לתמוה" לבד - הרי זה מצוי למעלה מחמישים פעמים בתוס'. ונמצא כי אנו באים לעקור תמיהה שהיתה עולה.]

היבמה נקנית כו' -

תימה,
דלא תני מניינא כדלעיל,
וליתני נקנית בדרך אחד וקונה עצמה בשני דרכים,
וכמו מניינא דלעיל למעוטי כדאמרינן בגמרא,
האי מניינא - נמי למעוטי,
דרישא - למעוטי כסף ושטר,
כדדריש לקמן (דף יד.),
ביאה גומר ואין כסף ושטר גומרין בה,
ומניינא דסיפא - למעוטי גט כריתות,
דלא נילף ק"ו מאשה,
כדאמרינן בגמרא (שם),
דדרשינן, נעל - אין, מידי אחרינא - לא.

וי"ל,
דבחדא מילתא - אין לשנות מניינא,
ואף על גב דגבי אתרוג תנן,
ששוה לאילן בג' דרכים, ולירק - בדרך א',
התם - בא לפרש דברים החלוקים בו.

ומאחר דלא תנא מניינא ביבמה,
לא חש לשנות מניינא בעבד עברי וכנעני.

אי נמי,
משום דלא איצטריך,
למיתני בהם מניינא למעוטי מידי.

התוס' מקשים מדוע לא נאמר מניין לגבי היבמה

שהרי המשנה מקדימה לגבי קנייני האשה. "האשה נקנית בשלש דרכים, וקונה את עצמה בשתי דרכים." ואילו לגבי יבמה ישר אומרת המשנה את הדין. "היבמה נקנית בביאה, וקונה את עצמה בחליצה, ובמיתת היבם." שאלת התוס' אינה סתם על כך שלא נאמר, אלא הם מחזקים את שאלתם שמטרת המניין הוא לומר רק כך, ולא באופן אחר נוסף שהיית יכול לסבור, ואף ביבמה יש את הצורך למעט הן ברישא והן בסיפא.

מתרצים התוס' שמניין נאמר רק כאשר זה יותר מאחר בלבד

ונביא את לשון תוס' הרא"ש. "דבחדא מילתא - אין דרך לשנות מניינא. ואף על גב דלגבי אתרוג קתני ולירק בדרך אחד - שאני התם, לפי שהתחיל לשנות ששוה לאילן בג' דרכים, הוצרך לשנות מה שהוא חלוק מאילן." כלומר, שמאחר ומונה הוא במקום שיש ריבוי דברים, הרי לא יכול לשתוק ולהתעלם במה הוא חלוק, ואף שכאן מדובר בדבר אחד בלבד.

התוס' מתרצים שאלה שלא נשאלה

לכאורה, עד שהינך שואל מדוע לא אמר כלל זה ביבמה, הרי עולה השאלה מדוע לא אמר כן בעבד עברי. ואף כאן מתרצים התוס' בשני אופנים. אופן אחד הוא אגב גררא. כי מאחר ולא שנה כך ביבמה, ממילא כבר לא המשיך הלאה בעבד עברי וכנעני. ותירוץ נוסף, כי כל החידוש לומר מניין, הוא רק במקום בו יש מקום למעט, ומאחר ובהם אין מקום למעט, הרי שבהם כלל לא מתחילה השאלה.

מאי שנא הכא דתנן האשה נקנית -

הוה מצי למימר,
אגב דבעי למיתני סיפא, וקונה את עצמה,

דלא שייך התם לשון קדושין,
וכי האי גונא משני בסמוך.

מיהו אומר הר"ר מנוח,
דהוה מצי למיתני, וניתרת בשני דרכים,
דגבי קדושין - שייך לשון היתר.

הגמרא מקשה על ההבדל בין לשון תחילת פרק זה לפרק הבא

המשנה כאן בפרק ראשון פותחת: "האשה נקנית בשלש דרכים, וקונה את עצמה בשתי דרכים. נקנית בכסף, בשטר, ובביאה." ואילו בפרק השני הלשון הוא האיש מקדש. ומחמת הבדלים הללו שואלת הגמרא "מאי שנא הכא - דתני האשה נקנית, ומאי שנא התם - דתני האיש מקדש?"

התוס' מציעים תשובה על כך

התוס' נוקטים הצעה לתשובה אפשרית, שמאחר והמשך המשנה היא "וקונה את עצמה בגט, ובמיתת הבעל." ושם לא שייך לומר לשון קידושין, לכן בחרו לשון שהוא מתאים גם לרישא וגם לסיפא.

אלא שמביאים סיבה למה עדיין לא השתמשו בתירוץ זה, כי מאחר והבעיה היא רק לשון זה - הרי ניתן לשנות בסיפא ולומר וניתרת בשתי דרכים, כי כן ניתן לומר זאת על פתיחה של קידושין.

התוס' דנים על תירוץ אפשרי ותמיכה בו שאכן כעין זה תירצו במקום אחר

[כאן פתחנו את מילות המפתח כה"ג (= כי האי גונא). ואכולעשר פעמים מצויים בתוס' סיוע "וכה"ג משני".]

משום דקבעי למיתני כסף -

והכא לא שייך למיפרך,
ותנא תרתי אשו חדא? כדפריך לקמן,
דלשון קנין - שייך נמי בשטר וביאה,
ולא היה תמיה על לשון קנין,
אלא משום דלקמן תנא לשון קידושין,
והכא תנא לשון קנין.

אי נמי,
בשטר - נמי אשכחן לשון קנין,
דכתיב ואקח את ספר המקנה (ירמיה לב).

הגמרא מתרצת כי הלשון האשה נקנית מאחר ומובא קניין הכסף

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

ומצאנו שהתורה קוראת לנתינת כסף - "קנין".

התוס' דוחים קושיא אפשרית שנשאלה בהמשך בעניין דומה

לכאורה היה מקום לומר, מילא תירצת לי על כסף, אבל עדיין יש גם עוד שני קניינים של שטר וביאה. ומבארים התוס' מדוע לא ניתן להקשות בעניין זה, שהרי גם בשטר וגם בביאה יש לשון קניין, אלא יש לצמצם את שאלת הגמרא, שהיא רק השוואה על הלשון קידושין לעומת קניין.

התוס' מוסיפים שלא רק שאצל בני אדם, משמע לשון זה גם על שטר וביאה, אלא יש לשון מפורשת לגבי שטר. "וכן בלישנא דקרא - נמי אשכחן קנין על שטר, דכתיב ואקח את ספר המקנה."

דחיית קושיא אפשרית

[מילות המפתח "לא שייך למיפרך" מופיעות למעלה משלושים פעמים בתוס', ונועדו לבאר, מדוע באמת כאן הגמרא אינה מקשה שאלה מסויימת. ובפרט שכפי שהתוס' אכן מציינים, כי שאלה כגון זו נשאלת בהמשך. ואז עולה הצורך לבאר, מה כאן לא מאפשר לגמרא לשאול את זה כאן.]

וכסף מנלן גמר קיחה קיחה משדה עפרון -

ואם תאמר,
ומה צריך לכל זה,
לא היה צריך לומר **אלא כסף איקרי קנין,**
דכתיב **נתתי כסף** השדה קח ממני,
וכתיב **השדה אשר קנה** אברהם,
אי נמי,
שדות בכסף יקנו.

וי"ל,
דבהכי לא סגי,
דנהי דכסף השדה - איקרי קנין,
כסף דאשה - לא איקרי קנין,
לכך צריך להביא ראיה,
דאותו כסף דגמרינן אשה מיניה - איקרי קנין.

הגמרא מבארת כיצד הכסף קונה את השדה, ומגזירה שווה גם אשה נקנית

ומצאנו שהתורה קוראת לנתינת כסף - "קנין". ומבארת הגמרא: וכסף מנלן, מנין שהאשה נקנית בו?

גמר למד התנא את קנין הכסף באשה בגזירה שוה "קיחה - קיחה", משדה עפרון, שנקנה בכסף. כתיב הכא, נאמר כאן, בענין אירוסי אשה, לשון "קיחה" [דברים כב]: "כי יקח איש אשה". וכתיב התם, נאמר גם בענין קנין שדה עפרון לשון "קיחה" [בראשית כג] "נתתי כסף השדה, קח ממני".

ומלמד הכתוב בגזירה שוה - כשם שה"קיחה", הלקיחה המוזכרת בשדה עפרון, היא קנין כסף [כמו שנאמר שם בפסוק, וכפי שתבאר הגמרא מיד], כך גם ה"קיחה" המוזכרת בכתוב בענין אירוסי אשה, היא קנין כסף. וה"קיחה" שהוזכרה בשדה עפרון, איקרי נקראת "קנין" - דכתיב בענין שדה עפרון [בראשית מט] "השדה אשר קנה אברהם".

התוס' מבארים מה צורך לכל הגיזרה שווה, וכי לא מספיק להוכיח כי כסף נקרא קניין?

מקשים התוס' מה צורך בכל האירכות, לכאורה די לנו להראות כי כסף נקרא קניין בשדה. ועונים התוס', כי עדיין היה נשאר להוכיח כי הכסף עבור אשה, אף הוא נקרא קניין.

והחידוש שהיתה צריכה הגמרא להביא ראיה שכסף קידושין אינו בתורת איסור, אלא בתורת קנין כמו כסף של שדה, שהוא בתורת קנין, כיון שלומדים בגזירה שוה דקיחה קיחה. ובפרט דבשאר קנינים הרי הוא כסף שיווי ותמורת הדבר הנקנה, וזה לא שייך בקידושין.

התוס' נעמדים מהי הראייה הנצרכת לסגירת המעגל

[כפי שאנו רואים אפילו שאנו מצליחים לבאר 2 מסקנות ביניים, ההוכחה אינה נסגרת, ומילות המפתח לכך הינן "בהכי - לא סגי". ולכך מגיעות מילות המפתח "צריך להביא ראייה" המופיעות למעלה משלושים פעמים בתוספות.]

וכתיב התם נתתי כסף השדה קח ממני -

אינו חושש, אלא **שמוצא לשון קיחה,**
אף על גב דלא דמי,
דקיחה דהכא - קיימא אכסף של שדה,
וקיחה דאשה - לא קיימא אכסף של אשה,
אלא אאשה עצמה.

וא"ת,
וליתני - האשה נקחת?
שהוא לישנא דקרא טפי,
דכתיב כי יקח,
ותנן נמי עירובין (כו:),
הכל נקח בכסף מעשר,
ואביאה - שייך נמי לשון קיחה,
דכתיב (ויקרא כ) ואיש אשר יקח את אחותו.

וי"ל,
דלא שייך למיתני סיפא,
ולוקחת עצמה בב' דרכים.

הגמרא לומדת את קניין האשה בכסף מגזירה שווה של המילה קיחה

ומבארת הגמרא: וכסף מנלן, מנין שהאשה נקנית בו? ועונה, גמר - למד התנא את קנין הכסף באשה בגזירה שוה "קיחה - קיחה", משדה עפרון, שנקנה בכסף. כתיב הכא, נאמר כאן, בענין אירוסי אשה, לשון "קיחה" [דברים כב]: "כי יקח איש אשה". וכתיב התם, נאמר גם בענין קנין שדה עפרון לשון "קיחה" [בראשית כג] "נתתי כסף השדה, קח ממני".

התוס' מבארים את אופן הגזירה שווה

התוס' מבארים, כי עם היות והלימוד של אופן הקיחה אינו דומה, עדיין המילה קיחה היא הבסיס ללימוד של הגזירה שווה. והדברים נכתבו ביתר פשטות בתוס' הרא"ש. "אף על גב דלא דמו כולי האי, דקיחה דהכא - קאי אכסף של שדה, וקיחה דאשה - לא קאי אכסף דאשה אלא אאשה עצמה, אינו חושש, אלא למצוא לשון קיחה לגזירה שווה."

התוס' מציעים שינוי לשון במשנה, ומדוע אין לשנות זאת

בכל הצעה של שינוי, חייב להיות ייתרון. שהרי כאן במשנה לגבי אשה נאמר האשה נקנית, ואם היה אומר התנא האישה נקחת (לשון נלקחת), הרי זה היה קרוב יותר ללשון הפסוק. כי יקח, וכן שנינו בברייתא עם לשון של יקח, הכל ניקח בכסף מעשר. וגם על ביאה הלשון של קיחה מצוי, כדוגמת איש כי יקח את אחותו, ובכמה חייבי כריתות נאמר לשון קיחה.

ומתרצים התוס', שאכן הצעה זו טובה היא, אלא שאז לא יכולנו לסיים והאשה לוקחת את עצמה בב' דרכים, כמו שכן ראוי במשנה וקונה את עצמה בב' דרכים.

מילות המפתח על הצעה שנדחית

[התוס' נוקטים בשאלתם את מילת המפתח כהצעה "וליתני" המופיעה מאות פעמים בתוספות. אלא שכנגד זה התשובה היא לא להסתכל רק על חלק מהמשנה, אלא באופן כולל, "דלא שייך למיתני סיפא", ואכן מילות המפתח "לא שייך למיתני" מופיעות בתוס' למעלה מעשרים פעמים.]

[דף ב עמוד ב]

אי נמי שדות בכסף יקנו -

והא דלא מייתי,
קנין שנכתב בתורה מכסף מקנתו (ויקרא כה),
משום דבעי לאתויי קנין דשדה.

וקשה,
א"כ הוה ליה לאתויי **השדה אשר קנה אברהם.**

וי"ל,
דמההיא - ליכא למידק,
דאיכא למימר,
השדה אשר קנה אברהם, בחזקה או בשטר,
דהא לא כתיב השדה אשר קנה בכסף.

הטעם שנזקקה הגמרא להביא פסוק מירמיה כהוכחה ששדה נקנה בכסף

יש מקור נוסף לכך שקיחת שדה בכסף נקראת "קנין". לפי שנאמר [ירמיה לב] "שדות בכסף יקנו". וקשה: הרי הבאנו מקור מן התורה שקיחה נקראת קנין [שנאמר: "השדה אשר קנה אברהם"]. ומקור מן התורה עדיף ממקור מספר ירמיה. ואם כן מדוע הגמרא מוסיפה ומביאה פסוק מספר ירמיה? ותירצו התוספות: הפסוק שנאמר בתורה אינו ראיה מספקת, מפני שאפשר לפרש את הפסוק "השדה אשר קנה אברהם" היינו בקנין חזקה או שטר, [מלבד הכסף ששילם בדמי הקרקע]. שהרי לא נאמר "אשר קנה אברהם בכסף". כלומר, אי נמי זה, הוא מאחר וההוכחה הראשונה אינה מספיק ברורה.

דחיית אפשרות שהיא הגיונית יותר ממבט ראשון

[מילות המפתח שמשתמשים התוס' "הא דלא מייתי" היא לבאר מדוע לא נאמר לנו מהלך שחשבנו שבאופן טבעי יותר הגיוני. ומעניין שמילות המפתח הללו מופיעות קרוב לשלושים פעמים בתוס'.]

דאסר לה אכ"ע כהקדש -

והרי את מקודשת לי,
כלומר, להיות לי מקודשת לעולם בשבילי,
כמו (נדרים מח.),
הרי הן מקודשין לשמים - להיות לשמים,
ופשטא דמילתא מקודשת לי,
מיוחדת לי ומזומנת לי.

ומיהו,
אם היה אומר טלית זו מקודש לי,
אין נראה שיועיל,
דגבי אשה,
במה דמתיחדת להיות לו - היא נאסרת לכל,
אבל בכבר וטלית - **לא שייך למימר הכי.**

מטרת השינוי באיש מקדש, לעומת האשה נקנית

לאחר שתירצה הגמרא מדוע כאן יש לומר האשה נקנית, יש לשאול בכיוון ההפוך, לאחר הסבר כה טוב, מדוע שם לא נאמר האיש קונה בלשון קנין. הגמרא ביררה מדוע יש צורך בפרק הבא לשנות את הלשון לקידושין. וביארה כי עם היות וכאן בפרק הראשון שנינו לשון התורה, הרי בפרק השני הובא לשון חכמים. ומבארת הגמרא את המעלה בלשון החכמים, והוא "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש."

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

אלא שלכאורה יש שאלה סמויה וכי לא אוסר גם לעצמו?

וקשה: הרי המקדש אומר לאשה "הרי את מקודשת לי". ומאחר שהגמרא מפרשת שמקודשת היינו אסורה כהקדש, אם כן "מקודשת לי" היינו אסורה לי. והרי אדרבה על ידי הקידושין האשה נאסרת על כל העולם מלבדו! ופירשו תוספות: "לי" היינו בשבילי. כלומר הרי את מקודשת [אסורה כהקדש] לכל העולם, בשבילי [לצרכי]. כלומר יש כאן בהקדש שהוא לשמים, כלומר, אף אחד אינו יכול להשתמש בו. ולכן התוס' מבארים שזה רק כהקדש, בדומה להקדש, אלא שזה רק מבחינתם, אבל לגביו היא וודאי שלו. ומכל מקום, פשטות הלשון "מקודשת לי", הוא - מיוחדת ומזומנת לי.

לא ניתן לומר לשון מקודש לי לגבי טלית או מזון

מאחר ובמילה מקודש יש מרכיב חיובי ושלילי. שחיובי שמתייחדת להיות לו. ושלילי, שהיא נאסרת לשאר העולם. וממילא לשון כזו אינה מתאימה לטלית או לכבר לחם. כי הקדש הוא שינוי בגוף החפץ, בניגוד לקניין שהוא רק שינוי הבעלות.

התוס' מביאים הצעה שהיא נדחית

[מטרת הצעה שנדחית באה ללמדנו, כי מכך שאנו דוחים משהו שסברנו שיוכל להיות, אנו מבינים טוב יותר את מהותו, ומדוע בעצם לא נאמר ואכן מילות המפתח "אם היה אומר" מופיעות למעלה מחמש עשרה פעם בתוס'. ולמעשה זה חלק המורכב מהצעה ודחייה. "אם היה אומר .. אין נראה שיועיל".]

אי תנא קונה ה"א בע"כ -

ואף על גב דתני האיש מקדש,
דמשמע בעל כרחה,
היינו משום דכבר אשמועינן הכא,
דבעל כרחה - לא.

והא דקתני היבמה נקנית,
ולא קתני היבם קונה בע"כ;
איידי דקתני האשה נקנית,
תני נמי סיפא היבמה נקנית,
דנקנית - משמע מדעתה, ומשמע בעל כרחה.

הצעות לשנות את נוסח תחילת פרק הבא

הגמרא מתעכבת על שוני הלשון בפרק זה של האשה נקנית והפרק הבא בו נאמר האיש מקדש. ומציעה שבפרק הבא יכתב כמו כאן האיש קונה, ומאחר ולא נאמר כן, הגמרא מנסה להבין את הטעם של שינוי הלשון. שאין זה רק שינוי לשון, אלא שיש כאן גם בחינה הלכתית, שהיה נשמע לנו והיינו מבינים כי האיש קונה, מאחר וכל הפעולה היא עליו, הרי זה בכל כורחה של האשה. ולכן כאן שינה לנו האשה נקנית, שרק קניין הנעשה מדעתה הוא התופס. ושהיא המחלטת ולפיכך נאמרה בתחילה.

התוס' דוחים את החשש שנלמד מהאיש מקדש, שזה בכל כורחה, מה שאינו נכון

התוס' מדייקים שתי נקודות. הנקודה הראשונה. כי גם הלשון האיש מקדש אינו יכול להשתמע כבעל כורחה, מאחר וכבר למדנו דין זה בפרק שלנו.

הנקודה השניה הוא הלשון היבמה נקנית, ששם הרי הדין הוא הפוך, שהיא כן נקנית בעל כורחה. וכאן מבארים התוס' כי הגדר הלשוני עדיף, בשעה שאינו פוגע בהלכה. אכן היבמה נקנית בעל כורחה, ומאחר ופתח במשנה באשה, הרי הוא גם מסיים באשה תחילה, ואומר היבמה נקנית. אלא מאחר ובמילה נקנית יש שתי משמעויות, לכן אין בכך מקום לטעות. כי היא יכולה להיות נקנית הן מדעתה (כפי שראינו זאת לגבי קידשין, והן בעל כורחה, כפי שזה לגבי יבמה).

בתוס' הרא"ש התבארו שתי הנקודות בהרחבה

"ולקמן, דתנן האיש מקדש - ליכא למיטעי. משום דכבר שמעינן הכא, דבע"כ - לא, והא דקתני היבמה ניקנית ולא קתני היבם קונה, אף על גב דבעל כורחה מיבם לה, איכא למימר, איידי דתנא רישא האשה ניקנית - תנא סיפא היבמה ניקנית, ולאו טעותא היא, דניקנית - נמי משמע בע"כ. אבל האיש קונה - משמע טפי בע"כ. (ועוד, דאי תנא היבם קונה

- הוה צריך למיתני סיפא, ומקנה אותם בב' דרכים, והא - לא מצי למיתני, משום דאיכא מיתת היבם, דלאו איהו קא מקנה לה, אלא מן השמים. הרמ"ה ז"ל)."

ביאור לשון שנאמרה, בניגוד ללשון שלא נאמרה

[התוס' נוקטים הוכחה, גם מהדיוק מדוע נבחרה לשון מסויימת בניגוד ללשון אחרת ומילות המפתח הן בצמד "והא דקתני .. ולא קתני". ויש לציין שרק על החלק השני "ולא קתני" הבא לבאר לא מה נאמר, אלא מדוע לא נאמר, יש על כך מעל מאה פעמים בתוספות. וכפי שהראינו את הדיוק בכך כפי שהתבאר בתוס' הרא"ש.]

ליתני שלשה -

פירוש,
משום דכל התורה כולה - **בלשון זכר נאמרה.**

הטעם ללשון שלוש דרכים במשנה

המשנה נכתבה בלשון "האשה נקנית בשלש דרכים", ועם היות ונאמר באופן הדקדוקי דרך אחת, ואז זה לשון נקיבה, הרי מאחר וכל התורה כולה נאמרה בלשון זכר, יש מקום לשאלת הגמרא. כי בעצם אומרים אנו כי מאחר וזה נכתב בתורה, יש להחיל בכל מקום רק לשון זכר. אלא שכל זה הוא רק בשלב שאלת הגמרא.

אחד מהדרכים החשובות לתירוץ היא האחידות

[וכאן מילות המפתח "כל התורה כולה" או "דבכל התורה כולה" או "בכל התורה כולה" מופיעות קרוב לשבעים פעמים, מה שמורה על ראיית האחידות, שהיא גוברת על קושי מקומי, שלכאורה כאן היה שייך לשנות זאת בדקדוק אחר.]

קשו קראי אהדדי -

אף על גב **דמצינו כמה דברים,**
שנקראים בלשון זכר ונקבה,
דכתיב (יחזקאל ב) יד שלוחה אלי,
והנה בו מגילת ספר,
וכן השמש באה (בראשית טו),
השמש יצא (שם יט),
המחנה האחת והכהו (שם לב),
וכן בלשון חכמים מצינו,
(שבת דף כא.) גבי נר שכבתה - אין זקוק לה,
נר שכבה (שם דף מד.),
הלכה חמורך טרפון (סנהדרין דף לג.),
השוכר את החמור,
והבריקה והוליכה בהר (ב"מ דף עח.),
לא הספיק בעל הפרה למשוך את החמור,
עד שמת החמור (כתובות דף עו.),
וכהנה רבות.
מיהו,
היכא דאיכא לשנויי משנינן,
ובקראי - נמי יש שום דרשה.

אי נמי,
לפי שראה המשניות ששינו לשונם,
אחרי שני הפסוקים,
היה רוצה לתת בהם טעם ודקדוק עליהם.

הקושי על משנה שדיברה בדרך לשון נקבה, וגדר זה בפסוקים

משנתנו אומרת "האשה נקנית בשלש דרכים." הגמרא הקשתה על כך. "ומאי איריא דתני שלש? ליתני שלשה! משום דקא בעי למיתני דרך, ודרך לשון נקבה הוא, דכתיב: והודעת להם את הדרך ילכו בה." הגמרא מקשה גם על הפסוקים כי יש מקומות בהם דרך נאמרת בלשון זכר. "ואשכחן דרך דאיקרי לשון זכר, דכתיב: בדרך אחד יצאו אליך, ובשבעה דרכים ינוסו לפניך."

התוס' נעמדים על כך שנושא של זכר ונקבה בפסוקים הוא דבר ידוע, הן בפסוקים ואפילו בלשון חכמים, ולכאורה אין מקום לשאלה

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש. "אף על גב שמצינו כמה דברים, שנקראים בלשון זכר ובלשון נקבה, והנה רוח גדולה וחזק, השמש יצא, השמש באה, אל המחנה האחת והכהו, וכן בלשון חכמים, גבי נר כבתה אין זקוק לה, נר שכבה, השוכר חמור להוליכה בהר ובהזהב קתני לא הספיק בעל הפרה למשוך את החמור עד שמת החמור." ומתרצים על כך, שבמקום שניתן לתרץ בקלות - אכן מביאים זאת. "היכא דאיכא לשנויי - משנינן, ובקראי נמי, שמא איכא דרשא."

לדעה שכל המקומות בהם היתה שאלה הוא רק מאחר ויודע שקיים התירוץ, כיצד המקשן יכל לדעת זאת?

לכאורה קשה, והלא המקשן לא ידע מהתירוץ, ואעפ"כ הקשה, ואם כן למה לא הקשה בכל המקומות שהביאו התוס' לעיל? וי"ל דהתרצן הוא היה גם המקשן, ובשעה שאמר את הקושיא, כבר ידע מהתירוץ. כי הכוונה כאן הוא שהסתירה נועדה ללמדנו עניין חדש.

ההבדל בין הכפל ללשונות של פסוק ודברי חכמים

לתוס' היה קשה, בשלמא במשניות אפשר לומר דהתנא דיבר כלשון בני אדם, ודרך בני אדם, לומר ב' הלשונות, אבל על הפסוק קשה, למה שינה לשונו? ובשלמא למאן דאמר דיברה תורה כלשון בני אדם - אתי שפיר, אבל למאן דאמר דלית ליה דיברה תורה כלשון בני אדם, (עיין בב"מ לא: דיש מחלוקת תנאים, דר אליעזר בן עזריה ור"ש ס"ל דדיברה תורה כלשון בנ"א, ורבנן ס"ל דלא אמרינן דיברה תורה כלשון בנ"א) יהי' קשה, למה שינה הפסוק לשונו. וע"ז תירצו התוס' דבקראי - איכא שום דרשה.

ובתירוץ השני נקטו התוס', היות ויש כאן שינוי גם במשניות וגם בפסוק, השתדלו למצוא תירוץ.

עצם ההתייחסות ללשון פעמים

[מילות המפתח "לשון חכמים" - מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'. ועם היות שאין עליו חובה לבאר, אבל בוודאי שראויה ההשתדלות לבארם.]

הכא דבתורה קאי ותורה איקרי לשון נקבה -

וא"ת,
מלחמה - נמי איקרי לשון נקבה,
דכתיב (שמואל א לא) ותכבד המלחמה אל שאול,
ותוסף (עוד) המלחמה (שם יט).

ועוד,
כי היכי דקאמר,
דרכו של איש לעשות מלחמה ולא אשה,
הכי נמי דרכו של איש **ללמוד תורה ולא אשה.**

וי"ל,
דלא דמי,
דהכא - בתורה **גופיה קאי**, דקרי הכתוב בלשון דרך,
ולא קאי בלומדיה,
וכתוב יצאו אליך (דברים כח) - **אאנשי מלחמה קאי,**
והם האנשים שדרכם לעשות המלחמה.

הגמרא ביארה מדוע המשנה ציינה שהאשה נקנית בשלוש דרכים שהוא לשון נקיבה

הגמרא הקשתה הן מפסוקים והן ממשניות, לגבי דרך. ובתחילה מתרצת את הפסוקים. קראי אהדדי - לא קשיין. הפסוקים אינם סותרים זה לזה מפני שלפעמים ראוי להתייחס ל"דרך" כלשון זכר, ולפעמים כלשון נקבה.

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

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

התוס' מקשים על תירוצי הגמרא

מקשים התוס' שתי שאלות לגבי הפסוק השני העוסק במלחמה, ראשית, קשה עליו, שהרי מצינו כי מלחמה נאמרת גם בלשון נקבה, כדכתיב ותכבד המלחמה על שאול ותוסף עוד המלחמה. קושי שני, אם דנים אנו שדרכו של איש לעשות מלחמה, הרי נוכל לתרץ זאת גם לגבי הפסוק הראשון, שהוא דן על תורה, והרי גם דרכו של איש ללמוד תורה.

מתרצים התוס' שיש עלינו להתבונן בחילוק על הגברא ועל החפצא. הפסוק הראשון מדבר על החפצא - תורה, והתורה נקראת בלשון נקיבה. ולא על הגברא - לומדיה. בניגוד לכך הפסוק השני מדבר על הגברא, "עוסקיה" שהרי הוא דן על אנשי המלחמה, וכאן זו הסיבה להיותו בלשון זכר.

החידוש הוא בעיקר על מה לא מדובר, ומתוכו למדים על מה כן מדובר

[מילות המפתח "ולא קאי" ובפרט כאשר אנו הולכים בשני שלבים ".. קאי .. ולא קאי" שזה בא לעקור לנו את החשיבה הראשונית הטבעית, ולהבהיר על מה בדיוק דנה הסוגיה. וזה מה שחידשה לנו הגמרא, כי אנו הולכים אחר התורה עצמה ולא על לומדיה, שהם אלו העושים מלחמה. ומילות המפתח "לא קאי" או "אלא קאי" מצויות מאות פעמים בתוספות.]

[מפני מה אמרה תורה כי יקח וכו' -

פירוש,
דמשמע בעל כרחה,
ולא כתיב כי תלקח - **דמשמע מדעתה**],
ת"י.

הגמרא מבארת מדוע שנתה לנו המשנה בלשון דרכים ולא דברים

יש טעם נוסף להסביר מדוע שנינו "דרכים" ולא "דברים" - הא מני, משנתנו בשיטת מי היא אמורה? - בשיטת רבי שמעון היא. דתניא: רבי שמעון אומר: מפני מה אמרה תורה [דברים כב]: "כי יקח איש אשה", ולא כתב "כי תלקח אשה לאיש"? מפני שדרכו של איש לחזר על אשה, ואין דרכה של אשה לחזר על איש. משל לאדם שאבדה לו אבידה - מי חוזר [מחזר] על מי? - בעל אבידה מחזר על אבידתו! וכיוצא בזה האיש מחזר אחר האשה, שהיא הצלע שנלקחה ממנו, והרי היא כאבידה. ומאחר שבקידושין דרך ארץ הוא שהאיש מחזר אחר האשה, לכן שנה רבי שמעון את משנתנו בלשון דרך ["שלש דרכים"].

התוס' ישנים נעמדים על השאלה של החיוב לומר כי תקח ולא תלקח.

ברשב"א התבאר החילוק בין תקח שהוא בכל כורחה לעומת לשון תלקח. "מפני מה אמרה תורה כי יקח איש אשה ולא כתב כי תלקח אשה לאיש. קשיא לי, ומאי אולמיה דתלקח דנכתביה, ונ"ל דמשום דתלקח - משמע שתזמין עצמה ותתרצה בכך, דומיא דנקנית דמתניתין, אבל כי יקח - משמע אפילו בעל כורחה, כעין האיש קונה, וכיון שכן תלקח - טפי דייק ולכתביה.

האם יש להקשות לגבי הלשון באסתר שתלקח הוא בעל כורחה

יש שהקשו מהפסוק ותלקח אסתר אל בית המלך שמשמע בעל כורחה. ותירץ, ששם שנלקחה על ידי אחרים - משמע בעל כורחה, מה שאין כן כאן, שכתוב תלקח לאיש, משמע מדעתה. ויש שתירץ, ששם שהיא לקיחה ממקום למקום, משמע ודאי אף בעל כרחה, אבל כאן שהכוונה לקיחה, היינו לקיחה רצונית שייך לומר שבלשון כי תלקח - משמע מדעתה, שאף היא מסייעת במעשה הקידושין בכסף ושטר וביאה.

המשחק בין בנין קל ונפעל נועד להראות את המשמעות

[עלינו להבין את מהות תוכן המילה, וזה מה שמדגישים התוס' פעמיים בתוס' כה קצר עם מילת המפתח "דמשמע", את הניגודיות שאשר זה בבניין נפעל, הרי הפעולה עוברת עליך, ואתה בבחינת סביל, עד כדי אנוס. הכריחו אותך להגיע לתוצאה זו, ולא מאחר שאתה הוא העושה. ואילו בנין קל ענייננו עשיית הפעולה שמשמעותה היא פעיל, ומרצונך. ומילת המפתח דמשמע, נועדה לראות לא רק את המילים, אלא לחדור ולהבין את עומק משמעותם. וכלל זה של מילת המפתח "דמשמע" מופיע למעלה מאלף פעמים בתוס'. ונועד לתרגם לך את משמעות הדברים.]

אתרוג שוה לאילן בג' דרכים -

פירש בקונטרס, לערלה ולרבעי ולשביעית,
דלענין שביעית **הולכין בפירותיו אחר חנטה כאילן,**
ולא בתר לקיטה כירק.

וא"ת,
השתא משמע, דרבעי - נוהג באתרוג,
א"כ קשה מהכא למ"ד תני כרם רבעי,
בריש כיצד מברכין (ברכות דף לה.),
דמשמע, דאין רבעי נוהג בשאר אילנות.

וי"ל,
דה"ק כרם רבעי,
כל היכא דמצי למתני,
והיכא דל"מ למתני - לא פליגי עליה,
דלא פליגי התם לומר,
שלא יסבור שום תנא נטע רבעי,
דשמא בר מההיא דאתרוג,
איכא פלוגתא דתנאי בהדיא בשום מקום,
ולא נחלקו אלא לסתום המשניות,
דסוף מס' מעשר שני ובשאר דוכתין,
אי כמאן דסבר (ברכות דף לה.) נטע רבעי,
אי כמאן דסבר (שם) כרם רבעי,
לידע כמאן הלכתא.

ויש מפרשים,
דאפי' מאן דתני כרם רבעי,
מודה בשאר אילנות דמדרבנן נוהג,
והכא מדרבנן קאמר,
ויש לנו נפקותא בדבר,
דאי פליגי,
דמאן דתני כרם רבעי - דוקא,
אבל בנטע - אין רבעי כלל אפילו מדרבנן,
ואמרו (שבת דף קלט.),
כל המיקל בארץ - הלכה כמותו בחוצה לארץ,
וא"כ עכשיו בחו"ל - אין דין רבעי נוהג באילנות,
ואי מדרבנן כ"ע מודו דנוהג בשאר אילנות,
ה"ה בחו"ל דרבעי נוהג מדרבנן.

ומה שפירש בקונטרס,
לשביעית אזלינן בתר חנטה כאילן,
ולא בתר לקיטה כירק,
משמע מתוך פירושו,
דבירק - אזלינן בתר לקיטה לענין שביעית.

ולא דק,
דבמס' שביעית (פ"ט מ"א) תנן,
כל הספיחים מותרין חוץ מספיחי כרוב,
והקשה רבינו נסים,
דבפרק מקום שנהגו (פסחים דף נא:) תני איפכא,
ותירץ דבההיא דמס' שביעית,
דקתני כל הספיחים מותרין,
מיירי בספיחים של ערב שביעית שנכנסו בשביעית,
דכיון שגדלו רובן בששית,
הם כשל ששית ומותרין אף לסחורה,
חוץ מספיחי כרוב,
שהם אסורין לסחורה כדין שביעית,
או אחר הביעור לאכילה,
כדמפרשינן בירושלמי,
דכל ירק אתה יכול לעמוד עליו בין חדש בין ישן,
אבל ספיחי כרוב שדרכו לגדל אמהות אמהות,
ויש עלין שהם גדלים בשביעית,
ושמא יקח מן העלין שהן אסורין,
ויאמר מן האמהות לקחתי,
וההוא דמקום שנהגו (שם),
דקתני כל הספיחים אסורים,
מיירי בספיחים שגדלו בשביעית,
ואליבא דרבי עקיבא,
דדריש וכי [דף ג עמוד א] מאחר שלא נזרע,
מהיכן אוספין,
אלא לימד על הספיחים,
שהן אסורים אפילו לאכילה וכ"ש לסחורה,
וסבר דספיחים אסורין בשביעית מדאורייתא,
ואפילו קודם זמן הביעור,
וכשיצאו למוצאי שביעית,
אסור מדרבנן בכדי שיעשו כיוצא בהן,
וקסבר כל שאר ספיחים אסורים במוצאי שביעית,
אבל ספיחי כרוב,
שאין כיוצא בהן בירקות השדה,
לא גזרינן בהם משום שאר ספיחים,
דהא מינכרא מילתא,

ומה שגידל אמהות - הרי היא של שביעית ואסור,
ומה שלא הגיע,
הרי הוא של מוצאי שביעית ושרי,
ומאן דחזי לבר אינש,
דאכל ספיחי כרוב למוצאי שביעית,
לא אתי למיכל שאר ספיחים,
דהא שאני משאר ספיחים,
ולא גזרינן היתירא משום איסורא,
מ"מ ש"מ דלא אזלינן כלל בירק בתר לקיטה,
אלא בתר רוב גידולים,
מדשרי ספיחי ששית שנכנסו לשביעית.

וי"ל,
דנהי דלא אזלינן בתר לקיטה,
מ"מ **בתר חנטה נמי לא אזלינן,**
אלא הגדל באיסור אסור, בהיתר מותר,
מה שאין כן באתרוג ושאר אילן,
דאזלינן לגמרי בתר חנטה,
דאם חנט באיסור,
אפי' מה שגדל בהיתר אח"כ - אסור,
והשתא לשביעית שוה לאילן,
דאי הוה כירק - הוה אזלינן בתר רוב גידול.

הגמרא הביאה משנה נוספת בה הלשון הוא דרכים ולא דברים

ועתה הגמרא מביאה משנה נוספת ששנינו בה "דרכים". וגם בה יש לשאול, מדוע לא שנינו "דברים" -

בענין מצות התלויות בארץ, יש כמה הבדלים בין פירות האילן לירקות: והא דתנן [ביכורים ב ו]: אתרוג, אף על פי שהוא מפירות האילן, אינו דומה לשאר האילנות לגמרי, אלא, הרי הוא שוה לאילן בשלשה דרכים: [א] נוהג בו דין ערלה. [ב] נוהג בו דין רבעי. [ג] לענין שביעית - הולכין בו אחר שנת החנטה. ולירק הוא שוה בדרך אחד: לפי שנת לקיטתו - עישורו. שאין הולכין בו לענין מעשרות אחר חנטה כשאר אילנות אלא אחר שנה שנלקט בו כירק כדמפרש טעמיה לקמן, המעשרות משתנות כסדר השנים שנה ראשונה של שמיטה מעשר ראשון ושני וכן בשניה אבל שלישית מעשר ראשון ומעשר עני ואם חנט בשניה ונלקט בשלישית בשאר אילנות אחר חנטה ובאתרוג אחר לקיטה כירק. וזה לפי פירוש רש"י והתוס' הביאו את תמציתו.

מקשים התוס' האם בכלל רבעי נוהג בשאר אילנות

הגמרא במסכת ברכות דנה במחלוקת אמוראים, שיש מי שסובר שהלשון הוא נטע רבעי ויש הסובר כרם רבעי. ומקשים הם לדעת הסובר כרם רבעי, שרק בכרם יש גדר רבעי, ולא בשאר אילנות, ואם כן כיצד אומר שהאילן דומה ברבעי, שהרי לשיטה זו אין רבעי באילן.

ועונים התוס', לא כפי שחשב שהאחד שולל לחלוטין את דעת השני, ואז הוא יאמר כי המשנה האומרת לגבי אתרוג סוברת כדעה שיש רבעי בכל האילנות. וכן שיש כאן שאלת נוסח. כי במעשר שני נאמר ללא כל ציון מי הסובר, שזה נקרא סתמא, וכך צריכה להיות ההלכה. וכן שזה נאמר בעדויות שהיא הקובעת. ולכן המחלוקת היא כיצד לסתום את המשניות.

תירוץ נוסף, החילוק הוא האם האיסור הוא מהתורה או מדרבנן. ומי שסובר כרם רבעי, ושזה מהתורה, יסבור כי מדרבנן כן יהיה נוהג בשאר אילנות. ומבארים התוס' מקרה בו כן יהיה גם לבני חוץ לארץ משמעות בדין לפי שינוי הנוסח. הנה גם בא"י איכא נפקותא, אליביה דמ"ד כרם רבעי, דלפי התירוץ הראשון - אין רבעי נוהג באילנות אפי' מדרבנן, ולפי התירוץ השני נוהג באילנות מדרבנן, אבל לדינא - אין נפקותא כיון דקיימא לן, דבא"י הלך אמר דברי המחמיר, וא"כ באי אזלינן כמ"ד נטע רבעי לכן כתבו התוס' בחו"ל לפי שבחו"ל אזלינן לקולא, וא"כ אזלינן כמ"ד כרם רבעי, וממילא יהי נפק"מ לדינא, בין שני התירוצים של התוס'.

לגבי שביעית מדייקים התוס', כי משמע מפירוש רש"י, שלירק הולכים בשביעית אחר לקיטה, ומקשים על כך, מסתירת משניות בין שביעית לפסחים

ההבדל בין ספיחי כרוב לספיחים אחרים מוסבר בירושלמי, שנהגו להשאיר את הירקות בקרקע עד סמוך למכירתם או אכילתם, ולכן הספיחים שהחלו לגדול בששית, היו תמיד גדולים מגידולי שביעית. לאור מציאות זו - לא ראו חז"ל סיבה לחשוש שאדם יקח הירקות שגדלו רובם בשביעית, ויטען שהם מספיחי ששית, כי השקר יוכר מיד. לעומת זאת, כרוב גודל מהר, וגם אינו גודל כשאר ירקות בגוש אחד, אלא מוסיף עלים עלים, וייתכן שאדם יקח מן העלים שגדלו רובן בשביעית, ויטען שהן מן העלים שגדלו רובן בששית, ולא תהיה אפשרות לעמוד על אמיתת דבריו, ולכן אסרו חז"ל אפילו אותם כרובים שגדלו רובם בששית.

רבי שמעון במסכת שביעית התייחס לספיחים בשנה השביעית, שרוב גידולם היה כבר בששית, ואילו במסכת פסחים, התייחס רבי שמעון לספיחים בשנה השמינית, מוצאי שמיטה, שרוב גידולם היה בשביעית. ור"ש מודה לרבי עקיבא, שספיחים שהחלו לגדול בשביעית - אסורים בשביעית מדאורייתא, בניגוד לחכמים שאוסרים ספיחים רק מדרבנן.

רבי שמעון ורבי עקיבא סוברים שהקדמונים אסרו ספיחי שביעית בשנה השמינית, עד שיעבור הזמן שיספיקו החקלאים לגדל יבול חדש של אותו מין.

ורבי שמעון סובר שספיחי כרוב שונים משאר ספיחים, ואם יש הצדקה לאסור שאר ספיחים במוצאי שביעית, אין לכלול כרוב בתוך הגזירה, שהרי ניתן להכיר אם הכרוב גדל במוצאי שביעית.

כי העלים הגדולות שבכרוב - ודאי גדלו בשביעית, והן אסורות בשמינית מדרבנן, ולא לאלה התכוון רבי שמעון כאשר אמר שכרוב מותר. והוא הדין בעלים הגדולות שגדלו במוצאי שביעית (שהרי כרוב גודל מהר) שהן אסורות מדרבנן, כדי שלא נטעה בינן לבין עלי השביעית ממש. אלא שרבי שמעון התכוון לעלים הקטנות שטרם הגיעו לגדלן המלא, והן ללא ספק מגידולי שמינית.

ומאחר שיש הבחנה כה ברורה בין העלים הקטנים של ספיחי כרוב לבין ירקות אחרים - לא חשו חז"ל לאסור את הכרוב מחמת הגזירה על שאר ספיחים.

וכעת חוזרים תוס׳ לקושייתם על רש״י: משמע מדברי רבינו נסים גאון, שהולכים בשביעית אחר רוב גידול הירק ולא אחר לקיטתו, הואיל והתיר רבי שמעון שאר הספיחים שגדלו רובם בששית, אע״פ שנלקטו בשביעית, דבר שנוגד את דעתו של רש״י, שבירק הולכים אחר לקיטתו לענין שביעית. תוס׳ דוחים כאן את פירוש רש״י וסוברים שבירק הולכים אחר רוב גידולו לענין שביעית, ולכן אתרוג אינו שוה לירק משום שבאתרוג התופעה שקובעת היא החנטה.

התוס׳ מביאים פירוש כגון רש״י ויכולים לחלוק עליו

[אחד הכלים לחלוק לא על כלל הסוגיא, אלא רק בעניין מסויים הוא מה שהתוס׳ מציינים לגבי רש״י במילות המפתח "ולא דק". והכוונה כי לעניין שביעית ההתייחסות בירק אינו כדברי רש״י אחר לקיטתו, כי אם אחר רוב גידולו. ומאחר ומדברים על מקרה צדדי שאכן גדלו בערב שביעית ונלקטו בשביעית, הרי יש שני סוגי איסורים, קדושת שביעית בניגוד לאכילת ספיחים, ומאחר וברוב המקרים אין כלל הבדל, לפעמים הפרשן מעדיף לא להיכנס לביאור על מקרי קצה.]

מה ירק דרכו ליגדל על כל מים -

טעמא דירק,
מפרש בפ״ק דר״ה (דף יד. ושם),
דגורן ויקב כתיב גבי מעשר,
כדגן מן הגורן כו׳,
מה גורן ויקב **מיוחדים שגדלים על רוב מים,**
מתעשרים לשנה שעברה,
יצאו ירקות שגדלין על כל מים,
ואף על גב דמעשר ירק מדרבנן,
והיאך עושה בנין אב מדבר שהוא מדרבנן,
אסמכוה רבנן אקרא, כדפירש בקונטרס.

ור״י פירש,
אם אינו ענין למעשר,
תנהו ענין לשביעית, שנוהג בירק מן התורה,
דעיקר דרשה אתיא לשביעית לענין ירק,
דהוי דאורייתא בין בירק בין באילנות,
כדאמרינן בר״ה (דף טו:),
אמינא לך מעשר חרובין דרבנן,
ואמרת לי שביעית דבנות שוח דאורייתא,
וה״ה בירקות דהוו דאורייתא,
מסתמא ככל דבר שהוא מאכל ונשמר כו׳,
כדתנן במס׳ שביעית (פ״ז מ״א),
כלל גדול אמרו בשביעית כו׳,
וה״ק מה גורן ויקב שגדלין על רוב מים,
ואזלינן בתר שנה שעברה לגבי שביעית,
אף כל כו׳.

וקשה,
דהרי אתרוג שגדל על כל מים, כדאיתא בשמעתין,
ואפ״ה אמרינן ששוה לאילן לענין שביעית,
לילך בתר חנטה?

ושמא י״ל,
דהא דאזלינן ביה בתר **חנטה לשביעית,**
היינו דוקא לחומרא,
כגון אם חנט בשביעית ונלקט בשמינית.

א״נ י״ל,
אף על גב דאתרוג גדל על כל מים,
אין לנו לחלקו מדין שאר אילנות לענין שביעית,
כיון דלענין ערלה ורבעי,
לא חלקתו תורה משאר אילנות,
ודרשה דגורן ויקב,
לירקות אתא ולא לאתרוג,
ומכ״מ **לענין מעשר שהוא דרבנן,**
תקנו חכמים אחר לקיטתו עישורו,
הואיל וגדל על כל מים כירק.

וא״ת,
אמאי לא חשיב שהאתרוג שוה לאילן לכלאים,
שאינו כלאים בכרם,
וליחשב דשוה לאילן בארבע דרכים?

וי״ל,
לא תני **אלא דשוה,**
לאילן - לילך בתר חנטה,
ולירק - **בתר לקיטה.**

וא״ת,
אמאי לא חשיב ששוה לירק בשני דרכים,
כגון לענין פיאה,
דלא מיחייב אתרוג בפיאה, משום דאין לקיטתו כאחד,
דלענין פיאה בעינן לקיטתו כאחד,
ומהאי טעמא,
ממעטינן תאינה בפרק כלל גדול (שבת דף סח.),
ובפרק מקום שנהגו (פסחים דף נו:),
ובירק - **נמי אין פיאה מתנהגת,**
דאינו בכלל דבר המתקיים כדאיתא התם.

וי״ל,
כיון דאיכא אילנות טובא,
שאין חייבין בפיאה כגון האוג והחרובים,
השנוים במסכת פיאה (פ״א משנה ה),
לא שייך למיתני שוה לירק.

ומהאי טעמא,
נמי לא קאמר **שוה לירק לענין ביכורים,**
דכיון שאין ביכורים אלא משבעה מינין,

כדאיתא בספרי,
אם כן שוה נמי לשאר אילנות.

הגמרא מקשה קושיית השוואה על לשון המשנה שהאשה נקנית בשלוש דרכים

ועתה הגמרא מביאה משנה נוספת ששנינו בה "דרכים". וגם בה יש לשאול, מדוע לא שנינו "דברים" -

בענין מצות התלויות בארץ, יש כמה הבדלים בין פירות האילן לירקות. והא דתנן [ביכורים ב ו]: אתרוג, אף על פי שהוא מפירות האילן, אינו דומה לשאר האילנות לגמרי, אלא, הרי הוא שוה לאילן בשלשה דרכים: [א] נוהג בו דין ערלה. [ב] נוהג בו דין רבעי. [ג] לענין שביעית - הולכין בו אחר שנת החנטה. ולירק הוא שוה בדרך אחד: לפי שנת לקיטתו - עישורו. וקשה: ליתני דברים, היה ראוי שהתנא ישנה "בשלשה דברים"! ולמה שנינו "בשלשה דרכים"?

ומתרצים: משום דבעינן מתני סיפא, משום שהוצרכנו לשנות בסיפא לשון דרך - "ולירק בדרך אחד", לכן אף ברישא שנינו "דרכים" ולא "דברים".

ומבארים כי אכן שם מדובר על דרך לשון הנהגה, ולא סתם דבר. התם, בסיפא [ששנינו אתרוג שוה לירק ב"דרך" אחד], הא קמשמע לן, את זאת בא התנא להשמיענו: מהו הטעם שהאתרוג מתעשר כשעת לקיטתו [ולא כשעת חנטתו]? - משום דדרכיה [שדרכו] דאתרוג הוא לגדול כדרך הירק - מה ירק, דרכו ליגדל על "כל מים", כשם שהירק זקוק להשקאה של מים שאובים, ואין מספיקים לו מי הגשמים היורדים מאליהם, ולפיכך בשעת לקיטתו, עישורו - אף אתרוג, דרכו ליגדל על "כל מים" [שהוא זקוק להשקאה של מים שאובים בנוסף למי הגשמים], ולפיכך בשעת לקיטתו - עישורו. ולכן נקט התנא לשון "דרך", כי זה שה"דרך" שלו היא ליגדל על כל מים [כמו ירק], זו היא סיבת הדין האמור כאן - שבשעת לקיטתו עישורו.

הגמרא לומדת ממעשר של ירקות ותכונת המים, אף שהוא מדרבנן

הגמרא במסכת ראש השנה מבארת מהיכן צמח החילוק בין ירקות לפירות האילן. הגמרא מביאה ברייתא שמבארת מדוע הלכו בפירות האילן אחר החנטה, ובירקות אחר הלקיטה: תניא: רבי יוסי הגלילי אומר: נאמר [דברים טז]: "באספך מגרנך ומיקבך". בא הכתוב לומר שלומדים את שאר מיני פירות וירקות מגורן ויקב. מה גורן ויקב מיוחדין הם בכך שהם גדילין על מי שנה שעברה. לפי שהבאת שליש בישולם נחשבת כגמר גידולם, היות ובשעת הדחק אפשר לקוצרם ולאכלם משהביאו שליש. והרי דרכם להביא שליש בשנה שעברה [לפני השנה שהם נלקטים בה], ונמצא שהם גדלו על ידי המים של שנה שעברה. ולכן אמרה התורה שהן מתעשרין לפי השנה שעברה.

אף כל הדברים שגדילין על מי שנה שעברה, שהם פירות האילן, שכל גדילת הפירות נעשית על ידי המים של השנה שעברה, שאז חנטו הפירות וכל הפרי גדל מן השרף שהעלה האילן לפני החנטה - הרי הם מתעשרין לפי השנה שעברה.

יצאו ירקות, שאין הם מתעשרים לפי השנה שעברה, מפני שהם גדילין על ידי מי שנה הבאה. שגמר גידולם של הירקות אינו בשעה שהם מביאים שליש, כי כאשר קוצרים את הירק הוא חוזר וגדל.

אלא גמר הגידול הוא רק בשעת הלקיטה. ולכן, הם מתעשרין לפי השנה הבאה, שהיא שנת לקיטתם, שהרי הם גדלו על ידי המים של אותה שנה.

אף התוס' במסכת ראש השנה מבארים "אסמכתא בעלמא, דמעשר ירק דרבנן, ועיקר קרא לפסולת גורן ויקב." וחכמים תקנו מעשר בירק מדבריהם. והם קבעו שהולכים בו אחר הלקיטה. ולפי זה, אתרוג שוה לירק למעשר שהולכין בו אחר הלקיטה, מפני שאף מעשר כל האילנות מלבד דגן תירוש ויצהר אינו אלא מדרבנן.

שיטת ר"י דרשת רבי יוסי הגלילי אינה אסמכתא, והקושיא על דבריו

אולם, דעת ר"י שדרשת רבי יוסי הגלילי היא דרשה גמורה מדאורייתא. ואף על פי שמעשר ירק הוא מדרבנן, הפסוק בא ללמד על שביעית שנוהגת בירק מן התורה, שהולכין בה אחר הלקיטה. ואם כן קשה: מדוע הולכין באתרוג אחר החנטה לענין שביעית ערלה ורבעי? הרי האתרוג גדל על כל מים!

התוס' מתרצים בשני אופנים מבחינה דינית ועומק תקנת חכמים

תירוץ ראשון - בדרך אפשר, כי מהתורה הולכים באתרוג אחר החנטה, אבל חכמים החמירו לגבי אתרוג שנחנט בשביעית אך נלקט בשמינית.

תירוץ שני - ההבחנה בין כל מים לרוב מים בתורה מתייחסת רק לירקות. ואתרוג אע"פ שגדל על כל מים, הולכים בו לענין שביעית אחר חנטה, ככל עץ אחר. אלא במעשר אילן שהוא תקנת חכמים, הישוו חז"ל את האתרוג לירק, משום ששניהם גדילים על כל מים.

התוס' דנים על שני עניינים שלא נאמרו בהם האתרוג דומה לפרי ודומה לירק

התוס' דנים על שני דברים שלא נאמרו כאן. נושא אחד ההשוואה לכלאיים - איסור כלאי הכרם מדאורייתא נאמר רק במיני תבואה ובמיני ירקות ולא באילנות, ולפי זה היה מקום לדמות אתרוג לשאר אילנות בתכונה נוספת, כלומר אין איסור כלאי הכרם נוהג בהם. אלא יש לתרץ זאת, כי התנא ריכז את הדינים שתוקפם נקבע על פי חנטה או לקיטה למעט כלאים שאיסורו חל מיד עם הזריעה.

נושא שני - השוואה לפאה, כי מאחר והאתרוגים נלקטים ראשון ראשון, לכן הפאה אינה נוהגת בו. וגם הירקות מאחר ואינם מתקיימים - לא נוהג בהם פאה, ואם כן היה לנו למנות שני דברים בהם האתרוג דומה לירק ולא רק אחד. ועונים על כך התוס', כי קיימים עוד אילנות רבים שלא נוהג בהם פיאה, ולכן לא יכול להשוות אלא בדבר המשותף לגמרי.

נושא שלישי - ביכורים. כי הביכורים אינם בכל העצים אלא רק בשבעת המינים, ולכן אינו יכול להשוותו לכלל.

העניין שהתוס' דנים על דבר שלא נאמר

[במילות המפתח "אמאי לא חשיב" אנו דנים לא רק על מה שנאמר בגמרא, אלא אדרבא גם על מה שלא

נאמר, והתוס' מבארים מדוע אכן זה לא נאמר. ומילות המפתח הללו מצויות בתוספות מעל ששים פעמים.]

לא לחיה ולא לבהמה -

פירש בקונטרס,
לענין הרבעה,
משום דמספקא לן,
אי מין חיה אי מין בהמה הוא.

הקשה הר' אליעזר,
למ"ד (חולין דף פ.),
כוי - בריה בפני עצמו הוא,
מאי איריא משום דמספקא לן כו',
אפילו ידעינן דחיה היא,
לא מרביעין עליה חיה אחרת,
דאין מרביעין איל על צבי.

וי"ל,
דאתיא כמ"ד (שם),
כוי - זה הבא מן התייש ומן הצבייה,
ומספקא לן, אי חוששין לזרע האב או לא,
דאי הוה אמר דאין חוששין,
היינו מרביעין עליה צבי.

הגמרא מביאה משנה אחרת בה נאמר דרכים, ושאלה הגמרא מדוע לא נעמר בה דברים

עתה הגמרא מביאה משנה נוספת ששנינו בה "דרכים", ויש לנו לדון מדוע לא שנינו בה "דברים": והא דתנן [בכורים ב ח]: כוי, בעל חי שהוא ספק חיה ספק בהמה, יש להחמיר בהלכותיו מספק, הן בחומרות הנוהגות בחיה, והן בחומרות הנוהגות בבהמה:

יש בו דרכים שהוא שוה בהם לחיה, כמו לענין מצות כיסוי הדם, שדם החיה חייב בכיסוי, ודם הבהמה פטור. ויש בו דרכים שהוא שוה בהם לבהמה, כמו לענין אכילת חלבו, שחלב הבהמה אסור באכילה, וחלב החיה מותר. ויש בו דרכים שהוא שוה לחיה ולבהמה, כמו לענין שחיטה, כי בין חיה ובין בהמה אסורים באכילה ללא שחיטה. ויש בו דרכים שאינו שוה לא לחיה ולא לבהמה. שאסור להרביעו בין עם חיה ובין עם בהמה. ויש לדון בלשון המשנה הזו: ניתני בה "דברים", היה ראוי לתנא לשנות בה "דברים", ומדוע שנינו בה "דרכים"?

להבין הכלל במה הכוי אינו דומה לא לחיה ולא לבהמה

בפנים ביארנו כרש"י שמדובר לעניין הרבעה. אלא שנחלקו בחולין מהו גדרו של הכוי. "כתנאי: כוי - זה איל הבר. וי"א: זה הבא מן התייש ומן הצבייה, ר' יוסי אומר: כוי בריה בפני עצמה היא, ולא הכריעו בה חכמים אם מין חיה אם מין בהמה, רבן שמעון בן גמליאל אומר: מין בהמה היא, ושל בית דושאי היו מגדלין מהן עדרים עדרים."

מקשים התוס' לדעה שהכוי הוא בריה בפני עצמה

מקשים התוס', בשם רבי אליעזר, מאחר ויש ספק לחכמים, הרי אפילו נאמר שהיא חיה, עדיין יהיה אסור להרביע עליה חיה אחרת, ולא מצד הספק, אלא מצד וודאי. וזה לבד יהיה כלאים. ומתרצים התוס' שזה לפי הדעה שהוא בא מן התייש והצבייה, ומאחר ויש דעה שאין חוששין לזרע האב, הרי הגדרתו היא בבחינת צבייה, ואז כבר היה אפשרי להרביע עליה צבי. וממילא היה קשה על שיטת רש"י. כי בעצם גם סילקנו את חשש צד הבהמה שבו, שהרי אין חוששין לזרע האב, וגם סילקנו את קושי הוודאי שהוא חיה בפני עצמה, וכאן נשאר לנו רק הצביה, וממילא הצבי יהיה ניתן להרביע באותו הכוי.

ניתן להעמיד את הדברים אפילו רק לשיטה אחת

[כל עוד יש מי שאומר את הדברים, הרי ניתן לבאר, כי סוגייתנו היא לפיו. ואכן מילות המפתח "אתיא כמ"ד" או "אתיא כמאן" מופיעות בתוס' למעלה משלושים פעמים.]

ואשה בפחות מש"פ לא מקניא נפשה -

פירש בקונטרס,
משום דגנאי הוא לה,
הילכך, **בטיל לה תורת חליפין בקידושין,**
ואפילו בכלי שיש בה שוה פרוטה,
אי יהיב לה בתורת חליפין.

וקשה לר"ת,
דאם כן **פשטה ידה וקבלה,**
תתקדש **בפחות משוה פרוטה.**

ועוד,
כיון דתלי טעמא משום דגנאי הוא לה,
אם כן אמאי לא פריך בגמרא,
בנתיה דרבי ינאי דקפדו אנפשייהו,
ולא מקדשי בפחות מתרקבא דדינרי כו',
כי היכי דפריך לקמן (דף יא.),
אמילתיה דב"ש.

ועוד קשה,
כיון דס"ד השתא,
למגמר קניני אשה **מקניני שדה,**
אם כן אשה נמי **תקני בחזקה כמו שדה.**

ועוד,
דלקמן (דף ה.) **בעי בגמרא בשטר מנלן,**
ומאי בעי? - **ליגמר משדה.**

לכך נראה לר"ת,
דגרסינן 'בפחות משוה פרוטה - לא מקניא',
ולא גרס נפשה,
דלא בקפידא תליא מילתא,
אלא ה"ט,
משום דגמר קיחה קיחה **משדה** עפרון,
דכתיב ביה כסף,
ובפחות משוה פרוטה - לא מיקרי כסף,

והמקשה שהקשה תחילה,
ואימא ה"נ בשטר וחזקה,
לא הקשה,
דהא פשיטא דלא גמרינן קיחה,
לעשות אשה ככל ענייני שדה,
ולהכי מבעיא לן לקמן בשטר מנלן,
דלא גמרינן משדה אלא לכסף דוקא,
דכתיב ביה קיחה,
ולא פריך מחליפין,
אלא משום דהוי כעין כסף דקרא,
כשיש בהם שוה פרוטה,
והכי פירושו,
ואימא הכי נמי שתקנה אשה בחליפין,
כשיש באותם חליפין שוה פרוטה,
דהוי כעין כסף דקרא,
טפי משטר שיש בו שוה פרוטה,
דא"צ שישוה השטר פרוטה,
כדאמרינן גיטין (דף כ.),
כתבו על איסורי הנאה - כשר,
אבל חליפין דשוה פרוטה - דומין לכסף,
ומשני,
חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה,
וא"כ אינם מטעם כסף,
אלא קנין אחר הוא.

וא"ת,
היכי ס"ד דנילף משדה עפרון שתקנה אשה **בחליפין,**
והא שדה עפרון - גופא לא מיקני בחליפין,
דלא מצינו חליפין לעובד כוכבים,
דהא אמרינן בבכורות (דף יג.),
מדישראל בחדא, עובד כוכבים - נמי בחדא.

וי"ל,
דהיינו לבר מחליפין,
דומיא דישראל בחדא,
והכי קאמר,
מדישראל בחדא קנין חדש בר מחליפין שהם בשניהם,
וכן משמע לקמן (דף ח.),
גבי נמכר לעובד כוכבים מכסף מקנתו,
בכסף נקנה, ואין נקנה בתורת תבואה וכלים,
ומאי ניהו - חליפין,
ש"מ דשאר דברים - נקנין בחליפין לעובד כוכבים.

וכן היה רגיל ר"ת,
לשלוח הרשאה ביד עובד כוכבים,
והיה מקנה בחליפין,
ומיהו, **בזה צריך ליזהר,**
שלא לכתוב וקנינא מיניה,
דאין שליחות וזכיה לעובד כוכבים,
כדאמרינן בפרק [חמישי] דבבא מציעא (דף עא:),
אלא וקנה העובד כוכבים כתבינן.

ואם תאמר,
אם כן כיון דפשיטא לן,
דאשה לא מקניא בחליפין,
[דף ג עמוד ב],
אמאי איצטריך קרא (לקמן דף ח.),
למימר מכסף מקנתו,
שאינו נקנה בתורת תבואה וכלים,
דהיינו חליפין,
תיפוק ליה דאיתקש עבד עברי לעבריה,
דמינה גמרינן לקמן (דף יד:),
דעבד עברי - נקנה בכסף,
והעבריה הוקשה לאשה,
דכתיב אם אחרת יקח לו,
הקישה הכתוב לאחרת,
כדילפינן מה אחרת בשטר.

וי"ל,
דרבוי קנינין גמרינן מהקישא, ולא מיעוט קנינין,
דכה"ג אמרינן בפרק כל הבשר (חולין דף קיז:),
תלתא קראי כתיבי בדם,
חד - לאפוקי מנותר,
וחד - למעוטי ממעילה,
וחד - משומאה,
ובפרק ב"ש (זבחים דף מה.),
יליף נותר חילול חילול מטומאה,
וא"כ אמאי צריכי תרי קראי,
חד לנותר וחד לטומאה,
אלא לאו משום דלא נאמר,
גזירה שוה דחילול להקל אלא להחמיר.

הגמרא לומדת שהמניין שהאשה נקנית רק בשלושה דברים בא למעט חליפין

לרב הונא, דאמר לקמן [ה א] חופה קונה באשה מקל וחומר, עדיין יש לשאול: המנין ששנינו במשנה, למעוטי מאי? מה בא המנין הזה למעט? - ועונה הגמרא, למעוטי קנין חליפין. שהנותן לאשה כלי לקדשה בו בתורת קנין חליפין, אין היא מקודשת. שהרי מאחר והלימוד היה של קיחה קיחה משדה עפרון הייתי יכול ללמוד את קניין החליפין אף באשה. אלא שהגמרא שוללת ואומרת כי מאחר וחליפין יכול להיות אף בכלי שהוא פחות מפרוטה, בעודה אשה בפחות מפרוטה אינה המקנה נפשה.

התוס' מביאים את פירוש רש"י מדוע אין האשה מתקדשת בפחות משווה פרוטה

אשה אינה גומרת בדעתה להקנות את עצמה לבעל בקנין חליפין, מפני שגנאי הוא לה להתקדש בקניין שכזה, שהוא

יכול להיעשות אפילו בדבר שהוא פחות משוה פרוטה. ומאחר שגנאי הוא לאשה להתקדש בחליפין של כלי השוה פחות משוה פרוטה, לפיכך בטל קנין חליפין באשה לגמרי. ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה, אם נתנו לאשה בלשון קנין חליפין, אין היא מתקדשת בו, עד שיאמר לה שהוא נותן לה אותו בתורת "קנין" או "קיחה" או "קידושין", שאז היא נקנית בו בתורת קנין כסף.

התוס' מקשים בסוללת קושיות על סברא זו

קושי ראשון, אם כל הדיון הוא רק מחמת הגנאי, הרי אם תפשוט ידה ותקבל פחות משווה פרוטה - וודאי שתתקדש. את השאלה השניה נביא מהרחבת תוס' הרא"ש, שהרי בנותיו של רבי ינאי מקפידות להתקדש רק בכמות מרובה יותר, תרקבא דדינרי ולכן לא ניתן לקדשם, אלא אם כן רואים אנו ביום שהן מקבלות, והרי לא הקשו עליהן. ועוד שתי שאלות אם למדים משדה, מדוע שלא תיקנה על ידי חזקה, ומה היתה צריכה הגמרא לשאול על לימוד מיוחד בשטר?

מחמת ריבוי השאלות משנים התוס' את הגירסא ומפרשים באופן מחודש

בענווה אומרים התוס' "לכך נראה לרבינו תם". והנקודה היא שהם משנים את הגירסא, וממילא הכל מסתדר אחרת. שהגירסא הינה רק ואשה פחות משוה פרוטה לא מיקניא, ולא גורסים נפשה, כיוון שהטעם אינו בגלל קפידתה.

וממילא הלימוד משדה הוא רק לעניין הכסף בלבד. וכל השאלה על חליפין כי הם דומים לכסף בשעה שיש בהם מצד עצמם ערך של שווה פרוטה. כי בשטר כלל אין חשיבות להיותו שווה פרוטה, ולכן אף שכותבו על איסור הנאה השטר מצד עצמו כשר. ומתוך מבארים התוס', כי תשובת הגמרא הינה שמאחר ויש חליפין אף פחות משווה פרוטה, הרי סימן שקניין חליפין אינו בא מצד כסף.

בתוס' הרא"ש מביא ליישב את גירסת הגמרא, גם לאחר כל השאלות הללו

בתוס' הרא"ש מביאה כי ניתן לקבל ולענות על שתי השאלות הראשונות של רבינו תם, ומבלי לשנות את הגירסא "ונראה שיש ליישב גירסת הספרים, דכיון דסתם נשים - לא מקנו נפשייהו בפחות משוה פרוטה, אפילו פשטה ידה וקבלה קידושין בפחות - בטלה דעתה, ומבנתיה דר' ינאי ל"ק מידי, דלקמן פריך לה אב"ש משום דבעו דינר, ומשום קפידא, ואף על גב דשוה פרוטה - חשוב ממון לכל דבר, וכיון דבקפידא תליא מילתא - פריך שפיר בנתיה דר' ינאי נמי לא ליקדשו אלא במידי דקפדי."

התוס' מרחיבים כי שדה עפרון עצמו כלל לא היה יכול להיקנות בחליפין

התוס' למדים שמאחר ועפרון היה גוי, לכאורה יש לו רק קניין אחד ולא חליפין, אלא עונים על כך שיש לו קניין אחד בנוסף לחליפין, שנוהג גם לגוי וגם אצל ישראל. ומביאים שאפילו רבינו תם היה רגיל לשלוח הרשאה ביד גוי. והיה מקנה בחליפין. אלא שהעירו על אופן הכתיבה, שלא יחשבו כי הוא מכוח שליחות.

לא ניתן ללמוד מהיקש לבטל קניין חליפין

בהמשך הגמרא מקישים קנין אמה עבריה לאשה, ועבד עברי שנמכר ליהודי לאמה עבריה, ועבד עברי שנמכר לגוי, לעבד עברי שנמכר ליהודי. לאור שרשרת זו של היקשים - למה לנו לימוד מיוחד למעט קניית עבד עברי לגוי ע"י חליפין? הרי אם אשה לא נקנית בחליפין - הוא הדין לאורך כל ההיקשים. ועונים התוס' מצב או דין שניתן להחילו על ידי הרבה קניינים - נחשב לחמור לעומת דין שחל ע"י מספר קטן יותר של קניינים. היקש וגז"ש באים רק להחמיר ולא להקל, ולכן אי אפשר להשתמש בהם כדי לצמצם את מספר הקניינים.

הדרך בסוללת קושיות מכתיבה פריצה לדרך חדשה

[התוס' כאן הביאו סוללת קושיות על פירוש רש"י, ומילות המפתח היו "פירש בקונטרס .. וקשה לר"ת .. ועוד .. ועוד קשה .. ועוד" והתשובה המחודשת אינה בצורה אנחנו היודעים, אלא בענווה "לכך נראה לר"ת". ותמיד ריבוי שאלות, כביכול, מכריח אותך לנסות למצוא הבנה מחודשת, אשר הכוח שלה היא בכך שעונה על כל הקשיים שהוצגו.]

ואין דבר אחר כורתה -

וא"ת,
תהא אמה העבריה יוצאה בחליצה מק"ו דיבמה,
מהאי ק"ו גופה,
ואין לומר אשה תוכיח,
דמה לאשה שכן אינה יוצאה בכסף,
תאמר באמה.

וי"ל,
דה"א **שפחה כנענית תוכיח,**
דיוצאה בכסף ואין יוצאה בחליצה.

וא"ת,
היא גופא תיתי בהאי ק"ו דתיפוק בחליצה.

וי"ל,
דאיכא למיפרך,
מה ליבמה שיוצאת במיתת היבם,
ולכך יוצאת בחליצה,
תאמר בשפחה כנענית,
שכן אינה יוצאה במיתת אדון,
לכך אינה יוצאה בחליצה.

וא"ת,
א"כ היכי נימא שפחה כנענית תוכיח,
איכא למיפרך,
מה לשפחה כנענית שכן אינה יוצאה במיתת אדון,
תאמר באמה העבריה.

וי"ל,
דנעשה יוכיח **מאשה ומשפחה כנענית,**
דכי פרכת מה לשפחה כנענית,
שכן אינה יוצאה במיתת אדון,
אשה תוכיח,

שיוצאה במיתת הבעל ואינה יוצאה בחליצה,
מה לאשה שכן אינה יוצאה בכסף,
שפחה כנענית תוכיח.

דיוק הגמרא מדוע אשת איש אינה יוצאת על ידי חליצה

מדייקת הגמרא למה בא למעט המניין בסוף המשנה, וקונה את עצמה בשתי דרכים בגט, ובמיתת הבעל. מניינא דסיפא [״וקונה את עצמה בשתי דרכים״], בא למעוטי חליצה. והמשנה הוצרכה למעט את החליצה, כי לולי דברי המשנה, סלקא דעתך אמינא, היה עולה על דעתך לומר: תיתי, תבוא חליצה, בלימוד של קל וחומר מיבמה, ותועיל להתיר אשת איש: מה, אם יבמה, שאינה יוצאה בגט, בכל זאת היא יוצאה בחליצה. זו, אשת איש, שיוצאה אפילו בגט, וכי אינו דין [האם אין זה קל וחומר] שיוצאה גם בחליצה?! לפיכך קא משמע לן, השמיענו התנא, שהאשה קונה את עצמה בשתי דרכים בלבד, בגט ובמיתת הבעל בלבד, ואינה קונה את עצמה על ידי חליצה.

מאחר והקל וחומר אכן טוב, מקשה הגמרא ואולי בכל זאת כן נלמד? ואימא הכי נמי, מדוע לא נאמר, שאכן האשה קונה את עצמה אף בחליצה [בקל וחומר מיבמה]?

ומתרצת הגמרא שהדבר נלמד מפסוק: אמר קרא [דברים כד] בענין גירושין: ״וכתב לה ספר כריתות, ונתן בידה״. המילה ״כריתות״ באה ללמדנו, כי רק ספר גירושין [הגט] כורתה, מפריד אותה מבעלה, ואין דבר אחר כורתה. ומכאן למדנו שחליצה אינה כורתת [מפרידה] את האשה מבעלה.

התוס׳ רוצים לברר את שימוש קל וחומר זה לגבי אמה העבריה

מציעים התוס׳, אמנם דחיתי את הקל וחומר לגבי אשה, אבל עולה השאלה, מדוע לא ניתן ללמוד קל וחומר זה לגבי אמה העבריה? ונביא זאת בלשון תוס׳ הרא״ש ״וא״ת אמה העבריה תוכיח, שיוצאה בגט, כלומר בשטר (שחרור) ואינה יוצאה בחליצה, י״ל דאמה העבריה גופה - נילף מהאי דינא, אי לאו דממעטינן ליה גבי אשה, דאיכא למימר אשה תוכיח.״

כלומר עדיין ניתן לחזק את השאלה, שעם היות ואמרנו כי חליצה חלשה, והראייה שאינה מצליחה להוציא אשה, הרי כנגד ניתן לומר, כי אשת איש הוחמרה בה דין היציאה, שאינה יוצאה בכסף, כמו האמה העברייה. ועל שאלה זו נצרכים התוס׳ להוכיח רק משפחה כנענית, שגם אצלה יש את הצירוף לצאת גם בכסף וגם בשטר, ואעפ״כ אינה משתחררת בחליצה.

התוס׳ לוקחים את ההוכחה והופכים אותה לקושיה לגבי שפחה כנענית

אלא שמקשים התוס׳, והרי אני יכול ללמוד על שפחה כנענית בדיוק את אותו הקל וחומר. מה יבמה שאינה יוצאה בגט יוצאה בחליצה, אף אביא את השפחה הכנענית שתצא בחליצה.

אלא שעל זה יש להתבונן במהות גדרה של היבמה. מה שמשחקק אותה הוא מיתת היבם, ומאחר ובשפחה כנענית מיתת האדון אינה מוציאה אותה, שהרי לא יעד אותה האדון. אלא היא כרכוש העובר לילדיו. וממילא אין בה את הקולא להוציאה על ידי חליצה.

התוס׳ עוברים לשלב נוסף – משלבים את השפחה הכנענית ללמד על האמה העבריה

מאחר וראינו, כי כל מה שלא יכולנו להוציא בחליצה בשפחה כנענית, הוא בגלל שאין בה מיתת האדון, כעת נאמר על אמה העבריה שכן תצא בחליצה, שהרי בה יש את מיתת האדון.

ועונים על כך התוס׳ שהלימוד הוא משולב, אנו מחברים בבת אחת גם את השפחה הכנענית וגם את האשה. וכל אחד מהם מוכיח במקום בו מתקשה הדין האחר.

אם תפרוך, שהשפחה הכנענית אינה יוצאה במיתת האדון, תבוא אשה ותוכיח שלמרות שהיא כן יוצאה במיתת הבעל, ואעפ״כ אינה יוצאה בחליצה.

ואם תפרוך, שהאשה אינה יוצאה בכסף, ותבוא השפחה הכנענית שכן מצליחה לצאת בכסף, ואעפ״כ אינה יוצאה בחליצה.

האב זכאי בבתו וכו׳ -

מפרש בירושלמי,
שיש לו זכות בביאה,
שנותנין לו שכר לקדש בביאה.

מהיכן יכולתו של האב בקידושי בתו

הגמרא דנה אגב שמחפשת מקור לכך שהיא מתקדשת בכסף, שיש לה גם לדון על המשנה בכתובות [מו ב]: האב זכאי בבתו בעודה קטנה או נערה בקידושיה, שהאב הוא ה״בעלים״ על ענין קידושי בתו -בכסף, האב נוטל את כסף הקידושין, והכסף שלו. ובשטר, הוא מקבל את השטר מיד הבעל. ובביאה, הוא מוסר את בתו לביאה לשם קידושין, אפילו בעל כרחה, בעודה קטנה או נערה.

מרש״י משמע שהבעלות על הקידושין נקראת ״זכות״ של האב. אולם מהירושלמי משמע ש״האב זכאי״ היינו שיש לו ריוח ממון. [ו״זכות״ היינו ריוח]. וזה החידוש של התוספות ונותנים לו שכר.

בתוס׳ הרא״ש ביאר זאת כשני מהלכים

״מפרש בירושלמי שיש לו זכות בביאה, שנותנים לו שכר לקדשה בביאה, ואגב כסף וביאה - תנא זכאי, ומיהו לפום גמרא דידן, קרי זכות שיש לו כח לקבל קידושיה.״

ביאור והרחבת הדברים של הירושלמי

״שכר לקדש בביאה. וכך שנינו בירושלמי (כתובות פ״ד ה״ו) ושואל נִיחָא בְּכֶסֶף וּבִשְׁטָר הָאָב זַכַּאי מובן לשון שהאב זכאי בכסף ובשטר שהרי מקבל הכסף לעצמו. וכן בשטר יכול להשתמש בו לשום על פי צלוחיתו, אבל בְּבִיאָה מה לשון זכאי יש כאן? ועונה תִּיפַּתַר נבין את לשון המשנה שֶׁאָמַר לוֹ שאמר הבעל לאב לִכְשֶׁתִּקְנֶה לִי בִּתְּךָ בְּבִיאָה יִהְיֶה לְךָ כֶּסֶף זֶה.

בשיעורי רבי שמואל רוזובסקי אות מו מובא הדיוק מלשון הירושלמי, שהבעל מתחייב מה שקצץ, שהזכות של האב

לקידושי ביאה אינה רק בגדר שליחות, אלא שהוא הבעלים למוסרה לביאה בעל כרחה, וממילא הוא הבעלים לקצוץ כסף בעד מסירתה, וחל חיוב על המקדש כפי הקציצה. לא כן אם היה רק שליח שלה והתנה, שאינו מוסרה לביאה, רק אם יתן לו מנה, דאז אין הקציצה מחייבתו, ואם לא נתן המקדש בתחילה - אינו חייב עכשיו.

הגאונות היא לחבר מספר מושגים שונים, איסור, זכות וממון יחדיו

במקנה מובא, ובעיקר מה שנקטו התוספות דלשון זכאי מורה שיש לו זכות ממונית, יש שהקשה, שהרי במשנה שם קתני נמי זכאי בהפרת נדריה, וכתב לבאר שאין כוונת התוספות שלשון זכאי מורה שזו זכות ממונית, אלא התוספות למדו מזה, שהגמרא אומרת שאי אפשר ללמוד מנדרים, משום דממונא מאיסורא לא ילפינן, שאף קידושי ביאה - חשוב זכות ממונית, שאם לא כן אם כן נילף קידושי ביאה מהפרת נדרים, והדר נילף גם לקידושי כסף, דאיתקוש הויות להדדי.

ואימא לדידה -

וא״ת,
הא ע״כ לא איצטריך קרא,
אלא לומר שהן לאב,
דהא דמקדשה בכסף,
גמר קיחה קיחה משדה עפרון.

וי״ל,
דמ״מ מיתורא - **לא נאמר שהן של אב,**
אם אין משמעות דקרא,
דלקמן במסקנא אמרינן,
דהני תרי קראי - צריכי.

הלימוד שקידושי קטנה או נערה בכסף ההולך לאביה

הגמרא חיפשה מקור לשתי שאלות. השאלה הראשונה שהאשה מתקדשת בכסף, והשאלה השניה, על מה שנאמר במשנה בכתובות, שהכסף הוא של האב. וענתה שיש לימוד מאמה העבריה, שנאמר בפרשת משפטים וְיָצְאָה חִנָּם אֵין כָּסֶף. ומדייקים כי רק כאן אין כסף, אבל בקידושי הבת יש כסף, וזה של האב.

ועל כך מקשה הגמרא, אכן תירצת שיש כסף, אולם מהיכן השייכות שהכסף לאב, שהרי דבר זה אינו מובא בפסוק. ואכן מיד תבאר הגמרא כי המקור הוא רק מסברא, וכי האב מקבל את קידושיה, והיא תקבל את הכסף?!

התוס׳ מקשים, כי לכאורה אין צורך בלימוד של אין כסף, ללימוד של קידושין על ידי כסף

מקשים התוס׳, שהרי הלימוד של השאלה שהאשה מתקדשת בכסף, כבר נלמד מפסוק אחר קיחה קיחה משדה עפרון, ובהכרח שהפסוק בא ללמדנו, רק שהכסף שאיתו מקדשים שייך לאב.

מתרצים על כך התוס׳, שהרי אין כל משמעות בפסוק לכך. ובפרט שנאמר בהמשך כי שני הפסוקים נזקקים ללימוד של קידושין בכסף. וממילא חוזרת השאלה, מהיכן למדים שהכסף שייך לאב ולא לבת?

בתוס׳ הרא״ש הרחיב על דברי התוס׳

״וא״ת על כורחך לא איצטריך קרא, אלא לומר שהם של אב. דהא דמקדשא בכסף - נפקא לן מקיחה קיחה דשדה עפרון, ומסתמא רב יהודה לא פליג אהך ברייתא דקיחה קיחה, וי״ל דמשמע ליה דמייתורא - אין לנו לומר שיהיו קידושיה לאביה, אי לא שמעינן ליה ממשמעותא דקרא, ובמסקנא ניחא, דאמרינן דהני תרי קראי - צריכי.״

ואימא ה״מ קטנה -

אף על גב **דקרא איירי בנערה,**
דכתיב (דברים כב) וסקלוה.

ועוד,
דמוציא שם רע **על הקטנה - פטור,**

מ״מ י״ל,
דה״ק את בתי **נתתי** לאיש הזה,
כשהיתה קטנה, ועתה - היא גדולה.

וא״ת,
הא לקטנה - לא איצטריך קרא,
דהשתא זבוני מזבין לה, כסף קידושין מיבעיא?
דכה״ג אמרינן **גבי מעשה ידיה,**
בפרק נערה שנתפתתה (כתובות דף מז.).

וי״ל,
דלא דמי,
דגבי מעשה ידיה ניחא,
כי כשמכרה - **מוכר מעשה ידיה,**
שהרי למלאכתה נמכרת,
אבל קידושין - לא שייכא במכר,
אף על פי שיכול ליעדה,
היינו בכסף שנמכרה,
אבל בקידושיה ממש,
לא מצינו שום זכות לאב.

וא״ת,
הא אמרינן בפרק נערה (שם),
שמעשה הבת לאב,
מדזכי ליה רחמנא למימסרה לחופה,
אף על פי שמבטלה ממלאכתה,
ופירש התם בקונטרס,
דזכי ליה רחמנא,
מדכתיב את בתי נתתי לאיש,
דמשמע כל נתינות אפילו מסירה לחופה,
ומאי ראיה? אימא ה״מ קטנה,
אבל נערה - לא, כדאמר הכא.

וי״ל,
דהאי קרא את בתי נתתי,
ע״כ איירי בנערה כדפרישית,

ונהי דלענין קידושין,
נוכל לפרש את בתי נתתי כשהיתה קטנה,
החופה א"א לפרש אלא בנערה,
דאי בקטנות א"כ היתה נשואה כשזינתה,
ודינה בחנק ולא בסקילה,
דעל זנות של קטנות - לא מיחייבה.

הגמרא מבררת שתי שאלות - עצם נישואים בכסף ושיהא שייך לאביה

המשנה בכתובות מביאה, כי האב זכאי בנישואי בתו, ועולות שתי שאלות, מהיכן למדים אנו שהבת נקנית כאשה בכסף, ושכסף זה שייך לאב. "הא דתנן: האב זכאי בבתו בקדושיה, בכסף, בשטר, ובביאה, מנלן דמיקניא בכסף, וכסף דאבוה הוא?" עונה הגמרא אמר רב יהודה אמר רב: שני הדינים הללו, נלמדים מדאמר קרא [שמות כא] בענין אמה עבריה: "ויצאה [האמה העבריה מרשות האדון על ידי סימני הנערות] חנם, אין כסף". המילים "אין כסף" מיותרות הן, שהרי כבר נאמר "ויצאה חנם". והן נכתבו לצורך דרשה: לומר לך: אין כסף לאדון זה, של אמה העבריה, שיציאתה ממנו לחופשי [משהביאה סימני נערות], היא בחינם, ללא תשלום כסף. אבל יש כסף - לאדון אחר. כלומר, דוקא מרשות האדון של האמה אין הנערה יוצאת בכסף, אבל יש אדון אחר של הנערה שממנו היא יוצאת על ידי כסף. ומאן הוא, מי הוא אותו "אדון אחר"? - אב הנערה! ומלמד הכתוב כי כאשר הבת מתקדשת לבעלה, ובכך היא יוצאת מרשות אביה אל רשות בעלה, נעשים הקידושין [שהם, כאמור, יציאתה מרשות אביה], באמצעות כסף. ומכאן יש לנו ללמוד שהאשה נקנית לבעל בכסף. וענינו על השאלה הראשונה.

וכעת את השאלה מהיכן שהכסף שייך לאב, שואלת הגמרא בכיוון הפוך, ואולי הוא שייך לבת? ושאלה זו היא שאלה להנחתה, כי כעת הגמרא תידחה זאת בצורה חד משמעית. ותמהה הגמרא על המקשן:

הכי השתא, כיצד אתה יכול לומר כך?! והרי כיון שאביה של הנערה מקבל את קידושיה, דכתיב [דברים כב] בפרשת מוציא שם רע, שאם העליל הבעל על אשתו שלא מצא לה בתולים, וטוען שהיא זינתה בהיותה מאורסת לו, בא אבי הנערה לבית הדין, ואומר: "את בתי נתתי לאיש הזה! ". ומשמע מלשון הכתוב, שהסמכות לקדש את בתו נתונה לו. ואם כן, היתכן לומר שהוא מקדשה, ואילו איהי שקלא כספא, שהבת תיקח את הכסף לעצמה?! וכי לאיזה צורך זיכתה התורה את האב בקידושי בתו, אם לא לצורך קבלת הכסף?

אלא שהגמרא דוחה תמיהה חזקה זו שאינה הכרחית. ואולי רק בקטנה, שאינה יכולה לקבל יד לקבל קידושין נתנה התורה לאב את הזכות לקבל קידושין בעבורה. אבל אם היא כבר נערה, ויש לה יד יכולה היא לקדש את עצמה לבד, ואכן לקבל את כסף קידושיה לעצמה.

התוס' מבארים, כי אכן יש מקום לשאלת הגמרא, אף שלכאורה הפסוק אומר אחרת

התוס' פותחים בשאלת אף על גב, שמשמעו שעם היות ויש קושי, הרי מלכתחילה אנו יודעים כי נסתדר ונענה על קושי זה. שהרי הפסוק בפרשת כי תצא מבהיר כי מדובר דווקא בנערה, ולא בקטנה. (כי תצא כ, כ) וְאִם־אֱמֶת הָיְתָה הַדָּבָר הַזֶּה לֹא־נִמְצְאוּ בְתוּלִים לַנַּעֲרָ: (כא) וְהוֹצִיאוּ אֶת־הַנַּעֲרָ אֶל־פֶּתַח בֵּית־אָבִיהָ וּסְקָלוּהָ אַנְשֵׁי עִירָהּ בָּאֲבָנִים וָמֵתָה כִּי־עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: ומחזקים התוס' את הקושי לומר שזה מדובר על קטנה, שהרי הדין של מוציא שם רע על קטנה שהוא פטור, וממילא אין כאן בכלל כסף. ועונים התוס' בהכפלת זמן. שיש כאן לא רק מקרה אחד אלא שני מקרים בזמנים שונים. אכן כשהוא נתן היא היתה קטנה, ועל זמן זה שואלת הגמרא, ומה שמובא לאחר מכן את כל פרשת מוציא שם רע, היא כבר הספיקה לגדול, וכעת היא גדולה, וניתן לקיים בה את דין הסקילה.

שאלה נוספת שואלים התוס' מההשוואה שמעשה ידיה שייכים לאב

התוס' מעלים שאלה העולה מעצמה. (ואם תאמר, שמשמעותה, ששאלה זו היא כל כך טבעית שממילא תאמר אותה). רעיון דומה מוצאים אנו במסכת כתובות, שהלימוד של זכות הכסף לאב לא נדרש לאומרו בפסוק שהוא כל כך טבעי, ומגיע מסברא מאליו. וכך הרעיון בכתובות. אלא, כך הוא הלימוד שמעשה ידיה שלו: הרי קטנה - לא צריכא קרא ללמדנו שמעשה ידיה שלו. שפשיטא הוא, שהרי השתא יכול זבוני מזבין לה לגמרי לאדון אחר, מעשה ידיה מיבעי לומר שהם שלו? ואותה שאלה היא גם לגבי קידושי קטנה, המובא כאן במסכת קידושין. שמאחר והדבר של היכולת לקדש ברשותו ובסמכותו ויכולתו של האב, הרי מסברא האב יזכה בכסף ולא היא.

מתרצים על כך התוס', שמילות המפתח הבאות לומר שגדול המפריד מהמאחד, "לא דמי". וממילא לא ניתן להשוות. ומבארים מדוע זה אכן כה הבדל מהותי. המכירה היא לצורך מעשה ידיה. עד עכשיו היתה אצל האב, והוא לוקח את כוח עבודתה ומעביר זאת לקונה. ולכן מאחר והוא יכול להעביר לקונה, סימן שעד עתה הוא קיבל זאת. ואילו בקידושין, הרי כסף הקידושין הוא מושג חדש ואינו קשור לפועלה של הבת. באשר כסף הקידושין אינו תמורה לשום "עבודה" או שירות שהבת עושה. זהו כסף שיוצר חלות אישות חדשה - הפיכתה של האישה למקודשת ואסורה לכל העולם.

והדברים בתוס' הרא"ש נכתבו כדרכו במתיקות. "דגבי מעשה ידיה - ניחא. דכשמוכרה למלאכתה - הרי מוכר מעשה ידיה. אבל קידושין - לא שייכי למכירה. אף על פי שיכול האדון ליעדה, היינו בכסף מכירתה, אבל בקידושין ממש - לא מצינו לאב זכות." כלומר פעולת הייעוד אמנם מגיע מהכסף, אבל כשלב נוסף שאינו קשור לפעולת הקידושין.

התוס' דנים על הסברא המובאת בכתובות , ולכאורה גם שם יכולנו להקשות כמו כאן

מובא בכתובות כי היות הכסף שייך לאב נלמד מיכולתו למוסרה לחופה. דאי סלקא דעתך שמעשה ידיה לאו דאביה, אלא של עצמה הן, אם כן, אלא הא דזכי ליה רחמנא לאב למימסרה לחופה, כדכתיב: "את בתי נתתי", שמשמע שכל סוגי נתינות בידו, היכי מצי מסר לה לחופה? הא קמבטל לה בשעת מסירתה לחופה ממעשה ידיה באותו יום. אלא בהכרח שמעשה ידיה שלו.

ועל כך שואלים התוס', מדוע לא נאמר כמו כאן, ונצמצם זאת רק בהיותה קטנה, אבל לא בהיותה כבר נערה?

עונים על כך התוס׳ בשלושה שלבים. השלב הראשון - שמאחר והפסוק במוציא שם רע נאמר שאם עשתה כן סוקלים אותה, משמע שעכשיו היא נערה. השלב השני - שהוא יסוד התשובה שיש כאן חילוק. רק נתינה אפשרית בהיותה קטנה, אבל חופה לא ניתן לפרש שהיא קטנה. השלב השלישי לאחר ציון הרעיון - הוא ההוכחה. וההוכחה החזקה ביותר היא על דרך השלילה, בבקשה בא ננסה ללכת בשיטתך, ונראה כי זה בלתי אפשרי. ״דאי בקטנות״ - וזאת כפי הצעתך. וכעת מבארים למה לא ניתן לומר כך. ״אם כן, היתה נשואה כשזינתה, ודינה בחנק ולא בסקילה. דעל זנות של קטנות - לא מיחייבה.״

ההוכחה על דרך השלילה תמיד חזקה

[מילות המפתח באות להדגיש שני עניינים, מה לא ניתן לפרש, ומה כן מחוייבים לומר. החלק הראשון מופיע בצורות שונות ״ואי אפשר לפרש״ או בראשי תיבות, או ״לא אפשר לפרש כן .. אלא הכי פירושו״. והחלק השני של ״אלא״ שהוא שולל לחלוטין את הניסיון ומוכיח מה כן ניתן. ויש עשרות פעמים, שסגנון זה מופיע בתוס׳. ורק עוד שני תוס׳ ד״ה זרע פסול מניין - מופיע ״ליכא לפרש .. ממש, אלא״.]

וכי תימא נילף מבושת ופגם -

תימה,
היכי בעי למימר, נילף קידושין מבושת ופגם,
הא בושת ופגם גופה,
לא ידעינן שהן לאב אלא מקידושין?
דאמר בסוף אלו נערות (כתובות דף מ:),
דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין.

וכ״ת דנ״מ מיהא,
דאי בעי מסר לה כשהיתה קטנה,
והיה עומד לה בושת זה **אף בנערות,**
א״כ גם כשהיא בוגרת,
יהא בושת ופגם של אב מהאי טעמא.

וי״ל,
דלא דמי בוגרת לנערות,
דנהי דלא ילפינן מהפרת נדרים כולה מלתא,
לענין הא - ילפינן,
שלא ימשוך כח האב אלא ימי נערות,
כי ההיא דלקמן,
ומה סימנין שאין מוציאין מרשות אב,
מוציאין מרשות אדון,
בגרות שמוציאה כו׳,
ומנא לן הא,
דבגרות מוציא מרשות אב לקידושין ולכל דבר,
אי לאו דילפינן מהפרת נדרים.

מיהו לא נהירא,
כיון דבטעמא תליא מלתא,
דאי בעי מסר לה בקטנות,
כך שייך דבר זה לבגרות כמו לנערה.

לכן נ״ל לעיל,
ואימא ה״מ קטנה,
כלומר,
קטנה - שייך לעשות אותו ק״ו,
דהשתא אביה מקבל קדושיה,
איהי תשקול כספא?
כיון שאין לה כלל יד לקדש עצמה,
אבל נערה דאית לה יד,
איהי תקדיש נפשה ותשקול כספא,
פירוש,
כיון דיש לה יד לקדש עצמה,
יהיו הקידושין שלה,
אבל אמת הוא שגם כשהיא נערה,
אביה יכול לקדשה,
וכשאביה מקדשה - אז יהיו הקידושין שלו.

והשתא ניחא קושיא דלעיל,
דקרא איירי כשקדשה אביה,
והתם יליף בושת ופגם,
מקידושין שע״י אביה שהם של אביה,
והכא ה״ק,
וכי תימא נילף מבושת ופגם,
קידושין שע״י עצמה שיהא של אביה,
מבושת ופגם?
כי ודאי מקדושי אביה - ליכא למילפינהו,
שאלו על ידה לגמרי הם,
אבל מתחילה,
הוה יליף,
בושת ופגם שאינו על ידה מקדושי אביה,
ובתר הכי איכא למילף,
מה שהוא על ידה,
ממה שאינו על יד אביה.

ניסיון ללמוד שהאב זכאי בקידושי בתו הנערה מבושת ופגם

קשה לגמרא, מנין למדנו שהאב מקדש את בתו הנערה, וכסף קידושיה שלו? מציעה הגמרא ללמוד זאת ממה ששנינו [כתובות מ ב] שהאונס את הנערה משלם בושת ופגם לאביה. ובושת ופגם אינם קנס, [שהרי הם דמי הבושה והפגם שהזיק לנערה, והם באים להשלים את הנזק שהיא ניזוקה], וכשם שהבושת והפגם שייכים לאביה, כך גם כסף קידושיה שלו.

מקשים התוס׳, הלימוד ממש בכיוון ההפוך

המשנה בתחילת פרק נערה שנתפתתה אומרת ״נערה שנתפתתה - בושתה ופגמה וקנסה של אביה.״ והלימוד על התשלום נאמר קודם שהוא מסברא, שיכול לקדשה אף באופן שיהיה לה בושה, ולזכות בכסף. ומדייקת אכן הגמרא, אלא

באמת לא מן הכתוב נלמד שהבושת והפגם הוא לאביה, אלא מסתברא דאביה הוי הבושת והפגם, שהרי בידו לביישה בבושת בעילה, ולפוגמה בפגם בעילה -

דהרי אי בעי האב [אם היה רוצה האב] הוה מסר לה לבתו למנוול ומוכה שחין לקדשה בביאה, שהרי האב זכאי בבתו לקדשה בביאה. והיות ואם היה רוצה האב היה יכול ליטול ממון מן המנוול או מוכה השחין כדי לביישה ולפוגמה, נמצא שהבועל הפסיד אותו ממון זה, ולכן חייב הוא לשלם אותו לאב.

מקשים התוס' אם היית רוצה להעמיד שהנישואין היו בקטנותה

התוס' מציעים הצעה שמלכתחילה באים לדחותה. שאם היית רוצה להעמיד, שאכן מעשה הקידושין של האב היה בקטנותה, ומה שהאב זוכה כעת בנעוריה הוא מרצף הקידושין הראשונים, את זה דוחים התוס' ואומרים, שאם אתה לומד על רצף, הרי רצף מתרחש גם בבוגרת, וברור לנו שהאב לא יזכה בכסף ששייך לבוגרת.

מדייקים התוס' מנדרים, כי ברור לנו כי כוחו של האב הנדרים הוגבל עד נעוריה. ומכאן למדים אנו בסברא שאף דמי בושת ופגם מוגבל רק עד ימי נעוריה. אלא שדוחים התוס', כי כל גדר ההמשכיות תלוי בנושא. ואם יש רצף לדמי הבושה, נגיע למסקנה מגוחכת שזה גם בימי בגרותה, וברור שעלינו לדחות זאת.

מבארים התוס' את החילוק בלימוד הקל וחומר, שהוא שזונה אם מדובר בקטנה או בנערה

מתוך קושי זה מבארים התוס' שיש חילוק תהומי בין קטנה לנערה. לקטנה אין כלל כוח להתקדש. וממילא הכל שייך לאביה. ולכן יש פליאה, מאחר ואינה יכולה להתקדש, כיצד תזכה בכסף? אולם בנערה יש לה כוח להתקדש. ולכן לגבי נערה החילוק הוא בבחינת הב"פועל" לעומת ב"כוח". אם היא אכן ניצלה את הכוח שלה והתקדשה בפועל - זוכה היא בכסף. אבל אם לא ניצלה את יכולתה ואביה הוא שבפועל ביצע את הקידושין, הרי הוא זוכה בדמי הקידושין.

עפ"י חילוק זה מבארים, כי שונה הדבר ללימוד של הבושת ופגם תלוי באופן נישואיה

אם אכן אביה הוא שקדשה - הרי יש מציאות של לימוד הבושת והפגם, כי כמו שהוא היה יכול לקדשה באופן שיפגע בה, זכאי הוא בבושת ובפגם. אבל אם היא היתה זאת שהתקדשה בעצמה - וודאי שלא יהיה ניתן ללמוד שלאב מגיע זכויות על כך. כי היא בעצם הבעלים הן על מעשה הקידושין והן על כל מה שמגיע מכך, הן דמי הקידושין והם דמי בושת או פגם.

[דף ד עמוד א]

יציאה דכוותה קא ממעט -

פירש ר"ח,
יציאת אמה העבריה מאדון,
שהוא עת נעורים, **אף כאן נערה.**

מיהו,
סוגיא לא משמע כלל,
שהוא צריך ללמוד,
דביום נערות מיירי,
אלא מנלן - דכסף דאביה הוי?

ונראה לפרש,
יציאה דכוותה,
כגון מרשות אדון - **אם היה שם כסף,**
אז היה נותן לאדון שיצאה ממנו,
כמו כן כאן **שיש כסף,**
ביציאתה מרשות אב - דאביה הוי,
וכן משמע לשון הקושיא.

הלימוד כיצד יוצאה אמה העבירה מאדון

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

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

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

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

התוס' מביאים את רבינו חננאל, דוחים אותו, ולומדים יסוד חדש

פירוש רבינו חננאל, נאמר בכתובות (מו, ב) והוא שזה בא למעט גם לגבי נערה. כי היינו סוברים כי אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר הוא בקטנה. ואילו רבינו חננאל מסביר, שזה גם בנערה. אלא שמאחר ויש לה יד, היה לנו מקום לסבור, שהכסף יהיה שלה.

באים התוס' ומקשים, כי מטרת הסוגיה אינה על לימוד מתי זה קורה, ואפילו בנערות, אלא מהיכן יש לנו הוכחה שהוא של אביה ואינו שלה. ומתוך כך מפרשים, כי הדמיון הוא שאם היה כסף ביציאת העבד מאדונו, הרי ברור שהכסף היה עובר לאדון, וכך היה משתחרר, הרי גם כאן, אם היה כסף, ועליה לצאת מרשות האב, שעדיין היא תחתיו, הרי גם כאן ילך הכסף לאב.

גם כשבאין לשלול, הרי יש דרגות בעוצמת השלילה

[הניסוח "לא משמע כלל" מופיע בתוס' 14 פעמים. וכרגיל כל ביטול כה חריף בהכרח גם סולל דרך לצמיחה ולהבנה מחודשת. ואף שכאן הוא מדובר בפירוש רבינו חננאל.]

זרע פסול מנין -

אומר ר"י,
זרע זרעה פסול קאמר,
דהא כיון שנבעלה לפסול לה,

פסלה מן הכהונה,
ולא תאכל עוד בתרומה,
הילכך,
ליכא לפרש זרע פסול ממש,
אלא זרע זרעה.

הגמרא מביאה הוכחה שניתן לדרוש מייתור האות יוד, במילה אין במקום אן

וממאי דדרשינן הכי? מנין לנו שאכן דורשים את יתור האות י' שבמילה "אין"? דתניא בברייתא כיוצא בזה לגבי דין אכילת תרומה: בת כהן אוכלת בתרומה. אבל אם היא נשאת לישראל, הרי היא אסורה לאכול בתרומה. ונאמר בענין זה [ויקרא כב יג]: "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה [שבעלה הישראלי מת או גירשה], וזרע אין לה, ושבה אל בית אביה כנעוריה, מלחם אביה [מן התרומה שמקבל אביה הכהן] תאכל". ומוכח מהכתוב הזה, שבת כהן אשר יש לה זרע מישראל, אסורה לאכול תרומה אפילו לאחר מות בעלה.

ושנינו בברייתא על הפסוק הזה: "וזרע אין לה" - אין לי ללמוד מדברי הכתוב הזה, אלא רק שזרעה מישראל מונע את בת הכהן מן התרומה. אבל אם מת בנה מישראל, אך השאיר אחריו בן, שהוא זרע זרעה מישראל - מנין שאף הוא מונע אותה מלאכול בתרומה? תלמוד לומר, לכך נאמר "זרע אין לה" בכתיב מלא [ולא נאמר "אן"]. ודרשו מכך חכמים את הכתוב כאילו נאמר "זרע עיין לה". כלומר, אף אם מת בנה מישראל, עיין ובדוק אחריו, שאם הוא השאיר אחריו זרע, עדיין אמו הכהנת אסורה לאכול תרומה.

מדייקים התוס', שהדיון הוא על זרע זרעה

בת כהן שנבעלה באיסור מזרע פסול - מיד נפסלת ונאסרת מיד באכילת תרומה. ועל זה לא היה צורך בחידוש, וכל החידוש הוא על הנכד הוא שנפסל.

בא זה ולימד על זה -

פירוש,
אי לא כתב אלא חד,
הוי מוקמי ליה בנראה יותר,
דהיינו בגרות.

וא"ת,
ולמה לי ויצאה חנם ללמוד על אין כסף,
הא ע"כ לא הוה מצינן לאוקמי,
אין כסף בבגרות אלא בנערות?
דהא מיניה דרשינן לעיל,
אבל יש כסף לאדון אחר ומנו אב,
אם כן ע"כ האי קרא איירי בנערות,
דאילו בבגרות - אין האב זכאי בקדושין,
דכיון שבגרה, אין לאביה רשות בה.

ואומר הר"ם,
דאי לאו ויצאה חנם,
הוה מוקמינן,
אין כסף ויתורא דיו"ד דאמר רבינא,
חד לנערות וחד לבגרות,
ודרשה דאין כסף לאדון זה,
לא הוה דרשינן,
להכי איצטריך ויצאה חנם.

הצורך לכפל של יציאה גם בימי בגרות וגם בימי נערות

יש להתפלא - מדוע נאמרו בברייתא שני שלבי יציאה גם נערות המוקדם וגם בגרות המאוחר? ועל כך אכן דנה הגמרא ומתמקדת בברייתא זו גופא. עתה באה הגמרא לדון בגוף דברי הברייתא, ששנינו בה "ויצאה חנם", אלו ימי בגרות, "אין כסף", אלו ימי נערות. ומדייקת הגמרא בשאלת תימהון - ולכתוב [יכתוב] רחמנא שהאמה יוצאת בימי הנערות בלבד. וכיון שהיא יצאה מן האדון כבר בימי הנערות, הרי לא בעי, אין צורך להוציאה מרשותו שנית בימי הבגרות!

הגמרא מדייקת, שאכן לא כתוב שום תאריך ברור, אלא מכפל הדברים, אנו לומדים, שיש כאן שתי יציאות, וממילא מגיעים למסקנה שאכן תצא כבר בשלב המוקדם.

אמר רבה תירוץ: אילו היה נאמר בתורה בפירוש שהאמה יוצאת בימי הנערות, אכן לא היה צורך לומר שהיא יוצאת בימי הבגרות. אבל מאחר שלא נאמר בפירוש שהאמה יוצאת בימי הנערות [אלא שאנו למדים זאת מתוך שאין לנו דבר אחר לתלות בו את יציאת האמה], לפיכך הוצרך הכתוב לכתוב מקרא יתר. ובא הכתוב הזה, "ויצאה חנם", ולמד על זה, על הכתוב "אין כסף", שהיציאה היא בימי הנערות. שהרי אילו נאמר רק "ויצאה אין כסף", הייתי אומר שהיציאה היא בזמן הבגרות. אבל כיון שכבר נאמר "ויצאה חנם" [שאלו ימי הבגרות], בהכרח, ש"אין כסף" בא ללמד שהיציאה היא כבר מזמן הנערות.

התוס' מבארים לנו את הרעיון כיצד עובד הכלל של בא זה ולימד על זה

ממבט ראשון ההגיוני ביותר הוא לתת תאריך אחד בלבד ולציין מהו. אלא שהגמרא דייקה שיש לנו שני לימודים של יציאה, ויצאה חינם, לימוד ראשון, אין כסף - לימוד שני. אלא שאם היה תאריך יציאה בודד, הרי ההגיון הוא שהיה להעמיד זאת בתאריך ההגיוני יותר, שהוא דווקא התאריך השני, כי בבגרות המאוחרת שייך לצאת.

מקשים התוס', שהרי מלכתחילה לא היה ניתן להעמיד אין כסף בבגרות. ומתרצים. כי יש לנו כבר שתי דרשות של אין כסף, והיוד המיותרת במקום אן כסף. וזה היה מלמד אותנו לימי נערות ובגרות. אבל את הדרשה שאין כסף לאדון זה אלא לאדון אחר - לא היינו לומדים, ולכן נלמד גם ויצאה חינם.

ביאור הצורך בשלושה לימודים

לכאורה קשה, אם כן למה קאמר רבא, בא זה ולימד על זה, והלא אין כסף ודאי איירי בנערות? ויש לומר, דהנה הא דהגמרא מקשי ולכתוב רחמנא נערות ולא בעי בגרות? היינו שהתורה או שתכתוב "ויצאה חנם אן כסף" (בלי יו"ד, דמויצאה חינם נילף נערות, ומאן כסף נילף דאין כסף לאדון זה) או שתכתוב "אין כסף" (דמאן כסף - נילף נערות, ומהיו"ד - נילף דאין כסף לאדון זה), ולמה צריכה התורה לכתוב ג'

יתורים, חד - לנערות, וחד - לבגרות, וחד - לאין כסף לאדון זה? וע"ז תירץ רבא שפיר, דבעינן חד - לנערות, וחד - לבגרות, משום דבא זה ולימד על זה. ולכן אם התורה היחה כותבת רק ב' יתורים, דהיינו "ויצאה חנם אן כסף"' או "אין כסף"' הווא אמינא, דחד - לנערות, וחד - לבגרות, ולא הוי ידעינן הדרשה דאין כסף לאדון זה, לכן הוצרכה התורה לכתוב ג' יתורים, דהיינו "ויצאה חנם אין כסף".

שפת היתר כלל אינה מיותרת

[התוס' הגדירו לנו תחילה את נקודת המוצא, במקרה שיש בו רק כתוב יחיד, אזי הבחירה היא לפי הסברא וההגיון ומילות המפתח הינן "הוי מוקמי ליה בנראה יותר". וכעת מובן שהייתור חייב ללמדנו משהו נוסף, בו אנו משתמשים בשני הזמנים.]

בגרות שמוציאה מרשות האב כו' -

וא"ת,
מיתת האב תוכיח,
שמוציאה מרשות האב,
ואינה מוציאה מרשות אדון,
אף אני אביא.

ויש לומר,
דאיכא למפרך,
מה למיתת האב, **שכן לא נשתנה הגוף,**
תאמר בבגרות, שנשתנה הגוף.

שיטת אביי ויצאה חינם הוא לבגר איילונית

האמה העבריה נאמר בה ויצאה חינם אין כסף. ובאה הברייתא ולומדת ויצאה חינם - אלו ימי בגרות, שבאים לאחר שחדלה היא להיקרא נערה. וממה שנכתב אין כסף, הוא על יציאה שונה, שהיא בימי נערות, שכבר בהיותה נערה היא יוצאה, קודם ימי הבגרות. אלא שהגמרא מתפלאה כיצד ניתן לצאת פעמיים, שהרי אם קדמה יציאתה כבר בימי הנערות, מה הצורך לימי בגרות, שאם כבר יצאה אינה יכולה לצאת פעם נוספת? ומתוך קושי זה מבאר אביי, כי חינם הוא לבגר של איילונית, שאין לה כלל סימני נערות. ולכן התחדש לנו, כי הבגרות היא שמוציאה את האיילונית מרשות האדון.

רב אשי תוקף את שיטת אביי להמתין עם האיילונית רק עד בגרות

רב אשי תוקף את שיטת אביי, שיש להמתין עם האיילונית שתצא מרשות האדון רק בבגרותה. והוא מציע ללמוד קל וחומר. שהרי הסימנין אין בכוחם להוציא מרשות האב, כי מעשה ידי הנערה ממשיכים להיות שייכים לאביה, ובכל זאת כוחם להוציא מרשות האדון. אבל בגרות שמוציאה מרשות האב, אינו דין שתוציא מרשות האדון. ומתוך קושייתו הוא לומד, שכל החידוש שבכלל היה מותר למכור את האיילונית לאמה. והייתי חושב כי רק קטנה שיהיו בה סימני נערות ניתן למוכרה, כי יהיה אפשר לקיים בה דין יציאה בסימני נערות. וכל החידוש של הכתוב ויצאה חינם בא ללמדנו, שמאחר ותצא בבגרותה יהיה מותר למוכרה.

מקשים התוס' מגורם נוסף – מיתת האב

כמו שיש בגרות המוציאה מרשות האב, כך מביאים התוס' את מה שנאמר בהמשך לגבי מיתת האב. כמו שהגמרא מסיק לקמן טז:, דמיתת האב אינה מוציאה מרשות אדון, ולא כריש לקיש, דסבירא ליה דמוציאה. והנה מצד הסברא, היתה צריכה לצאת מרשות האדון ע"י מיתת האב. כיון שמצד הסברא כל הכח שיש לאדון שיכול לשעבדה, זהו משום שהאב מסר לו כוחו, והיא עובדת אצל האדון במקום שהיתה צריכה לעבוד אצל האב. וממילא, אם מת האב היתה צריכה לצאת מרשות האדון. וכיון דחזינן שהתורה אמרה דאינה יוצאה מרשות האדון, על כורחך חזינן, שיש לאדון כח שאין לאב, וממילא הוא הדין לענין בגרות, אפשר לומר, דנהי דיוצאה מרשות אב, אינה יוצאה מרשות אדון.

והחידוש שגם כאשר גופה משתנה הוא ממשיך להיות אביה, מה שאין כן לאדון, שאין זה אותו הגוף שקנה. כלומר תירוץ התוס' הוא כי המיגבלה במיתת האב לגבי שיחרור בתו מרשות האדון, אינה יכולה לשמש דוגמה להגביל כחה של בגרות, כי יש בבגרות גורם שאינו במיתת האב שינוי בגוף הבת. צורת ההוכחה המבוססת על הוספת גורם נוסף היא גאונית והגיונית כאחד.

ויצאה חנם אלו ימי בגרות אין כסף אלו ימי נערות -

וא"ת,
ברישא הוה ליה למנקט אלו ימי נערות,
והדר ימי בגרות.

וי"ל,
משום דאין כסף,
צריך לאוקמיה לימי נערות כדאמר לעיל,
אבל יש כסף לאדון אחר,
דהיינו ימי נערות,
דאין האב זכאי בקדושי בתו בוגרת.

סדר הזמן לכאורה הוא הטבעי ביותר

מקשים התוס' קושיית דיוק וסברא, שהרי לכאורה הלשון היתה צריכה לילך לפי מה שמוקדם יותר בזמן, ומדוע פותחת הברייתא בתקופת הבגרות המאוחרת, ורק לאחר מכן לעבור לימי הנערות. הריטב"א שואל אף הוא את שאלת התוס' ומתרץ שני תירוצים, הראשון "אפשר דמשום דפשיטא דיניה טפי - מקדים ליה", כי ברגע שהיא בוגרת ברור שהיא כבר מציאות חדשה וראויה היא לצאת. והתירוץ השני הוא כמו התוס', "משום דדרשינן לעיל בנערות אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר נקט הכא ויצאה חנם לבגרות ואין כסף לנערות."

יש הלומדים כי מאחר וזה חידוש גדול שתוכל לצאת כבר בהיותה נערה, היה צריך לפתוח במה שיש בו חידוש גדול יותר. והתשובה כי הלימוד של אין כסף תפוס ממקודם לימי הנערות.

דלא אתיא סימני נערות לא הוי זבינה זבינא -

וא"ת,
ובקטנות איך נדע שלא תביא סימני נערות?
דסימני אילונית - היינו כשהיא בת עשרים,
ולא הביאה שערות,
כדאיתא פרק הערל (יבמות דף פ:),
ואף על פי שיש סימני אילונית,
שאפשר להכיר בקטנות,
כגון סימן דקולה עבה ואין שיפולי מעיה כנשים,
הא אמרינן (שם) **גבי סריס,**
עד שיהא בו כולן,
ומסתמא הוא הדין באילונית.

וי"ל,
דהכי קאמר,
לא הוי זבינה זבינא,
וצריך האדון - להחזיר מעשיה, והאב - יחזיר הכסף,
וגם אין שייך בה דין ייעוד - אם יעדה.

האיילונית יוצאה לפי שנותיה ולא לפי סימניה

לא נצרכה, לא הוצרכה המילה "חינם", המרבה את היציאה בימי הבגרות, אלא לבגר דאילונית. לומר, שהאילונית אשר היא אינה מביאה לעולם סימני נערות, הרי היא יוצאת בסימני בגרות. כלומר, מאחר ויש שתי סוגי יציאות לפי הגוף ולפי הזמן, הרי המילה חינם נועדה לאיילונית שאין בה סימנים של בגרות לעולם. ומחדשים לנו בהמשך שהחידוש של חינם באה לומר, שבאיילונית שאינה מביאה סימני נערות, מלכתחילה מכירתה לא תועיל.

מקשים התוס', כיצד ניתן לומר שמכירתה לא תועיל, בשעה שמוכרה אין לו מידע

התוס' שואלים על עצם מכירתה. כי בשעה שהיא קטנה לא ניתן לדעת שעתידה היא להיות איילונית. כי סימני האיילונית מגיעים רק בהיותה בת עשרים. ואפילו שיש סימני עזר, שכפי הנראה עתידה היא להיות איילונית, שכבר כעת בקטנותה אנו רואים שאינה כשאר נשים, דקולה עבה או שאין לה שיפולי מעים כנשים, דוחים התוס' סברא זו, כי משווים אותה לסריס, שהוא בעצם כדוגמת איילונית רק גבר. הא אמרינן סימני סריס עד שיהא בכולן, ומסתמא ה"ה אילונית.

ההשוואה היא מסברא

[מילות המפתח הינן "ומסתמא דהוא הדין" או בראשי תיבות (דה"ה), אכן מופיעים קרוב לעשר פעמים בתוס'. כלומר ההשוואה היא כל כך דומה, כך שאני יכול להעתיק דין של האחד אל השני.]

מתרצים התוס' אכן לא ניתן לדעת זאת בשעת המכירה, אבל ניתן לבטלה

הרעיון של מכירה הוא שיש כאן שני צדדים, והתשלום הוא עבור ההנאה. אבל כאשר יש מיקח טעות, לא רק במחיר, אלא שהמוצר מקולקל לחלוטין, הרי אנחנו מבטלים את המכירה, ובינתיים כל צד נדרש להחזיר. האדון הרי נהנה ממעשיה, והוא צריך לשלם על כך, והאב צריך להחזיר את הכסף שקיבל בעבורה, ואפילו אם ייעדה לבנו - הרי אין בייעוד כל תועלת, ולכן כל המכירה אף שיתגלה המום מאוחר יותר, יש להחזיר אותה למקום הראשון.

[דף ד עמוד ב]

מעיקרא דדינא פירכא שכן יוצאת בכסף -

ה"ה דמצי למינקט, שכן יוצאת בשש ויובל וסימנין,
אלא ניחא ליה למפרך,
פירכא דשייכא אף בשפחה כנענית,
דהוה מצי למיעבד ק"ו משפחה כנענית,
דלא שייכי פירכא דסימנים ושש ויובל.

הקשה ה"ר יעקב מאורליי"ש,
אכתי למה לי כי יקח,
נהי דלא מצי יליף מק"ו,
מ"מ נילף מהיקישא שהקישה לאמה העבריה,
מואם אחרת יקח לו,
הקישה הכתוב לאחרת,
כדאיתא לקמן (דף טז.),
ואמה העבריה,
נפקא לן לקמן (דף יד:) שנקנית בכסף מוהפדה,
ומה אמה - נקנית בכסף,
אף אשה - נקנית בכסף,
דאין משיבין על ההיקש.

וי"ל,
דאי מהיקש לחוד,
ה"א דלא סגי בפרוטה, עד שיהא ב' פרוטות,
כדבעינן באמה העבריה כדמוכח לקמן.

ורבינו נתנאל תירץ,
כיון דלא ידענו דאמה העבריה נקנית בכסף,
אלא מוהפדה,
דהואיל ויוצאה בכסף נקנית בכסף,
לא ילפינן מיניה קנין של אשה,
לפי שביציאתה - אינה יוצאה בכסף,
כמו אמה העבריה.

הגמרא מבארת מה צורך ללמוד כסף קידושין בקל וחומר מאמה העבריה

צורת הלימוד של קל וחומר, הוא למצוא נקודה בה האחד קל והשני חמור, וממילא החמור זוכה ליתרונות שיש בקל. וזה הלימוד והלא, דין הוא! יכולנו ללמוד זאת מעצמנו, בקל וחומר: ומה אמה עבריה, שאינה נקנית לאדון בביאה, בכל זאת נקנית היא לו בכסף. זו, אשת איש, שקל לקנותה, שהרי היא כן נקנית לבעלה בביאה, וכי אינו דין שתקנה לו אף בכסף?!

אלא שכנגד הקל וחומר יש צורת לימוד של פירכא, בה אנו מראים כי מה שחשבת בתחילה על משהו שהוא הקל, יש עניינים בהם הוא דווקא החמור, ולכן לא תוכל ללמוד את הקל וחומר. והגמרא מבארת כיצד יכולנו לדחות את הקל וחומר, ולכן הוצרך הלימוד דווקא מפסוק. והפירכא באמה העבריה, כי היא יוצאה בכסף. דאיכא למימר, מעיקרא דדינא - פירכא! שיש לומר, מעצם המקום שממנו נלמד הקל וחומר, מדין האמה העבריה, משם יש פירכא לקל וחומר. [זאת, בניגוד לפירכא המובאת בברייתא: שהברייתא ניסתה לפרוך את הקל וחומר, על ידי לימוד מיבמה, דהיינו ממקום אחר, ולא מעצם המקום שממנו נלמד הקל וחומר].

התוס' מקשים שגם מאמה העבריה ניתן לפרוך באופן אחר

באמה העבריה יש גם פרטים נוספים בהם היא חמורה מאשה, וכמו שהיא יוצאה על ידי סימנים ושש שנים. וכן ביובל. אלא מעירים התוס', שלמרות שיכולנו לפרוך אף כאן. בכוונה בחרה הגמרא לא לעשות כך, כי אז היינו יכולים ללמוד קל וחומר משפחה כנענית שאין בה את הקשיים הללו. ולכן מלכתחילה לא בחרה הגמרא לפרוך בכיוון זה.

קושייתי רבי יעקב מאורלייאנש – לימוד מהיקש

נביא את קושייתו בלשון תוס' הרא"ש. "הקשה ה"ר יעקב מאורלינ"ש, ונילף מהיקשא, שהוקשה לאמה העבריה, כדאמרי' לקמן, ואם אחרת יקח לו - הקישה הכתוב לאחרת, ובאמה העבריה נפקא לן לקמן שנקנית בכסף מוהפדה." התוס' מחזקים את קושייתו, כי לימוד של היקש הוא חזק באשר אין משיבים על ההיקש (בניגוד לקל וחומר, שניתן לבטלו על ידי פירכא.

הלימוד של ההיקש עלול לגרום שיצטרכו שתי פרוטות

דוחים התוס'. מה היה קורה אם היינו למדים רק מהיקש, ולא מפסוק. "דאי מהיקשא לחודא הו"א דלא סגי בפרוטה עד שיהיו שתי פרוטות כדבעינן באמה העבריה כדמוכח לקמן גבי בית שמאי אומרים דינר."

התוס' מתרצים תירוץ נוסף, כי לימוד של והפדה יש עימו בעיות

התוס' מתרצים תירוץ נוסף משמו של רבינו נתנאל, כי אמה העבריה כל הלימוד שנקנית בכסף היא מהמילה והפדה, שהעיקר הוא שהיא יוצאה בכסף, ואגב גררא היא גם נקנית בכסף. ולכן לא ניתן ללמוד לאשה את העיקר שתיקנה על ידי כסף.

מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף -

וא"ת,
נילף כסף מביאה,
ומה ביאה,
שאין קונה באמה העבריה - קונה באשה,
כסף,
שקונה באמה העבריה,
אינו דין שיקנה באשה?

וי"ל,
כל שכן דאיכא למיפרך יבמה תוכיח,
שנקנית בביאה ואינה נקנית בכסף.

עם היות והלימוד הוא מאמה עבריה, אלא שיש גם לפרוך ממנה

הגמרא למדה את הקל וחומר של קידושי אשה מאמה העבריה. [מה אמה העבריה שאינה נקנית בביאה בכל זאת היא נקנית בכסף, אשה שנקנית בביאה, קל וחומר שתיקנה בכסף!]

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

הילכך, מאחר שהכסף חשוב בה לפדותה, חשוב הוא בה אף לקנותה. תאמר בזו, באשת איש, שאינה יוצאה בכסף, ואם כן, לא חשוב בה הכסף לקנותה! לכך הוצרך התנא לומר: תלמוד לומר: "כי יקח איש" [שמכאן למדים את קידושי כסף].

התוס' מציעים לימוד אחר של קל וחומר מאמה העבריה

לביאה יש יתרון על האשה לגבי אמה העברייה. שהרי על ידי ביאה האשה נקנית לו, ואילו אמה העברייה אינה נקנית על ידי ביאה. ומאחר והאשה עדיפה עליה, הרי אנו באים ואומרים כי מדיע גם לאשה להיקנות על ידי כסף, כמו שהאמה העברייה נקנית בו.

התוס' דוחים, שגם על לימוד זה ניתן לפרוך מיבמה

אלא שכאן ניתן לפרוך, ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש: "דאיכא לאקשויי, מה לכסף שכן הורע כחו, שאינו קונה ביבמה, במקום שביאה קונה."

נבאר מדוע יש פירכא מיבמה שנקנית בביאה ואינה נקנית בכסף

בשפה הלמדנית נראה לבאר, כי כסף הרי הוא ראש המדברים, ואין קונה חזק ממנו, אבל כאן הפירכא מגיעה מכיוון אחר. יבמה כבר נקנתה, וממילא אין כלל צורך בכסף, שהרי היא קנויה, וכל מטרת הביאה היא רק ההוכחה שהוא עצמו "כביכול" נקנה לה, על מנת לקיים את ההמשכיות של אחיו. שכבר קנאה בעבר, אלא שלא סיים שליחותו כי כל מטרת הנישואין היא על מנת שיהיה לו דור המשך. וההוכחה לכך שיש כאן זיקה, והיא כלל אינה פנויה לנישואין. ולכן רק ביאה היא זו המבצעת את מהותה של היבום. ולא ניתן כלל ללמוד האחד (הכסף) מהשני (ביאה).

היכא דיהבה לדידיה וקידשתו -

פירש בקונטרס,
שאומרת הרי אתה מקודש לי.

וקשה,
שהרי באיש - אינו נופל לשון קידושין,
שאין נאסר בכך לשאר נשים.

ויש לפרש,
שאומרת הרי אני מקודשת לך,
וצריך לומר,
דיהבה לדידיה - לאו דוקא,
שהרי אביה מקבל הקדושין,
אלא רוצה לומר,
ואמרה.

הגמרא מבארת מה היה הלימוד אם רק היה הפסוק ויצאה חנם

מדייקת הגמרא, ששני הפסוקים נצרכו. גם "ויצאה חנם", וגם "כי יקח". וכדרכה מוכיחה הגמרא על דרך השלילה, מה היה קורה אם היה רק פסוק יחיד, איזו בעיה היתה מתרחשת. ואי כתב רחמנא רק "ויצאה חנם" - הוה אמינא: היכא דיהבה איהי לדידיה, וקדשתו, הייתי אומר היכן שהאשה נתנה כסף לבעל וקדשתו ואמרה לו "התקדש לי", הוו קידושי, הרי אלו קידושין, כי מאחר שלמדנו [בפסוק "אין כסף"] שכסף עושה קידושין, הייתי אומר שאין לחלק בין כסף שהבעל נותן, לכסף שהאשה נקנית.

התוס' הקשו כי קידושין הוא לשון איסור, ואינו שייך באיש

תוספות הקשו על זה, שהיא מקדשת את הבעל: באשר לשון קידושין היא לשון איסור, כפי שמבואר בגמרא לעיל [ב ב] ש"הרי את מקודשת לי" היינו אסורה כהקדש. ואם כן, איך שייך לומר לשון זו על הבעל? הרי הבעל שמתארס - אינו נאסר בכך לשאר הנשים! ולכן פירשו תוספות שהאשה אומרת "הרי אני מקודשת לך".

התוס' מדגישים כי החידוש הגדול הוא אמירתה

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

בעצם התוספות מלמדים אותנו שיש כאן שלושה גורמים, תוצאת הקידושין, ומעשה הקידושין המורכב מנתינה ואמירה. ולכן התוס' צריכים לתקן את לשון הקידושין, שהרי לא ניתן להפוך את המציאות, שרק האשה הוא זו שמתקדשת.

כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח אשה לאיש -

תימה,
כיון דעיקר קרא דכי יקח,
אתא למימר שהיא לא תקדשנו,
מה צריך למילף קיחה קיחה משדה עפרון,
בלאו הכי שמעינן ליה,
מדכתיב כי יקח,
ולא כי תקח אשה את איש.

וי"ל,
דאי לאו ג"ש,
הוה מוקמינן קרא דכי יקח איש,
אקידושין של ביאה,
אבל בקדושי כסף,
לא בעינן נתן הוא ואמר הוא,
להכי איצטריך גזירה שוה,
לאורויי, דכי יקח - מיירי בכסף,
ואפ"ה בעינן נתן הוא ואמר הוא.

הגמרא מבארת את הצורך בלימוד של שני הפסוקים

לומדת הגמרא על דרך השלילה מה היה הטעות אם היה רק לימוד של פסוק יחיד. ואי כתב רחמנא רק "ויצאה חנם" - הוה אמינא: היכא דיהבה איהי לדידיה, וקדשתו, הייתי אומר היכן שהאשה נתנה כסף לבעל וקדשתו ואמרה לו "התקדש לי", הוו קידושי, הרי אלו קידושין, כי מאחר שלמדנו [בפסוק "אין כסף"] שכסף עושה קידושין, הייתי אומר שאין לחלק בין כסף שהבעל נותן, לכסף שהאשה נקנית. לפיכך כתב רחמנא "כי יקח", שמשמעותו היא, שהלקיחה תיעשה על ידי האיש.

מקשים התוס', כי כל מטרת הלימוד הוא רק שהיא לא תקדש אותו, וזה ניתן ללמוד מפסוק יחיד

ונביא את השאלה בלשון תוס' הרא"ש "תימה, כיון דעיקר קרא דכי יקח - לא אתא לאשמועינן אלא שלא תקדשנו היא, אמאי צריך למילף קיחה קיחה משדה עפרון? בלאו הכי שמעינן ליה, מדכתיב כי יקח איש, ולא כי תקח אשה את איש?" ובמילים אחרות לכאורה אני יכול להסתדר עם פסוק אחד וללמוד ממנו את שני העניינים.

מתרצים התוס', שהפסוק נועד לדון לא רק בקידושי ביאה

"דהוה מוקמינן קרא דכי יקח בשאר קניינים כמו שטר וביאה, ולאו להך דרשא, אבל השתא דגמרינן קיחה קיחה משדה עפרון, דאשה נקנית בכסף, אם אינו ענין לגופו, דשמעינן ליה מויצאה חנם - תנהו ענין לענין זה שהוא יתן הקידושין."

כלומר הגזירה שווה מחברת אותנו על עצם ההשוואה שמדובר בקידושי כסף. והפסוק השני בא ללמד אותנו כי

קידושי כסף עצמם חייבים להיות רק באופן בו הוא גם הנותן וגם האומר.

ובעלה מלמד שנקנית בביאה -

וא"ת,
תיפוק ליה מדכתיב כי יקח,
דמשמע נמי לשון ביאה,
כמו כולהו קיחה דעריות,
איש אשר יקח את אחותו,
ואשה אל אחותה לא תקח,
איש אשר יקח את אשת אחיו.

וי"ל,
דשאני היכא דאי אפשר לפרשו בענין אחר,
כדאמרינן בפרק נושאין על האנוסה (יבמות דף צז.),
ליקוחין כתובין בתורה סתם,
הראויה לשכיבה - שכיבה,
הראויה לקיחה - קיחה.

וא"ת,
ונילף מג"ש דקיחה קיחה דנקנית בביאה,
כדאמרינן בריש הבא על יבמתו (שם דף נה:),
אשה לבעלה מנין שנקנה בהראה?
אתיא קיחה קיחה.

וי"ל,
דאי לאו כתב ובעלה,
עיקר ביאה - לא הוה גמרינן מקיחה דעריות,
דכיון דקיחה דהתם - לא מישתעי בקנין כלל,
אבל לחשב הראה כגמר ביאה - גמרינן שפיר.

מהו מקור הלימוד של ביאה

ראינו כי יש פסוק בפרשת כי תצא, שעם היות והוא דן בגירושין, אלא שעל מנת לגרש צריכה היא תחילה להתחתן. כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָעָלָהּ וְהָיָה אִם־לֹא תִמְצָא־חֵן בְּעֵינָיו כִּי־מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ. והדיוק כי מבעלה שנקנית בביאה.

התוס' מציעים לימוד אחר

מאחר וליקוחין קשורים בעריות, הרי לכאורה עולה השאלה, שניתן ללמוד כבר מכי יקח, שעניינו ליקוחין הקשורים בביאה? ועונים על כך התוס' שלשון ליקוחין לא תמיד אומרים זאת בלשון קיחה. וכפי שהתבאר ביבמות. אבל לשון "ליקוחין" הראוי לפרשו רק כלשון שכיבה ולא לשון קיחה, ומשום שאין קידושין תופסין בה, בהכרח מפרשים אנו את לשון "ליקוחין" כלשון שכיבה, ולכן באחותו אנו מפרשים לשון שכיבה.

התוס' שואלים מדוע לא נלמד מגזירה שווה

שאלת התוס' מבוססת שיש שימוש בגזירה שווה על מנת ללמוד ענייני ביאה. וכך מובא בגמרא ביבמות שם ממשיכה הגמרא לבאר את דיני ההראה: אשה הנקנית לבעלה בקידושי ביאה - מנין שהיא נקנית לבעלה בהראה גרידא כשמקדשה בביאה? אתיא קנין אשה לבעלה בהראה בגזירה שוה "קיחה קיחה". [כתיב "כי יקח איש אשה, ובעלה", שמכאן למדנו קידושי ביאה באשה. וכתיב "איש אשר יקח את אחותו", שהיא מחייבי כריתות, שנתרבתה בהן ההראה].

מתרצים התוס' כי יש לנו שני לימודים שונים, עצם הקניין בכסף או בביאה, ואופן הביאה הקונה

הדברים התבארו באופן מפורט יותר בתוס' הרא"ש "אי לאו ובעלה - לא הוה גמרינן קדושי כסף משדה עפרון, משום דהוה מסתבר טפי למיגמר קיחה קיחה מקיחה דאשה, ולאוקמי קרא בקידושי ביאה דוקא, אף על גב דהשתא נמי דרשינן קיחה קיחה מקיחה דעריות, דאשה נקנית בהראה, כדאמרינן בריש הבא על יבמתו, היינו משום דדרשינן ובעלה, מלמד שנקנית בביאה. הלכך אף על גב דדרשינן קיחה קיחה משדה עפרון - לקידושי כסף, ילפינן נמי קיחה קיחה מעריות, לעשות הראה כגמר ביאה, אבל אי לא כתיב ובעלה, והוה שמעינן קידושי ביאה מקיחה קיחה דעריות - תו לא שמעינן מינה קידושי כסף."

אמה העבריה תוכיח שנקנית בכסף ואינה נקנית בביאה -

תימה,
אי הוה שתיק מובעלה,
ה"א אמה העבריה - **נמי נקנית בביאה מק"ו,**
דהא לקמן (דף ט:),
ממעטינן מובעלה אמה העבריה,
והכא - אילו לא נכתב ובעלה קאמר.

וי"ל,
דהכי פריך,
והלא דין הוא,
דמשום אשה - לא איצטריך ובעלה,
דאתיא בק"ו,
ואי למעוטי אמה העבריה,
לכתוב קרא ובעל,
והוי מוקי למעוטי אמה,
דמשום היא גופה לא צריך,
וה"א יתירה - למה לי?
ומשני,
אי לא כתב אלא ובעל,
היא גופה - לא הוה אתיא בקל וחומר,
דהוה אמינא אמה העבריה תוכיח.

הגמרא דחתה את הקל וחומר, שביאה נלמדת מכסף

פרכה זאת הגמרא - אמה העבריה תוכיח, שאין ללמוד שהביאה קונה בקל וחומר מכסף: שהרי אמה העבריה נקנית בכסף, ואף על פי כן אין היא נקנית בביאה.

מקשים התוס' שכל הלימוד שאמה העבריה לא נקנית מביאה היא מהמילה ובעלה

התוס' נעמדים על הלימוד של מה שאמה העבריה אינה נקנית מביאה, שכל כולו הוא מהמילה ובעלה. ואם לא היינו

דורשים זאת היינו כן יכולים לחזור וללמוד את הקל וחומר. ובלשון תוס׳ הרא״ש ״וא״ת הא לא ידעינן דאמה אינה נקנית בביאה, אלא מקרא דובעלה, דדרשי׳ לקמן, ולא אמה העברי׳. וא״כ אי הוה שתיק מקרא דובעלה? היכי מצי למימר אמה העבריה תוכיח.״ ועל ידי השמטת מילה זו כן היינו יכולים לבטל את הפירכא מאמה העבריה. ואצלנו זה לא רק ואם תאמר, אלא בדרגת תימהון.

הרעיון שהמילה ובעלה יש בה שני מרכיבים המילה ובעל ותוספת ההא

התוס׳ מתרצים לפי התירוץ השני המובא בתוס׳ הרא״ש.

״וה״ר שמואל מאיברא תירץ, דלקמן דריש מה״א דובעלה למעוטי אמה העבריה. וה״ק הכא - לישתוק מן ה״א דובעלה, ולא לכתוב אלא ובעל, ועיקר קידושי ביאה ניליף מיבמה, ומיעוטא דאמה העבריה נידרוש מובעל דאם אינו ענין לגופו תנהו ענין למעוטי אמה העבריה.״

הקשו המפרשים, היכי הוה דרשינן ובעל למעט אמה העבריה?

כיצד יש למעט אמה העבריה. שהרי אשה גופה - לא נקנית בביאה. ויש שכתב, דהכי הוה דרשינן. זו היא שראויה לביאה, מאחר שכבר לקחה בקידושין של כסף, והיא אשתו. אבל אחרת - אינה ראויה לביאה, אפילו יש לו כבר קנין ושייכות בגווה, כגון אמה העבריה.

מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת -

וא״ת,
הלא אין מועיל לה זקיקתה לענין כסף,
וא״כ כל זה אכניס בקל וחומר,
ונימא הכי,
ומה יבמה שאע״פ שהיא זקוקה ועומדת,
אין נקנית בכסף ונקנית בביאה,
אשה שאינה זקוקה ונקנית בכסף,
אינו דין שנקנית בביאה?
ולא יזיק לה מה שאינה זקוקה.
דכי האי גוונא צריך לומר,
פרק כיצד הרגל (ב״ק דף כה.),
דבעי לאוכוחי התם,
דקרן משלם בחצר הניזק נזק שלם,
מק״ו דשן ורגל,
שפטורין ברשות הרבים,
חייבין ברשות הניזק נזק שלם,
קרן שחייב ברשות הרבים - חצי נזק,
אינו דין שחייב ברשות הניזק נזק שלם?

והקשה ר״י התם,
דאיכא למיפרך,
מה לשן ורגל דהזיקן מצוי,
תאמר בקרן שאין הזיקו מצוי.

ומפרש ר״י התם,
דלענין חיוב נזק שלם ברשות הניזק,
לאו חומרא היא למיפרך מינה,
שהרי אינה מועלת כלום,
בשן ורגל לחייב חצי נזק ברה״ר כקרן,
וכל זה אשים בקל וחומר,
ומה שן ורגל,
שאע״פ שהזיקן מצוי, פטורין ברשות הרבים,
חייבין ברשות הניזק נזק שלם,
קרן שאע״פ שאין הזיקו מצוי,
חייב ברשות הרבים חצי נזק,
אינו דין שחייב בחצר הניזק נזק שלם?

ונראה לר״י,
דהכי פריך,
שכן זקוקה ועומדת לביאה,
כלומר שעיקר מצותה להקים לאחיו שם,
הילכך, נקל לה להקנות בביאה יותר מאשה.

וה״ר אלעזר משנ״א פירש,
שכן זקוקה ועומדת,
שביאה זו אינה עושה,
אלא גומרת קדושי ראשון,
ומשום דאשכחן ביאה גומרת,
לא נאמר שתקנה תחלת קנין.
[וע׳ תוס׳ ב״ק כה. ד״ה אני].

להבין הצורך בלימוד שהאשה נקנית בביאה והלא ניתן ללומדו בקל וחומר מיבמה

משנתנו מנצה שלוש דרכים בהם האשה נקנית ואחד מהם בביאה. וניתן ללמוד זאת לכאורה מפסוק בפרשת כי תצא כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ. אלא שיש להקשות על כך, מה צורך בפסוק והרי יכולנו ללמוד זאת בעצמנו מקל וחומר מיבמה. ומה יבמה, שאף על פי שאין היא נקנית ליבם בכסף, בכל זאת היא נקנית בביאה - זו, אשת איש, שנקנית לבעלה בכסף - וכי אינו דין שנקנית אף בביאה?! ובהמשך מביא רב אשי שמאותו מקום שממנו הבאת את הקל וחומר אקשה עליך.

אך יש לפרוך את דבריך, ולומר: מה ליבמה שנקנית בביאה, הרי זה משום שכן היא זקוקה ועומדת ליבום מחמת קידושי המת [ואינה רשאית להנשא לאיש זר], ואין הביאה נצרכת אלא כדי לחזק ולגמור את אותה זיקה שיש לה כלפי היבם. ולכן, ביאה קונה בה. ואם כן, וכי תאמר שיש ללמוד מכאן שאף בזו, באשת איש, שאין היא זקוקה ועומדת מתחילה לשום אדם, שאף היא תיקנה בביאה?!

והלא יש לומר שביאה אינה יכולה להתחיל קנין מראשיתו [אלא רק לחזק ולגמור את זיקת היבמה ליבם]! ומכאן שאין ללמוד שביאה קונה באשת איש בקל וחומר מיבמה, ולכן סיים התנא ואמר: תלמוד לומר: ״ובעלה״ - הכתוב מלמד שהאשה נקנית בביאה.

התוס' מקשים על ידי הוספת גורם נוסף, ובכך הם מרחיבים את הקל וחומר

התוס' מביאים שלכאורה עולה כאן קושיה. כל גדר הזקוקה אינו משפיע על כסף, ואז התוס' מקשים בשני שלבים. השלב הראשון שכל זה אכניס בקל וחומר, ואנצל גורם זה על מנת לבנות את הקל וחומר כראוי, באופן שמלכתחילה כל הפירכא שלך נופלת. וכאן יש לנו כביכול קל וחומר משודרג. התוספות לוקחים את הפירכא עצמה, מטמיעים אותה בתוך מבנה הקל וחומר, ובכך מנטרלים אותה מראש. והשלב השני הוא להראות כי כבר הגמרא השתמשה עם מבנה כזה של כל זה אכניס בקל וחומר, במקום אחר.

ואביא זאת בלשון תוס' הרא"ש. "וא"ת והא אין מועיל זיקתה לענין כסף, ונימא ק"ו הכי, ומה יבמה אף על פי שזקוקה ועומדת - אינה נקנית בכסף ונקנית בביאה, אשה שאע"פ שאינה זקוקה - נקנית בכסף, אינו דין שנקנית בביאה? ולא יזיק לה מה שאינה זקוקה, וכה"ג אמרינן בפרק כיצד הרגל."

הרעיון של להכניס בקל וחומר הוא שהבעיה נמחקת על ידי הכללתו בקל וחומר

נכון שיש בשן ורגל מעלה לעומת הקרן בהיות שהיזקן מצוי. ואפילו לאחר יתרון זה עדיין אני יכול ללמוד את הקל וחומר. "וכל זה אשים בקל וחומר ומה שן ורגל שאע"פ שהזיקן מצוי פטורין ברשות הרבים חייבין ברשות הניזק נזק שלם קרן שאע"פ שאין הזיקו מצוי חייב ברשות הרבים חצי נזק אינו דין שחייב בחצר הניזק נזק שלם?"

מתרצים התוס' בשני אופנים

האופן הראשון כל מנות הזקוקה ועומדת הוא להשלים לאח בן, וזה בדיוק קניין הביאה. כל כולה לא נועדה אלא להקים לאחיה בית וזכר בישראל, ולכן הזקוקה ועומדת כל יתרונה הוא דווקא בקניין הביאה, ואז לא ניתן יהיה להכניס את הכסף בקל וחומר, כי הוא ממש אינו קשור לסיפור.

התירוץ השני, כל קידושי הבמה לא ניתן להשוות לקידושי אשה ורגילה. היבמה כבר נקנתה דרך אחיה והיא רק בבחינת הוצאת הקניין הראשון מהכוח אל הפועל. וכיצד הינך רוצה להשוות לנישואי אשה רגילה שהוא בבחינת יש מאין ממש? וזו הגדרת רבי אליעזר משנזא, שהפעולה ביבמה היא רק גמר.

[דף ה עמוד א]

ומניין שאף בשטר -

ומק"ו דאמה העבריה,
שאין נקנית בביאה ונקנית בשטר,
ליכא למימר.

חדא,
משום דאמה גופה מדאיתקש לאחרת,
נפקא לן לקמן (דף טז.),
ואפילו לרב חסדא דיליף לה,
מלא תצא כצאת העבדים,
אבל נקנית היא בקנין העבדים,
איכא למיפרך, כדלעיל שכן יוצאה בכסף.

ועוד,
דכיון דלרב חסדא **אב כותבו,**
ליכא למילף באשה שאינה נקנית בזה הענין,
שהבעל כותבו.

הגמרא מנסה למצוא מקור לכך שהאשה נקנית בשטר, והתוס' מבארים כי לא ניתן ללמוד קל וחומר מאמה העבריה

המשנה כבר אמרה כי האשה נקנית בשטר, וכעת הגמרא מנסה למצוא את המקור לכך. אחד מהכלים להוכחה הוא לימוד קל וחומר. ומחדשים התוס' שלא ניתן ללמוד קל וחומר מאמה העבריה. והייתי מנסה לומר, שהיא חלשה יותר מאשה, ולכן היא בבחינת הקל, שהרי אינה נקנית בביאה, ובכל זאת היא נקנית בשטר. ואם כן אשה שנקנית בביאה, כל שכן שתיקנה על ידי שטר.

מבארים התוס' מדוע לא ניתן לומר קל וחומר זה משתי סיבות

סיבה ראשונה, אמה העבריה נלמדת מהיקש לאחרת. ועוד שיש בה חומרה שיוצאה בכסף, ובזה היא יותר מאשה. סיבה שניה אופן הקנין (בלשון תוס' הרא"ש) "כיון דרב חסדא יליף לה מלא תצא, אם כן אב כותבו, דהיינו המקנה. ליכא למילף מינה אשה, שאינה בזה הענין שהבעל כותבו, שהוא הקונה."

שכן פודין בו הקדשות ומעשר -

וא"ת,
כל זה אשים בק"ו,
ומה כסף,
שאע"פ שפודין בו הקדש ומעשר ואינו מוציא,
ואפ"ה מכניס;
שטר שאע"פ שאין פודין בו הקדש - מוציא,
אינו דין שיכניס?

י"ל,
דחומרא הכתובה בפסוק - אין להכניס בק"ו,
דודאי חומרא של סברא - ניתנה להשים בק"ו,
אבל הכתובה,
יש לנו לומר שהיא הגורמת מעלה.

וא"ת,
ונימא ק"ו מקרקעות,
שאינן מוציאות **אפ"ה מכניסות.**
פירוש,
דאדם יכול לקדש אשה בקרקע,
ואינה מתגרשת בקרקע,
והתם ליכא למיפרך שכן פודין בו הקדש.

וי"ל,
דאיכא למיפרך,
מה לקרקע, שכן קונין מטלטלין אגבן,
תאמר בשטר.

וא"ת,
משלטלין יוכיחו,
שאין קונין אגבן ואינן מוציאות, **ומכניסות**,
אף אני אביא שטר.

וי"ל,
מה למטלטלין - **שכן פודין בו הקדש**.

הגמרא ניסתה ללמוד שקונים אשה בשטר בקל וחומר מכסף, ופרכה זאת

הקל וחומר כי הכסף הוא הקל, שאינו מצליח להוציא אשה, ואילו החמור הוא השטר שמצליח להוציא אשה, וממילא הייתי אומר שלכן השטר גם יכניס. דוחה הגמרא, שיש לנו לפרוך, ולהראות כי הכסף הוא חמור יותר, שהרי יש בו מעלה שאין בשטר, שכן פודין בו בכסף הקדש ומעשר שני, ובכך הם יוצאים לחולין.

מציעים התוס' שנשים גם את הפירכא בגוף הקל וחומר, ומבארים מדוע לא ניתן לעשות כך

אלא שעולה השאלה, נאמר כי אפילו שהשטר אין בו את המעלה של לפדות בו הקדש ומעשר שני ואעפ"כ מצליח להוציא, בעוד שהכסף מצליח רק להכניס, ומכאן נלמד כי השטר כן מכניס? אלא שכאן מבארים התוס' לימוד יסודי. לא כל קל וחומר ניתן להכניס בתוך הקל וחומר. אלא רק חומרא של סברא, אבל לא חומרה הכתובה בפסוק הבאה לציין את מעלת העניין. שבא ללמד אותנו מלכתחילה כי בעניין זה יש מעלה דווקא בכסף ולא בשטר.

התוס' מציעים ללמוד משווה כסף

לכאורה יכולנו ללמוד קל וחומר מקרקעות, שהרי בהיותם שווה כסף - ניתן לקדש בהם, אך לא להוציא. וכאן מאחר והם רק שווה כסף, לא היה ניתן לפרוך שכן פודים בהם הקדש. אלא שכאן אומרים התוס', שיש לפרוך שיש בקרקע כוח גדול יותר, ולכן אינו הקל מכיוון שניתן לקנות בקניין אגב מטלטלים שעליהם. ואם אנסה ללמוד ממטלטלים, הרי על ידי מטלטלין יש בהם את המעלה שניתן לפדות עימם הקדש. וממילא נדחו שתי האפשרויות הללו ללמד אותנו קל וחומר שהאשה נקנית בשטר.

מה הויה בכסף אף יציאתה בכסף -

ולענין ביאה - ליכא למימר,
מה הויה בביאה, אף יציאתה בביאה,
שלהתרחק ממנה הוא **מגרשה**.

ועוד,
משום **שמצא בה ערות דבר** רגיל לגרשה,
ואז **יש לו לפרוש**.

הגמרא מנסה להרחיב את ההיקש של ויצאה והיתה משטר לכסף

אמר קרא [דברים כד] בגירושי אשה, "והיה אם [האשה] לא תמצא חן בעיניו [של בעלה], וכתב לה ספר [שטר] כריתות. ויצאה מביתו, והלכה והיתה [והתקדשה] לאיש אחר". וכיון ש"ויצאה" "והיתה" נכתבו סמוכים זה לזה, מלמד הכתוב שמקישים הויה [קידושין] ליציאה [גירושין] - מה יציאה היא בשטר [בגט] - אף הויה [קידושין] נמי נעשית בשטר. ומכאן שהאשה מתקדשת בשטר.

אך מקשה הגמרא על דברי התנא, כי אם אכן מקישים את ההויה והיציאה זה לזה, תיקשי: ואקיש נמי יציאה להויה לדבר נוסף, ונאמר: מה הויה [קידושין] נעשית בכסף, אף יציאה של האשה תיעשה בכסף!

התוס' מבארים, כי מלכתחילה לא ניסתה הגמרא להרחיב זאת גם בביאה

התוס' משתמשים באחד הכלים החשובים של ליכא למימר. שמלכתחילה היה זה מגוחך אם היינו מסים לומר כי יגרשה על ידי ביאה. ואומרים התוס' על כך שני תירוצים, האחד מסברא, הביאה אינה סתם קניין, אלא מאחר והם מתחברים גופנית גם נפעלת תוצאה ממונית של קניין. ואילו כל מהות הגירושין הוא מהופך לגדר הביאה, שהוא רוצה להתרחק ממנה, וכיצד יעשה קניין של קירוב.

והתירוץ השני הוא מצד איסור. כי אחת הסיבות המרכזיות לגירושין הוא מציאת דבר מכוער שביצעה, ואז היא בעבורו כחתיכה האסורה. "ולענין ביאה - ליכא למימר, מה הויה בביאה, אף יציאה בביאה. כיון דלהתרחק ממנה מגרשה, ועוד, דגירושין דקרא במצא בה ערות דבר איירי, ואין נכון שיבא עליה."

סניגור יעשה קטיגור -

וא"ת,
א"כ היכי קאמר לעיל,
מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף,
ודין הוא שתהא נקנית בכסף,
אדרבה גריעותא,
דאין קטיגור נעשה סניגור.

וי"ל,
דבאמה העבריה - ליכא למימר הכי,
לפי שמתחלה שאביה מוכרה לשפחות,
הוא מקבל הכסף מן האדון,
א"כ כשהוא רוצה לפדותה,
דין הוא שיקבל האדון הכסף,
אבל איש שמקדש אשה,
הכל בא על ידו בין הקידושין בין הגירושין,
והתם - **שייך למיפרך, יאמרו כסף מכניס וכו'.**

אביי מפרש מדוע האשה נקנית בכסף אך לא מתגרשת בכסף

שנינו במשנה שהאשה קונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל בלבד, ולא בכסף! ובגמרא אמר ותירץ על כך שאין מקישים יציאה להויה (קידושין) גם בכסף. אביי: כי לא יתכן להקיש יציאה להויה אף לענין גירושין בכסף, כי יאמרו האנשים: כסף מכניס את האשה לרשות הבעל, וכסף עצמו גם מוציא! ודבר זה לא יתכן, שאותו קנין [כסף] יעשה דבר והיפוכו. ומשל

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

התוס' מעלים קושיא אפשרית מהדיון לגבי אמה העבריה

שהרי האמה מגרעת מפדיון עבודתה, ונמצא שהיא משתחררת על ידי כסף. ובתוס' הרא"ש ביאר על צד החפצא, שיש כאן על הדיון דמי עבודתה ולא היא. "הך סברא לא שייכא לענין אמה העבריה, דכמו שמכרה מלאכתה בדמים - דין הוא, שתחזור ותקנה מלאכתה בדמים." ואצלנו התוס' ביארו על הגברא. כי באמה העבריה יש שני אנשים, האבא שמוכרה, והאדון שקנה את דמי עבודתה. אבל אצלנו אותו אחד פועל הן את ההכנסה - הקידושין, והן את הגירושין.

הרצון להשוות נתקל בבעייה

[עם היות ויש צד שרצינו להשוות ביניהם, הרי הסתירה היא "ליכא למימר הכי" מופיעה כשלושים פעמים בתוס'. כי בעצם למרות המבט החיצוני בו הם נראים כשווים, יש כאן שוני פנימי איכותי ומהותי.]

קאי בגירושין ממעט גירושין -

ואין סברא לומר,
קאי בכתיבה וממעט בכתיבה,
דפשטא דקרא משמע,
שבא לומר **דוקא בכתיבה,**
דקאמר אם לא תמצא חן בעיניו וכתב לה,
משמע, **דוקא בזה הענין.**

הגמרא מבררת כיצד הגירושין הוא בכתיבה, ולא ניתן ללמוד מכך לגבי קידושין

בתחילה הגמרא חותכת, כי פעולת הגירושין הוא דווקא בכתיבה, ושלא ניתן ללמוד זאת לגבי קידושין. "רבא אמר, אמר קרא: וכתב לה, בכתיבה מתגרשת, ואינה מתגרשת בכסף. ואימא: בכתיבה מתגרשת, ואינה מתקדשת בכתיבה! הא כתיב: ויצאה והיתה, מקיש וכו'. ומה ראית? מסתברא, קאי בגירושין ממעט גירושין, קאי בגירושין וממעט קידושין?" היקש השטר נלמד לעיל "אמר קרא: ויצאה והיתה, מקיש הויה ליציאה, מה יציאה בשטר, אף הויה - נמי בשטר."

ומשמעות הגמרא הינה מסתברא שהפסוק "וכתב לה", היות והוא קאי, נאמר, בגירושין הרי הוא ממעט קנין אחר בגירושין, שרק בכתיבה היא מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף. אבל אם תאמר ש"וכתב לה" בא למעט שבכתיבה היא מתגרשת ואינה מתקדשת בכתיבה, יש לתמוה: וכי הפסוק "וכתב לה", שהוא קאי נאמר בגירושין, וכי הוא ממעט קנין של קידושין?! כלומר, עדיף לומר שהדרשה באה ללמד דין באותו ענין שבו הפרשה מדברת, ולא בענין אחר.

התוס' באים לשלול סברא אחרת

(לשון תוס' הרא"ש) "אין נראה לו סברא לומר, קאי בכתיבה ממעט כתיבה, דפשטיה דקרא משמע, והיה אם לא תמצא חן בעיניו וכתב לה, דוקא בזה הענין ולא בדבר אחר:"

(מסתמא כי קא ממעט דכוותה קא ממעט. וא"ת [קאי] בכתיבה ממעט בכתיבה דכוותה, אלא קאי בכתיבה היכי ממעט כסף? - הא לא קשיא, דמכדי קרא לפרושי מילי דגירושין קא אתי, הילכך מסתמא כי ממעט, לאו למעוטי מילתא דקידושין קאתי, אלא למעוטי מילתא גבי גירושין קאתי, כי היכי לאסוקי מילי דגירושין, ולא דמי לקרא דויצאה והיתה, דאתי קרא לאשמועינן מילתא גבי קידושין, דשאני התם, דכתיבה קידושין בהדיא. הרמ"ה ז"ל).

יש להבין באופן מחודש את משמעות הגמרא

כוונתם לתרץ, דהא דאמרה הגמרא קאי בגירושין ממעט גירושין, אין הכוונה משום שזה סברא שבא למעט גירושין, אלא שמשמעות הפסוק שבא למעט גירושין.

על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם אין זה גט -

פירש בקונטרס,
שכל ימיה נאגדת לקיים תנאי זה מחמתו.

וא"ת,
אמאי לא אמר דהוי גט,
שהרי אם מת אביה - יכולה היא ליכנס לבית,
ושוב - אינה נאגדת בו,
דלאחר מיתת אביה - תו לא חשיב בית אביה,
כדאמרינן בנדרים (דף מו.),
קונם לביתך שאיני נכנס,
מת או מכרו - מותר.

וי"ל,
דבית אביה - קרוים כל יוצאי חלציו של אביה,
אף על גב שמת,
כדכתיב (בראשית לח) **גבי תמר,**
שבי אלמנה בית אביך,
אף על פי שמת אביה, כדמוכחי קראי.

חכמים דורשים שגט כריתות מתפרק הקשר ביניהם

ומקשינן: ורבנן, שממעטים כסף מ"וכתב לה", האי "כריתות" - מאי עבדי ליה? מה הם ידרשו מהמילה "כריתות"? ומתרצינן: מיבעי ליה, יש להם צורך במילה "כריתות", כדי ללמד שהגט צריך להיות דבר הכורת בינו לבינה. שלא יטיל הבעל בגט שום תנאי אשר יאגד בכך את האשה לבעלה - כדתניא: האומר לאשתו: הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין, או על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם - אין זה כריתות! האשה הזאת אינה כרותה [מובדלת] מבעלה, שהרי היא קשורה אליו כל ימי חייה, שעליה לקיים תנאי זה מחמתו, ולפיכך - לא חלו הגירושין הללו.

התוס' מדגישים שאלה העולה מאליה – והרי המצב של בית אביך אינו נצחי

שהרי למדנו במסכת נדרים במשנה, "האומר לחבירו קונם לביתך שאני נכנס, ושדך שאני לוקח, מת או שמכרו לאחר - מותר". כלומר, אמנם כעת אינו יכול להיכנס, אבל אם הבית ימכר או החבר ימות וכאן בדוגמא הוא האב, הרי יש לנו כן כריתות.

מתרצים התוס', שבית אביך אינו הולכך על האב או על הבית, אלא על המשפחה, ומוכיחים זאת מתמר

לשון תוס' הרא"ש "דבית אביו - קרויין כל יוצא חלציו של אביו, ואף על פי שמת, כדאמרינן בתמר, שבי אלמנה בית אביך אף על פי שכבר מת שם אביה."

התוס' למעשה מרחיבים את מושג בית אביך שיש בו שני עניינים. ועם היות ובדבר אחד לא נאגדת בו, הרי יש עניין שני, בו היא כן ממשיכה להיות חלק מבית האב.

ורבי יוסי הגלילי מכרת כריתות נפקא -

תימה,
דבפרק המגרש (גיטין פג:),
קאמר על רבנן דרבי אלעזר בן עזריה,
כרת כריתות - לא דרשי,
ורבי יוסי הגלילי - בכלל דרבנן,
והכא אמר, דרבי יוסי הגלילי דרש כרת כריתות.

וי"ל,
דלא קאמר לא משמע להו,
אלא דלא דרשי,
פירוש,
להוא דרשא דהתם,
דמיבעי להו **לדרשא דהכא.**

הגמרא כאן לומדת שרבי יוסי הגלילי דורש מכרת כריתות

דנה עתה הגמרא לדעת רבי יוסי הגלילי, מנין למדו חכמים שהגט צריך להיות דבר הכורת בינו ובינה? ומבארים: ורבי יוסי הגלילי - ממה שהכתוב היה יכול לומר "ספר כרת", ואמר "ספר כריתות", נפקא, יצא לו הדין הזה שהגט צריך להיות דבר הכורת בינו לבינה. ואילו רבנן, שלמדו דין זה מהמילה "כריתות" כולה, השינוי בין "כרת" ל"כריתות" - לא משמע להו, לדרוש מהלשון המיותרת, וללמוד ממנה דרשה כל שהיא.

התוס' מקשים מגיטין, שהרי רבי יוסי הגלילי ראינו שאינו דורש כרת כריתות. בניגוד לכאן

במשנה בגיטין פב א המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא (פרט) לפלוני ר' אליעזר - מתיר. (התנאי כשר והגט חל) וחכמים אוסרים (הגט לא חל). כיצד יעשה? (הבעל כדי שגט יחול) - יטלנו הימנה ויחזור ויתנגו לה, ויאמר לה הרי את מותרת לכל אדם וגו'.

ובגמרא ת"ר לאחר פטירתו של רבי אליעזר נכנסו ארבעה זקנים להשיב (לחלוק) על דבריו אלו הן רבי יוסי הגלילי ורבי טרפון ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא. נענה ר"ט ואמר, הרי שהלכה זו ונישאת לאחיו של זה שנאסרה עליו ומת בלא בנים, לא נמצא זה עוקר דבר מן התורה. (טענה נגד הפסק של ר"א, אם נקבל את פסקו, ייתכן מקרה שבעתיד תינשא המגורשת לאחיו של פלוני, שאליו התכוון הבעל כשהיתנה מותרת לכל אדם, 'אלא לא לפלוני' ובעלה ימות בלי ילדים, ותיפול בפני פלוני, בתור שומרת יבם, ופלוני לא יוכל לייבמה, בגלל התנאי שבגט, נמצא שהתנאי יגרום לביטול מצות ייבום, הא למדת שאין זה כריתות (חז"ל עקרו את חלות הגט לאור האפשרות למקרה כזה בעתיד).

נענה ר"י הגלילי ואמר לדחות את הפסק של ר"א, היכן מצינו אסור לזה ומותר לזה, האסור - אסור לכל, והמותר - מותר לכל. לא מצינו ערוה ע"י קידושין, שאסורה לזה ומותרת לזה, אלא האסורה לזה אסורה לכל, והמותרת לזה מותרת לכל, ולכן הא למדת שאין זה כריתות.

נענה ר"א בן עזריה ואמר כריתות - דבר הכורת בינו לבינה, הא למדת שאין זה כריתות, המונח ספר כריתות בפסוק, משמעותו דבר הכורת וחותך באופן מוחלט בינו ובינה, להוציא מקרה שהבעל עדיין אסרה אפילו לאדם אחד.

נענה ר"ע ואמר, הרי שהלכה זו ונשאת לאחד מן השוק, והיו לה בנים, ונתארמלה או נתגרשה, ועמדה ונישאת לזה שנאסרה עליו, לא נמצא גט בטל ובניה ממזרים? אם נקבל את הפסק של ר"א, ייתכן מקרה שהמגורשת תתחתן עם אלמוני ותלד ממנו בנים, ואז אלמוני ימות וייתכן שאח"כ תתחתן עם פלוני האסור לה, ונמצא שלגבי פלוני היא עדיין אשת איש עם בעלה הראשון, שנתן לה את הגט בתנאי, ומתברר למפרע שבניה מאלמוני הם עכשיו ממזרים ,לפיכך לאור האפשרות הזו חז"ל עקרו את חלות הגט, הא למדת שאין זה כריתות וגו'.

בהמשך מקשים על רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא ורבי טרפון, על כך שאינם דורשים ספר כריתות כפי שדרש ר"א בן עזריה, ומתרצים שגם הם דורשים 'ספר כריתות', אבל לענין אחר, היינו אם אמר הבעל הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין לעולם, או על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם, הגט בטל משום שהתנאי נמשך, כי חייה ואין בו אופי של כריתות, הגמרא מסיקה שם שר"א בן עזריה פוסל גט שניתן על תנאי שלא תשתי לעולם, מהמלה 'כרת' בתוך המלה 'כריתות' ושולל את הפסק של רבי אליעזר חוץ מפלוני, מהאותיות הנוספות 'ות' במלה כריתות', ושאר הרבנים כולל ר"י הגלילי לא דורשים 'כרת כריתות', ולכן שוללים את הפסק של רבי אליעזר, כל אחד כדרכו. ואם כן מקשים התוס' על סתירה זו שזו קושיית תימה, והכא אמר כריתות.

מתרצים התוס', כי הביטוי לא דרשי, אינו בא לשלול את אפשרות הדרשה

מתוך כך מצמצמים התוס' שעם היות ואינו דורש דרשה זו, אלא שאינו חלוק עליה. אלא שהוא משתמש באותו פסוק לדרשה אחרת.

שכן ישנן בעל כרחה -

פירש בקונטרס,
ביאה ביבמה, שטר בגרושין, כסף באמה העבריה.
שהאב מוכרה שלא מדעתה.

וקשה לרבינו תם,
אם זה חשוב בעל כרחה,
מה שהאב מוכר את בתו בעל כרחה,
אם כן מאי קאמר רב הונא לקמיה,
כסף באישות - מיהא לא אשכחן בעל כרחה,
הלא האב מקדש בתו קטנה בכסף בעל כרחה?

ואומר רבינו תם,
כיון **דאב במקום בתו קאי,**
אין זה חשוב בעל כורחה,
כיון שהוא מדעתו של אב.

וא"ת,
א"כ היכי קאמר,
כסף - נמי איתא באמה העבריה בעל כורחה,
הרי אב מוכרה מדעתו?

וי"ל,
דהכי פריך,
כסף איתא באמה בעל כרחה,
כגון שהאדון מייעד את העבריה בכסף מקנתה,
בעל כורחו של אב ובעל כורחה של בת,
דהא דאמר לקמן (דף יט.),
אשר לא יעדה, שצריך לייעדה,
לא שצריך לעשות מרצונה,
אלא שצריך **להודיעה שלשם קידושין מייעדה,**
ואף על גב דאמר לקמן,
באישות - מיהא לא אשכחנא,
ובכי האי גוונא שמייעד - הוי אישות,
מ"מ בתחילה, לא בא הכסף בשביל אישות.

ויש מיישבים פירוש הקונטרס,
דודאי זה קרוי בעל כרחה,
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 כרחה.

אחת מהדרכים לבדוק חוזקו של קניין האם הוא יכול לדלג על רצון השני, כלומר בעל כורחו

במסגרת קל וחומר, רצתה הגמרא לומר, כי ביאה וכסף חזקים משטר, שכן קונים בכל כורחה. ולכן יכולנו ללמוד קניין האשה רק מקניין האחד. והציעה הגמרא כי ניתן היה לדלג על כתיבת כסף, והיינו למדים שניתן ללמוד בכסף משטר וביאה. אלא שהגמרא רוצה לפרוך זאת ולהראות שהם לא באותה דרגת חשיבות וממילא לא ניתן ללמוד מן שניהם. כי יש לדחות את דבריך, ולומר: מה להנך, שטר וביאה, שהם קונים בקידושין, משום שכן הם קניינים חזקים, שישנן אפילו בעל כרחה של האשה, כגון: ביאה קונה ביבמה בעל כרחה, ושטר מועיל בגירושין אפילו בעל כרחה של האשה, ולכן הם קניינים חזקים.

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

וכי תימא, שמא תאמר, כסף נמי ישנו בעל כרחה של האשה, כגון באמה העבריה, שאביה מוכרה שלא מדעתה! ואם כן אפשר ללמוד קידושי כסף משטר וביאה! תשובתך תהיה: באישות, מיהא, לא אשכחן! וביארנו על דרך רש"י שהתוס' מביאים תחילה.

רבינו תם מקשה, שכן ראינו כי ניתן לקדש בכסף בעל כורחה, שהאב מוכר את בתו הקטנה

התוס' צוללים להבין את הגדר של בעל כורחה. אנו רואים כי בקידושי הקטנה, בכלל אין אנו מבקשים ושואלים את דעתה האם ברצונה להינשא לפלוני. אלא יש כאן פעולה כביכול ממונית בו מאירים אותה בחוץ, ולכאורה הרי זה בעל כורחה, ונגד רצונה.

ומתרץ רבינו תם, כי האב הוא לא רק שליח, שנדרש קבלת מינוי, אלא הוא עומד במקום הבת. ומאחר והוא קיבל את הכסף, הרי הוא הפעיל שיקול דעת, ומאחר ויש כאן לא סתם מסחר, אלא מעורבת כאן דעתו, לא ניתן להתייחס לכך כבעל כורחה.

מכאן עוברים התוס' לשאול מדוע באמה העבריה זה כן נקרא בעל כורחה

לאחר שביארנו כי האב מוכר את בתו הקטנה שלא בעל כורחה, עולה השאלה מה ההבדל באמה העבריה, שלמרות שיש את האב המוכרה. עונים התוס', כי לאחר הקנייה, יכול האדון לייעדה באופן שיש כאן אישות נגד רצון האב והבן. ואל תקשה ותאמר שאימרנו כי באישות אין בעל כורחה, כי ייעוד הוא אמנם תוצאה שתהיה כאן גם אישות, אבל עיקר מכירתה נועדה להיות כאמה.

פירוש נוסף בהגדרת בעל כורחה

הגדרה זו אינה מסתכלת על ההווה האם הבת או האמה מסכימה או לא. אלא מסתכלים על הב"כוח" האם ראויה היא להסכים. שכידוע ראייה של בכוח מכילה וחזקה יותר מהבפועל. ולכן כאן נוצר ההבדל בין האמה והבת. האם המכירה היא זכות לה או לא. ומאחר והבת עתידה להינשא זה זכות עבורה, ואפילו שרק בעתיד כפי המראה תרצה זאת, לא ניתן להגדיר זאת כבעל כורחה. אבל באמה שחובה הוא לה, הרי אנו אומרים שאפילו שלא התנגדה, הרי בכוח היתה אמורה להתנגד.

[דף ה עמוד ב]

חופה שגומרת אינו דין שתקנה -

וא"ת,
נימא דיו אסוף דינא,
דמהיכא מייתית דחופה קונה,
משום דגומרת,
דיו לבא מן הדין להיות כנדון,
מה להלן - אחר כסף, אף כאן - לאחר כסף?

וי"ל,
דאתיא כרבי טרפון,
דאמר (בב"ק דף כה.),
היכא דמיפריך קל וחומר - לא אמר דיו,

והכא אי אמר דיו - מיפריך קל וחומר,
דלאחר כסף - לא איצטריך.

וא"ת,
לדידן דאמרינן, דחופה - אינה קונה,
נימא דכסף גומר אחר כסף מק"ו דחופה,
מה חופה שאינה קונה גומרת,
כסף שקונה - אינו דין שיגמור?

וי"ל,
דלא מצי לאוכוחי שיגמור, אלא אחר כסף כחופה,
ומאי אולמיה האי כסף מהאי כסף?

לימודו של רב הונא כי חופה קונה מקל וחומר

מביאה הגמרא את הקל וחומר. אמר רב הונא: חופה קונה קנין קידושין באשה, מקל וחומר מקנין כסף. ולאחר נסיון אחד לבנות קל וחומר שהחופה היא שסוגרת את היכולת של האשה לאכול בתרומה, מעבר לכסף, ודחייתו. בונה הגמרא קל וחומר אחר.

ומה כסף, שאינו גומר להוציא את הבת מרשות אביה לענין מעשה ידיה וירושתה [שהם שייכים לאב עד שימסרנה לחופה לשם נישואין], בכל זאת הרי הוא קונה קנין קידושין. חופה, שכוחה גדול, שהרי היא גומרת להוציא את הבת מרשות אביה [שמשעה שנמסרה לחופה, מעשה ידיה וירושתה אינם של אביה], וכי אינו דין שתקנה קנין קידושין?! ומכאן למד רב הונא שחופה קונה קנין קידושין.

מקשים התוס' על פי יסוד הדין של דיו, כי למעשה החופה שואבת את כוחה מהכסף

בתוס' הרא"ש מפרק את התוס' כאן לשלוש חלקים, ומוסיף ביאור. השאלה הראשונה כאן היא בתוס' השני ד"ה חופה שגומרת אחר כסף אינו דין שתקנה. אלא שהוא מחלק את זה לשנים, אכן ניתן לתרץ כרבי טרפון, ואילו לרבנן קשה, ואז הוא מבאר היטב לעומק גדר שימוש בכלל של דיו. "וא"ת ונימא דיו? דמהיכא ילפינן מחופה דגומרת בעלמא? מה להלן אחר כסף אף כאן אחר כסף? הניחא לרבי טרפון דלית ליה דיו, היכא דמיפרך ק"ו, אלא לרבנן קשה! וי"ל, דלא שייך לומר דיו, אלא כשהלמד הוא מעין המלמד, כגון גבי שן ורגל בפ' כיצד הרגל, וקושי בימי זיבה בפ' בנות כותים, אבל הכא, שהלמד - הוא כדי לקנות, והמלמד היא חופה שגומרת - לא שייך למימר דיו."

ואילו השאלה השניה בתוס' כאן מובאת בתוס' הרא"ש קודם בד"ה מה כסף שאינו גומר קונה." "וא"ת ואימא איפכא? ומה חופה שאינה קונה - גומרת, כסף שקונה - אינו דין שיגמור? וי"ל, דמה שחופה גומרת - היינו אחר כסף, א"כ כי אמרת שיגמור כסף, היינו נמי אחר כסף, ומאי אולמיה דהאי כסף מהאי כסף?"

ביאור הכפלת הכסף אינו פועלת קניין מחודש

מסקנת הקל וחומר היא, שכסף אחרי כסף גומר, דוגמת מעשה חופה אחרי כסף. אבל הסברה מחייבת, שפעולה מסויימת שמתבצעת פעמיים - אינה גורמת לשינוי יותר מבפעם הראשונה. לפיכך כסף אחרי כסף - אינו מוסיף, ויחסה של הארוסה לבעלה - לא משתנה.

אף אני אביא חופה שקונה בעלמא וקונה כאן מה להצד השוה שבהן שכן קונין בע"כ -

ואף על פי שמוסר בתו הקטנה לחופה בע"כ,
כיון דבמקום בתו קאי,
לא חשיב בעל כורחה.

וא"ת,
אכתי אשכחנא חופה בעל כרחה,
דייעוד - לאו נישואין עושה,
ונמצא שאחר ייעוד,
כונסה האדון לחופה על כרחו דאב.

וי"ל,
אף על פי שהייעוד,
יכול לעשות בעל כרחו דאב,
החופה - צריך לעשות מדעת.

כוחה של החופה נגרע מאחר ואין בה גדר של בעל כורחה

הפירכה שלא מצליחים ללמוד חופה בצד השווה, מכיוון שבחופה יש חיסרון שאינה קונה בעל כורחה. אלא מקשים התוס', והרי בעצם מסירת הבת לחופה מבלי לשואלה, יש כביכול כן גדר של בעל כורחה. ועונים על כך, שמאחר והאב הוא במקום הבת והוא הספיק, הרי עצם זה שניתן היה לעצור את המהלך - הוא מספיק על מנת להיקרא שאינו בעל כורחה. וממילא כוחה של החופה אין בה את החיסרון של בעל כורחה.

מציעים התוס' את הייעוד שיש בו שני שלבים

התוס' מציעים הסתכלות אחרת שיש בחופה גדר של בעל כורחה. כי הייעוד עדיין אינו פועל את הנישואין, ולכן חייבים אנו לשלב השני של החופה, ונמצא כי כאן האדון מבצע את החופה כנגד רצונו של האב, ויש בחופה כן גדר של בעל כורחה.

ועונים התוס', כי כל ההסבר שלך הוא רק שאתה מסתכל שיש כאן שני שלבים נפרדים. ואמנם הייעוד יכול להתבצע בעל כורחו של האב, אבל הגמר של החופה, כבר כן נדרש להתבצע מדעתה. וממילא לא קיימת מציאות לפרוך ולומר, שיש כוח בחופה של בעל כורחה.

ורב הונא כסף באישות מיהא לא אשכחנא בע"כ -

אף על פי שהאב מקדש בתו קטנה בעל כרחה,
מכל מקום **כיון שהוא מדעת האב,**
לא קרי בעל כרחה כדפרישית.

ועוד,
בחופה **נמי אשכחנא כי האי גוונא** (כתובות מז.),
שהאב מוסר את בתו קטנה לחופה.

שיטת רב הונא בחופה, שקונה ולא ניתן לפרוך שכסף הוא בעל כורחה

לרב הונא ניתן ללמוד חופה מהצד השווה של יכולת קניין. הצד השוה שבהן, שקונין בעלמא [כסף ושטר באמה העבריה, וביאה ביבמה], וקונין גם כאן בקידושי אשה. לפיכך, אף אני אביא [אלמד] על חופה, שקונה בעלמא [בנישואין], ולכן היא קונה גם כאן, בקידושי אשה. ולא ניתן לפרוך על רב הונא מצד בעל כורחה כפי שהגמרא מנסה, כי הכסף אינו קונה בעל כרוחה.

מה להצד השוה שבהן שהם קונים כאן, הרי זה משום שכן ישנן, שהם קונים בעלמא, בעל כרחה: הכסף קונה באמה העבריה בעל כרחה, והשטר בגירושין, והביאה ביבמה, ולכן כוחם רב. ומכח זה הם קונים אף בקידושין. אבל חופה, אינה מועילה בעל כרחה של האשה, ולפיכך יש לומר שאף היא לא תקנה בה קנין קידושין!

ומתרצינן את דברי רב הונא: ורב הונא שלמד חופה מהצד השוה יתרץ: קנין כסף, מיהא, על כל פנים, באישות - לא אשכחן [לא מצאנו] בעל כרחה של האשה. [ואין מתחשבים בכך שהאמה נקנית בכסף בעל כרחה. מאחר שאין זה בענין אישות]. ולכן יש להוכיח מקנין כסף, שאין הקידושין תלויים בכך שהם בעל כרחה. שהרי כסף אינו קונה באישות בעל כרחה.

התוס' מעלים קושי נוסף של קידושין על ידי כסף בעל כורחה של האשה ודוחים

התוס' מעלים שאלת אף על גב, שמלכתחילה ידעו התוס' שקושי זה עתיד להיות מתורץ. האב מקדש את בתו גם בהיותה קטנה, ומבלי לשאול את דעתה האם היא מעוניינת בנישואים הללו. אלא שכבר תירצו התוס' לעיל, כי האב ממש עומד במקום הבת, ואם כן יש לנו את דעת האב שהיא מספיקה להחשיב שאין כאן בעל כורחה.

ומה עוד שהפסוק אומר את בתי נתתי, שמשמע שכל הנתינות הן בידו כולל החופה. ועצם זה שהאב ביכולתו לקדש בכמה אופנים מוכיח שכל זה אינו מנגד לגדר של בעל כורחה.

האב עומד במקום הבת, וממילא לא נצרכת דעתה

קבלת האב אינה כשליחות, אלא שהוא עומד במקומה, והיינו שקבלתו זהו המעשה- קידושין שבה, וכל כמה דבעינן דעת למעשה קידושין, כמו כן בעינן לקבלת האב. והן אמנם דחיסרון דעת איכא רק בה, דאצלה לא מהני לחול חלות ודין הקידושין, בעל כורחה. אבל היות, והאב במקומה הוא עומד, לכן אנו צריכים לומר שאף דעתו זהו כדעתה, וזהו דעת חיובי, דבעינן שכך יהא ממש, ולא הוי דעת שלילי דבסתמא, ובלא דעתה לא מהני, אלא דעתה תלויה בדעת האב, ואין דעת האב תלויה בדעתה.

הא נתן הוא ואמרה היא כו' -

מה שלא הזכיר כלל,
נתנה היא ואמר הוא,
משום דלא פסיקא ליה,
דפעמים מקודשת, באדם חשוב כדאמר לקמן (דף ז.).

הברייתא מבארת את אופן קניין הכסף שנדרשת נתינה ואמירה מהבעל

הגמרא מביאה ברייתא המבארת כיצד נעשה הקנין בכסף: תנו רבנן: בכסף כיצד? נתן לה לאשה, כסף או שוה כסף, ואמר לה "הרי את מקודשת לי", או "הרי את מאורסת לי", או "הרי את לי לאינתו [לאשה] "- הרי זו מקודשת. אבל, היא [האשה] שנתנה את הכסף, ואמרה היא לבעל "הריני מקודשת לך", או "הריני מאורסת לך", או "הריני לך לאינתו [לאשה] "- אינה מקודשת.

התוס' דנים על המקרה של נתנה היא ואמר הוא

התוס' נעמדים על חלק שלא נאמר בברייתא, של נתנה היא ואמר הוא. והתוס' מבארים מדוע לא הובא. רגילים אנו לחשוב כי הנתינה חייבת להיות מהבעל. אבל אם היא נותנת למישהו חשוב, שכלל אינו חפץ במתנות, הרי בעצם החידוש הגדול, בהסכמתו לקבל ממנה, בעיניה נחשב הדבר כנתינה. ולכן אף שנתנה היא מאחר ואמר הוא, הרי אנו מחשיבים זאת, כאילו יש כאן גדר של נעשה כנתן הוא ואמרה הוא, שוודאי מקודשת. אלא מאחר ודין זה אינו בכל מצב, לכן הברייתא כלל לא הביאה דין זה.

הגמרא בהמשך מביאה, שיש חילוק באדם חשוב, שעצם קבלת המתנה ממנה - נחשב עבורה כנתינה. הכא [כאן] באדם חשוב, שאינו רגיל לקבל מתנות, עסקינן. שהאשה רוצה להתקדש לו, ויש לה הנאה, מכך שהוא התרצה לקבל ממנה מתנה. ואותה הנאה - שוה לה פרוטה, מפני שהיא היתה מסכימה לתת לאדם פרוטה, כדי שיפציר בו [באדם החשוב] לקבל ממנה מתנה.

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

בתוס' הרא"ש דנים גם על משמעות החסרת דין זה לגבי הדיון בדיוק של הסיפא

"מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא, משום דלא פסיקא ליה, דפעמים מקודשת באדם חשוב כדאמרינן לקמן, ומ"מ לא מצי לשנויי דיוקא דסיפא הכי, כיון דבאדם שאינו חשוב - לא מקדשא, ואי דייקת הכי, משמע דבכל ענין מיקדשא." כלומר, התוס' מדייקים שהיה חייב לא להזכיר חלק זה כלל בברייתא, על מנת שלא יבוא חורבן ממנה.

הא לאו הכי לא אלמא קסבר ידים שאין מוכיחות לא הוויין ידים -

וא"ת,
אמאי לא משני, דלעולם - הוויין ידים,
והתם דקאמר אהא,
אפילו ידים שאין מוכיחות - לא הוויין,
דדילמא אהא בתענית קאמר.

וי"ל,
דטפי משמע אהא לשון נזירות מלשון תענית,

דאהא - משמע מיד,
ופעמים שאכל,
ולא מצי למימר אהא בתענית עד למחר,
אבל גבי נזירות,
מיד יכול להתחיל נזירותו אם ירצה.

דינו של שמואל שאף שאינו אומר לי – הרי היא מקודשת לו

אמר שמואל: בענין קידושין: אם נתן לה כסף ושוה כסף ואמר לה: "הרי את מקודשת", או "הרי את מאורסת", או "הרי את לאינתו [לאשה] ", ולא סיים ואמר "לי" - הרי זו מקודשת לו, ואין חוששין שמא התכוין לקדשה לאחר.

קושיית רב פפא בנדרים על דברי אביי שידיים שאינן מוכיחות – הוי ידיים

הגמרא מקשה על דברי שמואל בחלקו הראשון, שאע"פ שלא אמר לי - הרי היא מקודשת לו. אמר ליה רב פפא לאביי: למימרא האם נאמר שטעמו של שמואל [שאמר ש"הרי את מקודשת" ולא אמר לי, הרי אלו קידושין] היינו משום דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים? שאף על פי שאין הוכחה שהמקדש התכוין לקדש את האשה לעצמו, הרי זה כ"יד". והיא מקודשת לו?

והרי יש סתירה לדבר: דתנן [נזיר ב ב]: האומר "אהא" [אהיה] הרי זה נזיר. והוינן בה במסכת נזיר: מדוע האומר "אהא" הרי זה נזיר? ודילמא, שמא "אהא בתענית" קאמר, ולא התכוין לומר "אהא נזיר"! ואמר שמואל: יש להוסיף תנאי על דברי משנתנו: "והוא שהיה נזיר עובר לפניו", דוקא אם נזיר עבר לפניו, אז מוכח שהתכוין לומר אהיה אף אני כזה. ודייק רב פפא מדברי שמואל: טעמא, הטעם שהרי הוא נזיר, היינו דוקא משום דנזיר עובר לפניו. ומשמע, הא לאו הכי, לא. ומכאן ששמואל סובר שידים שאינם מוכיחות אינן בכלל "ידים". והרי זו סתירה למה שאמר שמואל בענין קידושין: שהאומר "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי", הרי אלו קידושין [אף על פי שאין כאן הוכחה למי התכוין לקדשה]!

התוס' מקשים, עד שהינך בא לשלול שהידיים אינן מוכיחות, תשלול שאין כאן בכלל ידיים

יש להבין את המציאות מדוע מצריכים אנו דווקא נזיר עובר לפניו. בלא נזיר עובר לפניו יכולנו לומר שבכלל הוא רצונו להיות בתענית. ועל כך מבארים שיש הבדל מהותי בין אמירת אהה לגבי נזיר לעומת התענית. דלשון אהא משמע מעכשיו מיד. ולכן עדיפה לשון זאת רק בנזיר, שהוא אכן יכול לקבל על עצמו את הנזירות מיד וללא כל שהיה. ואילו בתענית יש גרעון, שמאחר וכבר אכל, יוכל הוא לקבל את התענית רק למחר, והילכך, רק בניזר חשיב ליה יד לנזירות. ואין לנו לחשוש כלל, שאמירתו הינה לגבי תענית.

הכא במאי עסקינן דאמר לי -

משמע, **דמסיק הכא לשמואל,**
דידים שאין מוכיחות - לא הוויין ידים.

ותימה,
דבריש מסכת נדרים (דף ב.) אמר,
האומר לחבירו מודרני ממך מופרשני ממך,
מרוחקני ממך שאיני אוכל לך,
שאיני טועם לך - אסור,
וקאמרינן עלה בגמרא (שם דף ד:),
אמר שמואל,
בכולן עד שיאמר שאיני אוכל לך,
שאיני טועם לך,
ומסיק מאי טעמא,
דילמא,
מודרני ממך - דלא משתעינא בהדך משמע,
מופרשני ממך,
דלא עבידנא משא ומתן בהדך משמע,
מרוחקני,
דלא קאימנא בד' אמות דילך משמע,
ופריך (שם דף ה:),
לימא דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הוויין ידים,
ומשני,
שמואל - מוקי מתניתין כרבי יהודה,
דאמר ידים שאין מוכיחות - לא הויין ידים,
ומדקאמר, שמואל מוקי למתניתין כרבי יהודה,
מכלל, דאיהו - לא סבירא ליה כוותיה,
אלא סבירא ליה דהויין ידים.

ואין לפרש,
דשמואל מוקי למתניתין כרבי יהודה,
וסבר ליה כוותיה,
מדאמר בתר הכי,
ומאי דוחקיה דשמואל לאוקמא מתניתין כרבי יהודה,
ומאי קשיא,
אמאי דחיק ומוקי מתניתין כרבי יהודה,
משום דסבר ליה כוותיה,
לכך מוקי כרבי יהודה,
אלא ודאי קים ליה דהויין ידים.

ועוד,
דאמר בגיטין (דף פה.),
גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם,
רבי יהודה אומר,
[דף ו עמוד א],
ודן די יהוי ליכי מינאי,
הוא גופו של גט,
ופליגי רבנן עליה,
ושמואל סבר כרבנן.

וי"ל,
דהרי את מקודשת ולא אמר לי,
לא משמע כלל,

דמקודשת לי קאמר,
דאדם עשוי לקדש אשה לחבירו,
וידים שאין מוכיחות כלל כי הני,
ודאי קאמר שמואל לא הויין ידים,
אבל בהאי דנדרים - **הוו מוכיחות טפי,**
וכן ההוא דכותב שופסי גישין - הוו מוכיחות,
דאין אדם מגרש אשת חבירו.

אך בריש מסכת נזיר (דף ב:),
יש ספרים דגרסי,
האומר אהא - הרי זה נזיר,
אמר שמואל,
והוא שהיה נזיר עובר לפניו וקא אמר,
לימא דקסבר שמואל,
ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים,
אין, מש"ה כי נזיר עובר לפניו,
הוי ידים מוכיחות ומהני,
אבל אין נזיר עובר לפניו,
הוי ידים שאין מוכיחות, ולא מהני.

ואית ספרים דגרסי,
לימא קסבר שמואל,
ידים שאין מוכיחות - לא הויין ידים,
ומשני,
עובר לפניו - הויין ידים שאין מוכיחות,
לכל הפחות.
אבל אין עובר לפניו,
אפילו שאין מוכיחות - לא הוי.

כאשר יש גם נתינת כסף וגם אמירה, אלא שלא אמר "לי", לשיטת שמואל היא מקודשת, אלא תלוי באופן האמירה

שמואל מציין שתי הגדרות בקידושין, וכעין זה שתי הגדרות בגירושין. הגמרא מנסה להבין את דברי שמואל, ומתקשה בתחילה בגדר של ידיים שאינן מוכיחות. בקידושין הוא נתן לה כסף, או שוה כסף, וגם אמר לה, הרי את מקודשת או הרי את מאורסת, הרי הדין שהיא אכן מקודשת לו, עם היות ולא אמר את הלשון לי. שאין לנו לתלות או לחשוש כי התגוון לקדשה לאדם אחר. אולם מצד שני כאשר השתמש בלשון הריני אישך או הרי בעלך, או הריני ארוסך, אומר שמואל בסגנון נחרץ שברור שאינה מקודשת לו, ואפילו אין בית מיחוש. ובאופן דומה בגירושין.

אמר ליה רב פפא לאביי: למימרא האם נאמר שטעמו של שמואל [שאמר ש"הרי את מקודשת" ולא אמר לי, הרי אלו קידושין] היינו משום דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים? שאף על פי שאין הוכחה שהמקדש התכוין לקדש את האשה לעצמו, הרי זה כ"יד". והיא מקודשת לו? והרי יש סתירה לדבר: דתנן [נזיר ב ב]: האומר "אהא" [אהיה] הרי זה נזיר. והרי דייקנו בה במסכת נזיר: מדוע האומר "אהא" הרי זה נזיר? ודילמא, שמא "אהא בתענית" קאמר, ולא התכוין לומר "אהא נזיר"! ואמר שמואל: יש להוסיף תנאי על דברי משנתנו: "והוא שהיה נזיר עובר לפניו", דוקא אם נזיר עבר לפניו, אז מוכח שהתכוין לומר אהיה אף אני כזה. ודייק רב פפא מדברי שמואל: טעמא, הטעם שהרי הוא נזיר, היינו דוקא משום דנזיר עובר לפניו. ומשמע, הא לאו הכי, לא. ומכאן ששמואל סובר שידים שאינם מוכיחות אינן בכלל "ידים". והרי זו סתירה למה שאמר שמואל בענין קידושין: שהאומר "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי", הרי אלו קידושין [אף על פי שאין כאן הוכחה למי התכוין לקדשה]!

ואף אם לא נתייחס כלל האם נאמר לי, עיקר החידוש אינו בנוגע לידיים אלא אופן הלשונות, שהרי הפסוק אומר שהוא צריך לקחתה, כי יקח איש אשה, ולא שהוא ייקח את עצמו אליה, ולכן הלשונות הריני אישך היא אינה לשון הראויה לקידושין, שהוא לוקח את עצמו אליה. וגם בגירושין הוא צריך לבצע פעולה ממשית בעצמו ושילחה מביתו, ולא שהוא משלח את עצמו באופן שאומר איני אישך.

כאשר העמדנו את דברי שמואל שכן אמר לי – הרי חייבים לומר שלשיטת שמואל ידיים שמאינו מוכיחות אינן ידיים, וזה בסתירה לדבריו בנדרים

אלא שעיקר השאלה, ועל כך דנים התוס' היא בתשובתו של אביי לרב פפא, הכא במאי עסקינן דאמר לי. ותמה על כך רב פפא, שהרי באומרו לי, היא לשון קידושין גמורה, וכלל איננו נכנסים לגדר של ידיים? ולכן חוזר רב פפא ומקשה, מה בכל זאת בא שמואל להשמיענו, ואז הגענו לכל המסקנה לגבי לשונות הקידושין והגירושין כמו שביארנו. אלא שכאן מסקנת הביניים שמעצם זה שהעמדנו את דברי שמואל באמירת לי, חייבים אנו לומר כי מסקנת שמואל שידיים שאינו מוכיחות - אינן נחשבות ידיים.

ולאחר שהתוס' הוציאו מפורשות מסקנת ביניים זו, הרי הם מקשים על כך שזה בסתירה לתחילת מסכת נדרים. שבתחילה אמרו במשנה את הכלל " האומר לחברו מודרני ממך, מופרשני ממך, מרוחקני ממך, שאני אוכל לך, שאני טועם לך - אסור." ודנה שם הגמרא (ה, א) בלשונות שאמר. מאי טעמא אין "מודרני ממך" גרידא נחשב כיד מוכיח לנדר? - כי יתכן ואמירתו "מודר אני ממך" - לא משתעינא בהדך, שלא אדבר עמך, משמע. ואין זה כלל נדר. וכמו כן יתכן כי אמירתו "מופרשני ממך" - דלא עבידנא, שלא אעשה עמך משא ומתן, משמע. וגם זה אינו נדר. וכן יתכן שאמירתו "מרוחקני ממך" - דלא קאימנא, שלא אעמוד בד' אמות דילך שלך, משמע. ואין בדבריו נדר. וכיון שיש להסתפק במשמעות לשונו, האם היא לשון נדר או לשון שאינה נדר, היא נחשבת ל"יד שאינו מוכיח", ולדעת שמואל - ידים שאינן מוכיחות, אינן ידים! ועונה שם הגמרא כי שמואל מעמיד את המשנה כשיטת רבי יהודה, שרק הוא הסובר שידיים שאין מוכיחות לא הוי ידיים, ומשמע מכאן ששמואל עצמו כן סובר שהם ידיים, ואז זה בסתירה לדברינו כאן.

מדייקים התוס' שחייבים אנו לומר ששמואל חלוק על רבי יהודה

לכאורה בכך שהעמיד שמואל כרבי יהודה, מהיכן ההוכחה שאינו סובר כמותו? אלא ההוכחה אינה באה מכאן, אלא מאחר ובהמשך הקשתה הגמרא מדוע היה לשמואל דוחק להעמיד את משנתנו בנדרים כדעת רבי יהודה. וכל מושג הדוחק מתחיל, מאחר והוא עצמו אינו סובר כמותו, ואעפ"כ

כן העמיד את המשנה בשיטת רבי יהודה. ומכאן דוחים התוס׳ נסיון לתרץ אחרת, וממילא נשארים אנו בקושיא על הסתירה מדברי שמואל כן ובנדרים.

התוס׳ מצרפים את הדיון לגבי לשון הגט בו נחלקו רבי יהודה וחכמים

המחלוקת במשנה בגיטין מובאת גם בתחילת נדרים. ושם מבארים כי שמואל העמיד כרבי יהודה כאן, משלום לשון המשנה בנדרים. וכעת נביא את המחלוקת בגט. דתנן במסכת גיטין [פה א]: גופו של הנוסח של לשון הגט: ״הרי את מותרת לכל אדם״. והיינו, לדעת חכמים, די בנוסח הזה הנכתב בגט, גם אם לא מצויין בגט שהבעל מגרש אותה בגט הזה ממנו. כי על אף שלשון כזאת של גט אינה מוכיחה, כשלעצמה, שהבעל מגרש אותה ממנו בגט זה, שהרי לא נאמר בגט אלא ״הרי את מותרת לכל אדם״, ולא נאמר בו במפורש כי הוא זה שמגרש אותה ממנו בגט הזה, והלשון הזאת היא בגדר ״יד שאינו מוכיח״, בכל זאת לדעת חכמים, די בלשון שכזאת לגרש בה, היות והגט היוצא מתחת ידה, הוא עצמו הראיה שהגט הזה ניתן לה ממנה לצורך גירושיה ממנו [כי אין אדם נותן כתב שכזה לאשתו לולי שהוא מגרשה בו].

רבי יהודה אומר: צריך שיהא כתוב בנוסח הגט לשון שתוכיח כי הבעל הוא זה שמגרשה בגט הזה, ואי אפשר להסתפק בהוכחה שהגט יוצא מתחת ידה. ולכן, צריך גם להוסיף בנוסח הגט את הלשון הזאת: ״ודין [וזהו] דיהוי ליכי מינאי, שיהיה לך ממני - ספר תירוכין, ספר גירושין, ואיגרת שבוקין, איגרת עזיבה [ממני].

והמחלוקת של רבי יהודה וחכמים בנוסח הגט אם ידים שאינן מוכיחות הויין ידים או לא הויין ידים, היא מחלוקת עקרונית, ולכן, גם בידים שאינן מוכיחות בנדר הם יחלקו, אם הויין ידים או לא. והעמיד שמואל את משנתנו כרבי יהודה. אבל התוס׳ מחלקים כי רק בנדרים הוא העמיד כרבי יהודה, ואילו הוא עצמו סובר בגיטין כרבנן, ומכאן שידיים שאינן מוכיחות הם לשיטתו כן ידיים.

התוס׳ יוצרים מושג חדש, ידיים שאין מוכיחות כלל, ועל ידי מידרג זה מבארים את החילוק בשלוש סוגיות

התוס׳ כדרכם יוצרים מושג מחודש. לא כמו שעד עכשיו למדנו שיש רק שני גדרים בבחינת שחור ולבן, ידיים המוכיחות וידיים שאינן מוכיחות. אלא יש גדר שלישי. ידיים שאינו מוכיחות כלל, ידיים, וידיים המוכיחות. ולאחר הבאת יסוד זה הם מראים כיצד הם משתמשים עימו בסוגיות. והרעיון האם אמירה זו בהכרח אומרת שכוונתו לקדשה לעצמו. או שאין כאן כלל הבנה. ״דהרי את מקודשת ולא אמר לי - לא משמע כלל דמקודשת לי קאמר, דאדם עשוי לקדש אשה לחבירו, וידים שאין מוכיחות כלל כי הני - ודאי קאמר שמואל, לא הויין ידים.״

כלומר, אנחנו מחלישים את הסוגיה בקידושין כאן, שללא אמירת המילה לי, אפילו אין כאן גדר של יד שיש בה כוח, אלא היא מושג חדש, יד שאינה מוכיחה. ויש לנו בקלות את האפשרות לסבור שלא בחר לקדשה דווקא לעצמו.

וכאן מגיעה ההשוואה, שהידיים בנדרים מוכיחות הרבה יותר, ומכאן החילוק. וגם בכתיבת טופס הגט. נכון שלא סתם צועק רבי יהודה על טופס הנכתב בסגנון זה. שהרי גף הגט צריך לדבר מעצמו. אבל מאחר ואין אדם מגרש את אשת חבירו, הרי אפילו בנוסח כה גרוע, כל האירוע, שהוא בבחינת יד, בקלות יש לנו לפרשו כרבנן שיש כאן ידיים, ואף שאינו מוכיחות - פה הם יועילו.

ואכן אם אין נזיר עובר לפניו - אנו נכנסים לפי חלק מהנוסחאות לציור השלישי שנחשב שאין מוכיחות כלל. ובלשון התוס׳ ״עובר לפניו - הויין ידים שאין מוכיחות, לכל הפחות, אבל אין עובר לפניו - אפילו שאין מוכיחות לא הוי.״ כלומר בנוסח זה הדיון הוא שאם אינו עובר לפניו אפילו אינו נכנס לגדר של הספק, אלא שהוא וודאי שאינו מוכיח בצורה חדש משמעית.

עצורתי מהו -

פירש בקונטרס,
לשון עצרת שתהא נאספת עמי בבית,
ורבותי מפרשים,
לשון **כי אשה עצורה לנו.**

ולא נהירא,
דההוא עצורה ממנו קאמר,
דהא אחימלך אמר לו לדוד,
אם נשמרו הנערים אך מאשה,
ודוד אהדר ליה,
אשה עצורה לנו והננו טהורים עכ״ל.

ור״י,
מיישב לישנא דקרא כפירוש רבותיו,
דה״פ,
כי אשה שהיתה אצלנו,
מתמול שלשום היה זה,
אבל עכשיו אנחנו טהורים.
וניחא,
דכל אלו הלשונות **השתא לישנא דקרא.**

הגמרא הסתפקה במספר לשונות קידושין

כל הלשונות שהסתפקו בישיבה, הינם לשונות המזכירות את הפסוק. ולדוגמא הלשון הראשון, מיוחדת לי, מבוסס על ודבק באשתו והיו לבשר אחד. אחד הלשונות הוא עצורתי. ורש״י ביארו מלשון ״עצרת״ [דהיינו אסיפה], כלומר שתהיי אסופה עמי בבית. אלא שרש״י מביא את לשון רבותיו והוא עצמו מקשה על לשון זה, ורבותי אמרו לשון כי אשה עצורה לנו, ולא נהירא, דההיא עצורה ממנו קאמר, לשון מניעה, דהא אחימלך אמר לדוד אם נשמרו הנערים אך מאשה, ודוד אהדר ליה אשה עצורה לנו והננו טהורים.

התוס׳ לאחר שמביאים את דברי רש״י מעמידים כי גם הפסוק תומך בהם

ויש לקיים פירוש רבותיו. והכי קאמר, כי אשה שהיתה אצלנו (ואכן עצורה היא לשון קירבה ולא ריחוק) מתמול שלשום היה זה, ועכשיו אנחנו טהורים, והשתא ניחא, דכל אלו הלשונות לישנא דקרא נינהו. כי מאחר ולרש״י היה קושי מהפסוק ששמע מרבותיו ביאר זאת באופן אחר, אבל לאחר

תירוץ התוס', ניתן גם על שאלה של עצורתי לראות כי יש בו לשון של פסוק, ולכן הסתפקו בו בני הישיבה.

משום שנא' והיא שפחה נחרפת לאיש -

וסבר **דקרא מיירי,**
בחציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לע"ע,
וכמ"ד בהשולח (גיטין דף מג.),
דקידושין תופסין בה.

הגמרא חקרה לגבי הלשון חרופתי, האם הוא לשון קידושין?

לאחר הברייתא הדנה על ריבוי לשונות האם לשון לשון זה הוא לשון קידושין, שאלה הגמרא באופן ייחודי על לשון חרופתי. והביאה הגמרא על כך ברייתא. דתניא: האומר "חרופתי", הרי זו מקודשת. שכן ביהודה קורין לארוסה "חרופה". אלא שתמהה הגמרא וכי בגלל יהודה זו התשובה לכולם? ואז הביאה הגמרא הוכחה שונה. מקודשת, לפי שנאמר [ויקרא יט] "והיא שפחה נחרפת לאיש".

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

ונחלקו תנאים מה היא שפחה חרופה ["נחרפת לאיש"]: לדעת רבי עקיבא, מדבר הכתוב בשפחה שחציה שפחה כנענית וחציה בת חורין שהתקדשה לעבד עברי המותר בשפחה כנענית [כגון שפחה השייכת לשני אדונים, ואחד מהם שיחררה, ונמצא שחציה שפחה וחציה בת חורין]. והוא הסובר כי קידושין תופסים בה.

מחלוקת ראשונים מה למדים אנו מהפסוק

התוס' למדו כי החידוש הוא לסובר כרבי עקיבא, שמשמע שקידושין כן תופסים בה אולם הרשב"א והר"ן כתבו, שאפילו לדברי האומר שאין קידושין תופסים בה, יש לבאר ש"חרופה" היא לשון המועילה בקידושין, מפני שכוונת הכתוב שהשפחה מיוחדת לאישות לעבד עברי, ומאחר שמצאנו ש"חרופה" היינו לשון יחוד לאישות בחציה בת חורין, וקידושין שייכים בבת חורין, לפיכך המקדש בלשון זו, הרי אלו קידושין.

שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה -

ודוקא ביהודה, **אבל בעלמא - לא,**
דקסבר דבשפחה כנענית הכתוב מדבר,
שאין קידושין תופסין בה.

הגמרא לא הבינה מה מטרת ההוכחה הנוספת מהמנהג ביהודה

לאחר שהביאה הגמרא פסוק מפורש, וכך אמר התנא: האומר "חרופתי" - מקודשת, לפי שנאמר "והיא שפחה נחרפת לאיש". אינו מובן כלל מה טעם ממנהג שכך רגילים לקוראה רק במקום מסויים. ומתוך קושי זה סוללת הגמרא כעת הבנה מחודשת.

אלא, בהכרח, שהברייתא סוברת כדעת רבי ישמעאל, ששפחה חרופה היא שפחה כנענית, שאין תופסין בה קידושין כלל, ומכאן ש"נחרפת" אינה ארוסה, אלא היא "מיוחדת" לעבד עברי, ואין כל ראיה מהפסוק שאף הארוסה נקראת "חרופה". ולאור זאת, כך יש לתרץ את דברי הברייתא: הכי קאמר, כך אמר התנא: האומר "חרופה" - ביהודה, הרי זו מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה "חרופה". אבל בשאר המקומות, אם יאמר לאשה "הרי את חרופתי", היא אינה מקודשת, מפני שאין רגילים לקרוא שם את הארוסה בשם "חרופה".

מבארים התוס', כי מאחר והעמדנו כשיטת רבי ישמעאל הרי הכוח המנהג שייך רק ליהודה

לשון תורה לחוד ולשון יהודה לחוד. 'חרופה' בלשון התורה ובלשון המקובלת בכל קהילות ישראל - אין בה משמעות של קידשין, אבל ביהודה קיבלה המלה משמעות של קידושין. שהרי כאן הדיון עבר לפי הסברא של רבי ישמעאל, שמדובר בשפחה כנענית שאין קידושין תופסים בה.

לא יהא לו עסק עמהן -

פירש בקונטרס,
לא יהא דיין בדבר, שמא יתיר איסור ערוה,
וזהו עיוות שאינו יכול לתקן.

והר"ר עזריאל פירש,
שלא ידבר עם הנשים על עסקי קידושין לקדשם,
שפעמים, **שתהא מקודשת באמירתם או בנתינתם, ולא יבין.**

וקשה,
תינח בקידושין,
בגירושין - **מה בכך אם יסבור שאינה [מגורשת]?**

ושמא, **איכא למיחש לכהן.**

מיהו,
לישנא דעמהן - **לא משמע הכי,**
דאין אדם יכול ליתן גט אלא לאשתו.

ועוד,
דלקמן בפרקין (דף יג.),
משמע, שיש חשש איסור אשת איש,
דאמר וקשין לעולם מדור המבול.

ומיהו,
יש לומר,
דאיכא למיחש,
אם פשטה ידה וקבלה קידושין מאחר.

הגמרא מביאה כלל על ההרחקות שצריכות להיעשות בדיני גיטין וקידושין, בהיותם כה חמורים

הכלל הוא "דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין - לא יהא לו עסק עמהם." התוס' מצטטים תחילה את פירוש רש"י. המציין מהי כאן הדרישה ממנו, ומה הטעם לכך. "להיות דיין בדבר, שמא יתיר איסור ערוה, וזהו

עיוות שאינו יכול לתקן.״ בתוס׳ הרא״ש מרחיבים את הדבר ומביאים מהי הקושיה שגררה הבאת ביאור שונה. ״פירש״י לדון ולהורות. ותימה, אפילו בשאר דינין ואיסור והיתר, נמי אם אינו בקי - לא יורה ולא ידון.״

ומתוך כך ביארו מהלך חדש, שהוא עלול לטעות ולא להבין מה התרחש באמירתו

״וה״ר עזריאל פירש, שלא ידבר עם הנשים על עסקי קידושין לקדשם, דלפעמים שתהא מקודשת באמירתו או [מגורשת] ולא יבין, וקשה לפירושו, תינח בקידושין, אבל בגיטין מה בכך אם יסבור שאינה מגורשת והרי היא מגורשת? ואף על גב דבכהן - איכא למיחש, לקמן בפרקין משמע, דמשום חשש איסור אשת איש, הוא דאיכא למיחש, דאמרינן, וקשין לעולם יותר מדור המבול, ואין לומר שמא יסבור שהיא מגורשת ואינה מגורשת, דכיון שהיא בחזקת אשת איש - לא יתירוה לינשא עד שידעו שהיא מגורשת בודאי, וי״ל דאיכא למיחש אם פשטה ידה וקבלה קידושין מאחר.״

כלומר, כל הבעיות מתרחשות כשהדבר נעשה, וצריך להכריע האם המעשה הואיל. ולכן החמירו בכלל שלא אנחנו יכולים לעקוב או לברר, אלא עלינו להתמודד עם מציאות שכבר התרחשה, ונדרש מאיתנו להבין מה כעת הדין.

אפי׳ לא שמיע ליה -

פירוש,
אדם שנתמנה אגיטין וקידושין,
צריכין אנו להודיעו הא דרב יהודה אמר שמואל,
שלא יכשל בה דשכיחא,
או דילמא **ליכא למיחש להכי,**
דלא שכיחא כולי האי,
וכן משמע מתוך פירוש הקונטרס.

הגמרא דנה על מקרה גבולי בו נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי

עתה באה הגמרא לדון בגוף המשנה במסכת מעשר שני שם: דתנן: היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה את גיטה וקידושיה, ולא פירש לשם מה הוא נותנם: רבי יוסי אומר: דיו - די לו בכך שדיבר עמה בעסקי גיטה או קידושיה, והרי זה כאילו פירש עתה שמקדשה או מגרשה. רבי יהודה אומר: צריך לפרש.

אמר רב יהודה אמר שמואל: מה שאמר רבי יוסי שדי בכך שדיבר עמה בעסקי גיטה או קידושיה, יש תנאי בדבר: והוא, שיהיו עסוקין באותו ענין של עסקי הקידושין עד שעת נתינת המעות. וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: והוא שיהיו עסוקין באותו ענין.

מי הדיין הרשאי לדון בעסקי גיטין וקידושין

הגמרא ממשיכה בנושא. אמר שאל ליה רב יימר שאלה לרב אשי: ואלא, הא דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל שאינו יודע בטיב הלכות גיטין וקידושין - לא יהא לו עסק עמהן להיות דיין בדבר, כדי שלא יבוא להתיר איסור ערוה, ויגרום לעבירה שאינה ניתנת לתיקון. יש לי לשאול:

האם אפילו אם לא שמעי ליה למסדר הקידושין או הגיטין את הא דאמר רב הונא אמר שמואל שהלכה כרבי יוסי, גם לגביו אמר שמואל שלא יהיה לו עסק עמהן, מפני ששכיח שאדם יתן גט או קידושין לאשה ולא יפרש לשם מה הוא נותנם. או שמא אין זה שכיח. ולכן אף אם לא שמע מסדר הקידושין או הגיטין את דברי שמואל, יכול הוא להיות דיין בגיטין וקידושין. אמר ליה רב אשי: אין הכי נמי! אכן גם לגבי ענין זה אמר שמואל: מי שלא שמע הלכה זו, לא יהיה דיין בגיטין ובקידושין.

יש לדון האם יש חובה ללמד את את הדיין דין זה

רש״י מפרש שרב יימר התייחס לדברי רב הונא אמר שמואל שהלכה כרבי יוסי. אך תוספות כתבו שרב יימר התייחס לדברי רב יהודה אמר שמואל, והיינו במה שאמר שצריך שבשעת הנתינה יהיו עסוקין באותו ענין.

וכתב מהרש״א שהוקשה לתוספות על פירוש רש״י: הרי, דיין שאינו יודע אם ההלכה נפסקה כרבי יהודה או כרבי יוסי, ודאי לעולם יחמיר מספק, ואם כן, לא תהיה תקלה בכך שלא נודיעו את דברי שמואל שהלכה כרבי יוסי. [ולכאורה יש ליישב את דברי רש״י, שיש לחשוש שמא דיין שאינו יודע את דברי שמואל, יכריע מסברתו שהלכה כרבי יהודה].

השאלה שמוצגת על ידי התוס׳, האם דין זה הוא דין שמתרחש רבות, או שהוא דין צדדי, שלא יקרה דבר אם לא יידע אותו.

[דף ו עמוד ב]

אשה דלא קני ליה גופה לכ״ש -

אף על גב דגבי הרי את בת חורין,
לא מהני מק״ו,
היינו משום דלא שייך חירות באשה,
ולא עביד ק״ו,
אלא מלשונות דשייכי הכא והכא.

האופן בו אנו למדים קל וחומר מלשון שחרור באשה ביחס לעבד

לומדת הגמרא - אם אמר לה לאשתו ״הרי את לעצמך״, בכגון זה יש להסתפק - מהו הדין? מי אמרינן: למלאכה קאמר לה - האם אנו מפרשים שהתכוון שמלאכתה [מעשה ידיה] בלבד תהיה שייכת לעצמה. או דילמא [שמא] לגמרי קאמר לה - שתהיה שייכת לעצמה לגמרי, אפילו לענין להנשא לאחר, והוא לשון גירושין.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תא שמע, בוא ושמע ראיה ממשנה במסכת גיטין, ש״הרי את לעצמך״ - הוא לשון גירושין גמורין: דתנן [גיטין פה ב]: עבד כנעני גופו קנוי לבעלים. והיינו, שמלבד זה שמעשה ידיו שייכים לאדונו, גם גופו שייך לו, והרי הוא כשורו וחמורו. וכתוצאה מכך שגופו שייך לבעליו, הרי הוא אסור להנשא עם בת חורין.

ושנינו: גופו [עיקרו] של גט שחרור, כך כתוב בו: הרי אתה בן חורין, או הרי אתה לעצמך. השתא - ועכשיו יש להוכיח מכאן, ש״הרי את לעצמך״ הוא לשון גירושין גמורים גם באשה: שהרי, ומה עבד כנעני, דקני ליה גופיה, בכל זאת כי כאשר אמר ליה ״הרי אתה לעצמך״ - לגמרי קאמר ליה שגופו משוחרר, והרי הוא מותר בבת חורין, ולא לענין מעשה ידיו

בלבד אמר לו - לגבי אשה, דלא קני ליה גופה, וכי לא כל שכן שאין הכוונה בלשון זו למעשה ידיה בלבד, אלא אף לענין נישואין?! ומכאן מוכח, ש"הרי אתה לעצמך" הוא לשון גירושין גמורין.

מבארים התוס' מתי כן ניתן ללמוד קל וחומר, ומתי לא

התוס' פותחים בקושי קטן שמלכתחילה יש לו תירוץ, (מה שנקרא שאלת אף על גב והתשובה בצידה כאן, היא היינו משום). שהרי מה שאנו אומרים שניתן ללמוד קל וחומר, אבל כאשר אומר לאשה הרי את בת חורין, לא ניתן ללמוד קל וחומר לגביה.

ומבארים התוס', כי כל מנת שיש קל וחומר, הוא רק במה שיש בכלל גדר של השוואה שקיים בשני הצדדים, אלא שבאחד הוא הקל ובאחד הוא החמור, והקל מעביר את התכונה לחמור. וכאן עונים התוס', כי מאחר ולשון של בת חורין אינו שייך באשה, אלא רק בעבד, לכן לא ניתן להעביר תכונה שיש בעבד לאשה. אף שיש קל וחומר, כי כאן לא ניתן להפעיל את הקל וחומר.

אמירת וניתוח הדברים בסגנון אחר - נפרק את ה"מתיקות" של הדיוק הזה בתוספות

שלב ראשון - הקל וחומר ה"מנצח" (הרי את לעצמך): מבחינה לוגית, הקל וחומר שתיארת הוא ברזל: אם בעבד, שגופו קנוי ממש, המילים "הרי אתה לעצמך" מפקיעות את הבעלות על הגוף - באשה, שגופה אינו קנוי, בוודאי שהן מפקיעות את הזיקה לאיש. כאן המילים "לעצמך" הן ניטרליות; הן מתארות מצב של בעלות עצמית ששייך גם בעבד וגם באשה. לכן ה"העברה" של התכונה מהעבד לאשה עובדת חלק.

שלב שני - שלא ניתן לבצע והוא הגבול של התוספות (הרי את בת חורין): כאן תוספות עוצרים אותנו. לכאורה, הקל וחומר הלוגי אמור לעבוד גם כאן: אם "בת חורין" משחרר עבד (שקנוי לגמרי), בטח שזה ישחרר אשה! אבל תוספות מלמדים אותנו כלל עמוק: קל וחומר לא יכול להמציא משמעות למילה שאינה קיימת בהקשר שלה.

שלב שלישי - ירידה לטעם, ללשון יש משמעות מדוייקת, ויש פעמים במקומות מסויימים הינה חסרת תוכן. ההגדרה המבריקה - "לשון שאינו שייך": אשה היא כבר "בת חורין" מצד עצמה (היא אינה שפחה). לכן, להגיד לאשה "הרי את בת חורין" זה משפט חסר פשר לשוני. תוספות מחדשים שקל וחומר הוא כלי שמעביר כוח הלכתי, הוא לא כלי שמתרגם שפה, אם המילה לא "יושבת" על האובייקט באופן טבעי, ההיגיון הכי חזק בעולם לא יעזור.

ה"פשט העמוק" - התוספות כאן מפרקים את הדיבור לתוכן (הלוגיקה) וצורה (המילה). הם מלמדים אותנו שאי אפשר להשתמש בכוח של הקל וחומר כדי "לאנוס" לשון שלא שייכת באדם. הריבונות של השפה קודמת להיגיון של הקל וחומר. ב"הרי אתה לעצמך" - המילים מתאימות לשניהם, ולכן הלוגיקה רצה. ב"בת חורין" - המילים זרות לאשה, והלוגיקה נתקעת בקיר של השפה, שבעצם הוא זורק מילים חסרות משמעות. אי אפשר לקחת "לשון עבדים" ולהלביש אותה על "בת חורין", כי השפה דוחה את ההשתלה הזו.

כשתברח ממנו -

כלומר, מן העובד כוכבים.
אבל אינו רוצה לומר,
כשתברח ממני,
מעכשיו אין לי עסק בך,
דא"כ יהיה מיד בן חורין ויתחייב במצות,
ולא יוכל לקיימו בבית העובד כוכבים,
נמצא שרע לו, מה שכותב עליו אונו.

הכלל של כתיבת האונו שטר שחרור עבור העבד

לומדת הגמרא - שנינו בברייתא: המוכר עבדו לעובד כוכבים, וברח העבד מהעובד כוכבים, או שהמוכר פדה אותו כדין - קנסו חכמים את המוכר, שיצא העבד לחרות. והאדון הראשון לא יכול לשעבד אותו אליו עוד. ואף על פי שהעבד יצא לחירות, צריך הוא לקבל גט שחרור מרבו הראשון [הישראל שמכרו], כדי שיהיה מותר בבת חורין.

ואמר רבן שמעון בן גמליאל: זה שאמרנו שצריך גט שחרור מרבו הראשון - במה דברים אמורים, שלא כתב עליו אדונו "אונו" [שטר שחרור, בנוסח שיבואר בגמרא מיד]. אבל אם לאחר שמכרו, כתב עליו אדונו הראשון "אונו" [שטר] - זהו שחרורו. ומבארת הגמרא: היכי דמי "אונו", מהו אותו "אונו" שאמר רבן שמעון בן גמליאל? אמר רב ששת: דכתב ליה האדון הראשון בשטר: כשתברח ממנו, מן הנכרי - אין לי עסק בך! ומוכח מכאן ש"אין לי עסק בך" הוא לשון שחרור גמור, והעבד מותר בבת חורין.

התוס' מבררים כי הכוונה בלשון תברח ממנו הוא דווקא מהעובד כוכבים

התוס' מבארים, כי הגירסא הנכונה היא באונו שתברח ממנו. ובאים לשלול גירסא אחרת שתברח ממני. והטעם לכך, שאם היה כתוב כשתברח ממני, הרי כבר יוצא לחלוטין מגדר עבדות, והיאך הוא בא למוכרו כעבד לגוי? ומסיימים התוס' שלא יעלה על הדעת כי האדון יכתוב דבר נגד עצמו, ולכן מתוכו מוכיח השטר אונו, שזה בכוונה רק לגבי העובד כוכבים.

התוס' באים לדייק הבנה מסויימת ולשלול הבנה שגויה

[מילות המפתח לשלושת השלבים הינם "כלומר .. אבל .. דאם כן". בתחילה בכלומר, מציגים התוס' את סברתם. במילה אבל הם באים לשלול את הסברא השגויה, ובמילים דאם כן, מביאים הם הוכחה על דרך השלילה מדוע הפירוש השני אינו נכון. ושוב כאשר שמים לב למילות המפתח של התוס', קל יותר לחלק ולהבין את הנאמר. ולפחות המחצית הראשונה של "כלומר .. אבל" מופיעה עשרות פעמים בתוס', מאחר וזה כלל יסודי.]

דארווח לה זימנא -

פירש בקונטרס,
שהיתה חייבת לו,
ונתן לה זמן,

ואמר לה התקדשי לי בהנאה זו,
שאת היית נותנת לאדם פרוטה שיפייסני על כך,
ואם פירש לה כך - מקודשת,
והערמת רבית הוא דהויא, **ולא רבית גמור,**
דלא קץ לה, ולא מידי שקיל מינה,
וכ"ש אם מחל לה כל המלוה,
ואמר לה,
התקדשי לי בהנאת מחילה זו - מקודשת,
אבל כי מקדשה **בעיקר המעות,**
לאו מידי יהיב לה,
שכבר הם שלה וברשותה.

ומה שפירש,
דרבית קצוצה - לא הוי,
כיון שאין האשה נותנת לאיש כלום,
לא נהירא,
כיון שהוא נותן לה זה פרוטה בקידושין,
ולא נתן לה כלום,
הוי כאילו נתנה לו פרוטה ממש,
והוי רבית גמור,
וכי ההיא (ב"מ דף סב:),
דמנה - אין לי,
חשין במנה - יש לי,
שייך לקרות הערמת רבית,
שמערים דלא הוי אגר נטר ליה.

לכן פר"ת,
דאיירי הכא,
שהיתה חייבת מעות לאדם אחר,
והגיע זמנו לפרוע,
ובא זה ונותן למלוה פרוטה, לארווחי לה זימנא,
וקידשה באותה הנאה.

ואם תאמר,
אמאי אסור לעשות כן מפני הערמת רבית?
והא אמר בפרק איזהו נשך (שם דף סט:),
שרי ליה לאיניש למימר לחבריה,
שקול ד' זוזי ואוזפי לפלוני זוזי,
דלא אסרה תורה,
אלא רבית הבאה מלוה למלוה.

וי"ל,
היינו שאין הלוה נותן כלום לנותן,
אבל אם היה נותן,
היה נראה כשלוחו ואסור,
דכי נמי אמרינן התם באיזהו נשך (שם),
שרי ליה לאיניש למימר לחבריה,
שקול ד' זוזי ואמור לפלוני דלוזפן זוזי,
היינו כשאין המקבל נותן כלום למלוה,
כי אם היה נותן, היה נראה כשלוחו, ואסור.

וא"ת,
אמאי מוקי לה בארווח לה בתחילת הלוואה,
היה יכול להעמיד דבהנאת מלוה מקודשת,
כגון שהמקדש נותן למלוה פרוטה,
להלוות לה מעות,
ובאותה פרוטה נתקדשה לו.

וי"ל,
בהנאת מלוה,
משמע מלוה **שהיתה עליו כבר.**

הקידושין צריכים להיות כנגד מעות הניתנות כעת

הלוואה משמעותה שהמלווה נותן כסף ללווה, על מנת שהוא ישתמש בו. שהרי אם יאלץ להשיב לו את אותם המעות שכבר לקח - וכי הוא מחסן השומר את מטבעותיו? אלא מילווה להוצאה ניתנה. ולכן לא יוכל לקדשה בכסף שהלווה לה, היות והכסף כבר שייך לה, וכעת לא נתן לה דבר. אבל בהנאת מילווה היא מקודשת. ומבארת הגמרא את הבעיה ביצירת ריבית, שאם הוא אומר לה שבמקום הארבע זוזים שנתן לה תמורת הדחייה תצטרך לשלם לו חמישה זוזים - הרי זה רבית מעולה, מאחר וקצב לה כמה. ומתוך כך מבארת הגמרא שמדובר באופן אחר שהרוויח לה זמן.

התוס' מביאים תחילה את פירושו של רש"י להרווחת הזמן

מדובר באופן שהמלוה מרחיב לה את זמן ההלואה. כגון, שהלוה לה על מנת שתפרע לו כעבור שנה את אותו הסכום שלותה ממנו, ועתה, בשעת הקידושין, הוא מרחיב את זמן הפרעון, שתוכל לפרוע את החוב כעבור שנתיים, ואומר לה: התקדשי לי בהנאה זו, שהיית מסכימה לשלם פרוטה לאדם אחר, כדי שיפייסיני להרחיב את זמן ההלואה. או שהיית משלמת את אותה פרוטה לי עצמי, כדי שאתפייס להרחיב לך את זמן הפרעון.

ומאחר שאין המלוה מקדש את האשה בעצם המעות [שאינן קיימות עתה], אלא בהנאה הבאה לאשה מחמת הרחבת הזמן, לפיכך הרי היא מקודשת, כי הנאה זו קיימת עתה, והיא שוה פרוטה. ואין זו ריבית גמורה, מפני שהאשה לא נתנה לאיש שום ממון תמורת הרחבת הזמן, אלא רק התקדשה לו במקום לתת לו פרוטה, לרצותו שיתפייס, להרחיב לה את זמן הפרעון. והקידושין אליו אינם "ממון", ודבר זה אינו נחשב ריבית מן התורה, אלא איסורו הוא מדרבנן, מצד "הערמת ריבית". [וכל שכן אם המלוה מחל לאשה את כל החוב ומקדשה בהנאה, הרי היא מקודשת. ורק כשמקדש במעות המלוה עצמן - אז היא אינה מקודשת, מפני שמעות הקידושין - אינן קיימות עתה. רש"י].

התוס' מקשים על פירוש רש"י, שאין כאן ריבית, ומתוך כך הולכים על מהלך חדש

מאחר והקידושין צריכים לחול כנגד נתינה חדשה, הרי אפילו שלא ניתנה כאן פרוטה ממשית, הרי יש כאן שווה

ערך, שכאילו נתנה לו פרוטה על מנת שהמלווה יסכים להאריך את ההלוואה, ופה היא נותנת את עצמה, ואת עצמה היא יכולה לתת רק כנגד פרוטה.

ונביא את הקושי והמהלך שמציע רבינו תם בלשון תוס' הרא"ש

"וקשה לר"ת, דאין שייך לקרות זה הערמת רבית, דהיינו רבית גמורה, שאם היתה נותנת לו אותה פרוטה שהיא מתקדשת בה הוי כעין אגר נטר, ולא איקרי הערמת רבית, אלא בההיא דמנה אין לי חטים במנה יש לי, דלא הוי אגר נטר, אלא היתר גמור, אלא שמערים להרבות מעותיו, ומפרש ר"ת כגון שהיתה חייבת מעות לאדם אחר, והגיע זמן הפרעון, ונתן זה פרוטה למלוה, והרויח לה זמן, וקדשה באותה פרוטה."

מבארים התוס' מדוע זה נקרא רק הערמת ריבית ולא ריבית ממשית

ושוב נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש, "וא"ת מה הערמת רבית יש כאן? הא אמר רבא בפרק איזהו נשך דשרי ליה לאיניש למימר לחבריה, הילך ארבע זוזי ואוזפיה לפלניא מאה זוזי, דלא אסרה תורה אלא רבית הבאה מלוה למלוה." אלא שכאן מאחר והיתה נתינה של פרוטה ממשית היה לנו לתלות כאילו האו נתן כשליח. "וי"ל דהני מילי, כשאין הלוה נותן לו כלום לנותן, אבל אם היה נותן לו - היה נראה כשלוחו ואסור, הכא נמי, כיון שהאשה מתקדשת בכך - נראה כשלוחה, ואסור."

התוס' מוכיחים, כי הנתינה היא אינה על פעולה חדשה, אלא על הארכת ההלוואה שכבר היתה בתחילה

"וא"ת אמאי מוקי לה דארווח לה זמנא - הא בתחלת הלואה - נמי היה יכול לפרש, דבהנאת מלוה מקודשת, כגון שהמקדש נתן למלוה פרוטה להלוות לה מעות, ובאותה פרוטה - מתקדשת לו, וי"ל דבהנאת מלוה - משמע מלוה שהיתה עליה כבר."

יש לנתח מדוע רבינו תם לא קיבל את רש"י שיש כאן פרוטה ב"כוח", אלא רצה פרוטה ב"פועל"

המהלך חייב להיות חדש וקשור למלווה בו-זמנית - מסביר מדוע ר"ת לא מסתפק ב"ויתור" של רש"י:

הצורך ב"חדש" (מעשה קידושין): קידושין הם מעשה קניין ("האישה נקנית"). בקניין צריך "מעשה". רבנו תם סובר שוויתור על חוב (הנאת דחיית זמן) הוא אמנם רווח כלכלי לאישה, אבל הוא חסר את האקטיביות של "נתינה". כדי ליצור קידושין "כעת", הוא זקוק למטבע פיזי שיוצא מיד המקדש ברגע זה.

הקשר ל"מלווה שכבר הייתה": מצד שני, הגמרא קוראת לזה "הנאת מלווה". אם הוא סתם היה נותן לה פרוטה, אלו קידושי כסף רגילים. הקשר למלווה נוצר כי הפרוטה לא הולכת אליה, אלא הולכת לפרוע את "המחיר" של המלווה שלה.

למה רבנו תם "בורח" מההסבר של רש"י אל צד ג'?

בדיוק בגלל הפרדוקס שציינו: אם המלווה עצמו דוחה לה את הזמן, אז הכסף שהיא מרוויחה (הפרוטה שהיא לא צריכה לשלם למתווך) מגיע מתוך המלווה עצמה, ר"ת חושש שזה נראה כמו "שאריות" של ההלוואה הישנה. כשהוא נותן פרוטה לאדם אחר עבורה, הוא יוצר נתינה חדשה לגמרי ב"עולם", אבל התוכן שלה הוא הטבה במלווה. כך הוא מרוויח את שני העולמות: גם "מעשה נתינה" בפועל (כסף שיצא מהכיס כעת) וגם זיקה למלווה הקיימת. במילים אחרות: ר"ת הופך את "הנאת המלווה" משינוי פסיבי במאזן (רש"י), לפעולה ממונית אקטיבית (קניית שירות עבור הלווה).

לא החזירו לא יצא -

וא"ת,
אמאי לא יצא?
הא לא הוה תנאי כפול.

וי"ל,
דאיכא תנאי דלא בעי כפול,
כגון הכא,
שהיה דעתו שיברך חבירו על אתרוג שלו.
וגדולה מזאת אמרו (לקמן דף מט: ושם),
בההוא גברא דזבין נכסיה,
אדעתא למיסק לארעא דישראל,
ולא פירש ולא מידי,
לסוף - לא סליק, בעי למיהדר,
ואמר רבא, הוי דברים שבלב ואינם דברים,
א"כ משמע דוקא משום דלא פירש,
אבל אם פירש - הוי תנאי,
אף על גב דלא כפליה,
והכי נמי איתא במי שמת (ב"ב דף קמז.),
גבי שכיב מרע שאמר,
כמדומה אני שאשתי מעוברת,
אבל עכשיו שאינה מעוברת נכסי לפלוני,
לסוף נתגלה שהיתה מעוברת,
וקאמר התם דלא הוי מתנה,
משום דמעיקרא,
לא היה בדעתו ליתנם לאותו פלוני,
אם היתה אשתו מעוברת,
הכא נמי - לא בעינן תנאי כפול,
כיון שהיה בדעתו לכך.

וא"ת,
ובלא החזירו, **אמאי לא יצא,**
והא הוי תנאי ומעשה בדבר אחד והתנאי בטל?
כדאמרינן התם (גיטין דף עה.),
מכדי כל תנאי מהיכא ילפינן,
מתנאי בני גד ובני ראובן,
והתם - תנאי בדבר אחד, ומעשה בדבר אחר הוה.

וי"ל,

התם - לא הוי מסקנא הכי,
ואיכא שינויי אחריני.

א"נ י"ל,
הא דלא מהני תנאי ומעשה בדבר אחד,
היינו כששניהם סותרים זה את זה,
כי ההיא דעל מנת שתחזירי לי את הנייר,
דפרק מי שאחזו (שם),
דהתם ס"ד דכל האומר ע"מ,
לאו כאומר מעכשיו דמי,
ונמצא שאינה מגורשת,
עד שמחזרת הנייר ואז אינו שלה,
אבל הכא סבר,
דכל האומר על מנת - כאומר מעכשיו דמי.

רבא בעצמו מוכיח מהאתרוג כי מתנה על מנת להחזיר נחשבת מתנה

מביאה הגמרא, כי רבא בעצמו הוא דאמר: מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה! דאמר רבא: האומר לחבירו בחג הסוכות: הילך אתרוג זה במתנה, כדי שתוכל לקיים מצות נטילת לולב ואתרוג, על מנת שתחזירהו לי לאחר קיום המצוה - אם נטלו חבירו והחזירו אחר כך - יצא ידי מצות נטילת לולב.

ואם לאו, אם לא החזירו לאחר הנטילה - לא יצא ידי נטילת לולב ואתרוג, מפני שהתברר למפרע שהאתרוג היה גזל בידו בשעת קיום המצוה. שהרי הנותן לא נתנו, אלא בתנאי שיקבלו בחזרה לאחר מכן.

מקשים התוס', מאחר ולא היה כאן תנאי כפול, לכאורה היה יכול לא להחזיר

בפשטות משמע בגמרא שמדובר באומר "הילך אתרוג זה במתנה על מנת שתחזירהו לי". ולא כפל את תנאו. [כלומר, לא חזר ואמר: "ואם לא תחזירהו לי אינני נותנו לך במתנה"]. וכן דעת התוספות כאן. אבל דעת תוספות סוכה מא ב ורא"ש שם, שמדובר כאן בשכפל תנאו, והתקיימו בו כל דיני התנאי. וזה לשון התוס' בסוכה "בשום מקום אין מדקדק הש"ס בלשונו, להקדים תנאי למעשה ותנאי כפול, והן קודם ללאו, אף על גב דבהכי מיירי, אלא שמקצר לשונו, לפי שלא על חידוש זה בא להשמיענו, ולא דמי לתנאי ומעשה בדבר אחד, דהיינו כששניהם סותרים זה את זה, כי ההיא דעל מנת שתחזיר לי את הנייר."

התוס' קובעים יסוד, שבמקרה והתנאי כה ברור – לא נדרש לכופלו

מבארים התוס' משלוש סוגיות, שמלכתחילה אין צורך לכפול תנאו, מכיוון שהדבר ברור לכל, שאם כן התנה, וודאי התכוון לכך, ואין עלינו להזקיקו לתנאי כפול דווקא. הסוגיא הראשונה היא ממסכת סוכה, הסוגיה שכאן. ברור שכל נתינת האתרוג נועדה למטרה כפולה, שבו זמנית גם חבירו יברך, וגם שהוא לא יאבד בכך את האתרוג שלו עצמו, אלא יקבלו בחזרה. והפרט כמה יעבור בדרך, לא מפריע לו, אלא אדרבא.

הסוגיה השניה, ועליה נאמר בצחות וגדולה מזאת, הוא מי שרצה לעלות לארץ ישראל, וכל מכירתו היתה על מנת לעלות. אלא שלא אמר כלל, ולכן נשאר הדבר רק בגדר דברים שבלב, ולכן שרצה לבטל את המקח מכיוון שלא נשאר, לא הואיל לו.

אבל התוס' מדייקים, כי אם היה מתנה, ורק מחסיר את התנאי הכפול - וודאי היה מועיל. ומדייקים התוס' בסוגיה זו, שלא מצד ממון אין אנו מזקיקין אותו לתנאי כפול, אלא שכאן אנו בבחינת אנן סהדי, שעל דעת כן עשה זאת. ויש דברים שאפילו לא נדרש גילוי מילתא, וכפי המקרה השלישי שהתוס' כאן יביאו.

וזה לשון התוס' בקידושין בסוגיה השניה. "כגון ההיא דהכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן שהמתנה בטלה וכן הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוטרופא לפי שאנו אומדין שלכך היה בדעתו וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא למיסק לארעא דישראל." כי אנו בציור בו כן פירש דבריו, וכפי שכתבו בתחילה התוס' שם "דוקא משום שלא פירש דבריו, אבל אם פירש דבריו להדיא, ואמר בשעת המכר שהוא מוכרם לפי שהוא רוצה ללכת לארץ ישראל, הוה המכר בטל." וכל הידיעה הזאת רק מאפשרת שאין לנו צורך בתנאי כפול.

המקרה השלישי הוא שכיב מרע האומר שמאחר ואשתי אינה מעוברת אני מעביר את נכסי לפלוני. ומאחר והתגלה שכן היתה מעוברת, ברור לנו שיש לנו לילך אחרי כוונת דבריו, ולא על המילים המדוייקות שהוציא.

רק תנאי המבטל את המעשה אינו מועיל

אם נותן לה גט ואומר לה שיחול הגט רק אם תחזיר לו הנייר, הרי בא התנאי ועוקר את הגט, כי היא צריכה שיישאר הגט בידה. וכל מה שהתירו את הגט הוא מכיוון שאנו סוברים, כי יש לחלק את הזמן, כעת הגט בידה ומועיל למפרע, אם לאחר מכן תחזיר את הנייר. ולכן אנו אומרים כי הכלל שאומר על מנת, הוא לא שהמעשה לאחר מכן יבטל את המציאות כעת, אלא שמעכשיו תהא מגורשת ולכן יועיל. ולכן אם אינו מחזיר את האתרוג, ממילא הוא עוקר לחלוטין את מעשה הנתינה. שיחול רק לאחר שיחזיר לו את האתרוג. כי המצווה כביכול תלויה, עד שיחזור האתרוג לבעליו.

ואם לאו לא יצא -

והא דאמר במסכת סוכה (דף מא:),
אתרוג היה לו לרבן גמליאל,
נטלו רבי יהושע ויצא בו,
ונתנו לרבי עקיבא,
ויצא בו ר"ע והחזיר לרבן גמליאל,
ודייקינן מינה,
מתנה על מנת להחזיר - שמה מתנה,
אף על פי שרבי יהושע,
לא החזירו לרבן גמליאל,
דעתו של רבן גמליאל היה לכך,
שלא היה חושש,
אלא שיחזור לידו, אחר שיצאו כולם.

קניה במתנה על מנת להחזיר

הגמרא מתקשה בדעתו של רבא, שנראה שיש סתירה בדבריו. אם מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, היה הדבר

צריך להועיל במכר באשה ובתרומה. ומדוע הוא מחלק בין מכר שלא קנה ובאשה אינה מקודשת ורק מועיל בתרומה. ומגבירה הגמרא את קושייתה, שהרי פשוט לנו כי רבא הוא האומר שמתנה על מנת להחזיר נקראת מתנה. ומביאים ראייה לשיטתו. "דאמר רבא: הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי, נטלו והחזירו - יצא, ואם לאו - לא יצא!" ומתוך קושי זה מחלקים שאכן מועיל בכולם, ולא כפי שחשבנו בהתחלה, ורק באשה אינו מועיל מכיוון שאינה מקנית בחליפין. "אלא אמר רב אשי: בכולהו קני, לבר מאשה, לפי שאין אשה נקנית בחליפין. א"ל רב הונא מר בריה דרב נחמיה לרב אשי: הכי אמרינן משמיה דרבא כוותיך."

התוס' מביאים ממסכת סוכה, כי התוצאה שיחזור אליו היא החשובה

הגמרא בסוכה לומדת שכל אחד חייב לצאת ביום טוב הראשון דווקא בלולב שלו. והגמרא מבארת את הכלל והמעשנ עם רבן גמליאל. "מכאן אמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו, אלא אם כן נתנו לו במתנה. ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד, שלקחו באלף זוז. נטלו רבן גמליאל ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה, נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה, נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו, ונתנו במתנה לרבי עקיבא, נטלו רבי עקיבא ויצא בו והחזירו לרבן גמליאל. למה לי למימר החזירו? - מלתא אגב אורחיה קא משמע לן: מתנה על מנת להחזיר - שמה מתנה." ואף שם מדייקים התוס' כמו כאן, "ומה שלא החזירו רבי יהושע לרבן גמליאל אלא נתנו לרבי אלעזר בן עזריה, ורבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא, דעתו של רבן גמליאל היה שיצאו כולם, ואח"כ יחזירוהו."

מנהג החסידים כיום לברך באתרוג של הרבי, נלמד מכאן

החידוש הוא שיש כאן הקנאה מושלמת, וכל המיגבלה היא רק שבסופו של דבר יחזור אליו. ונראה לי כי הדוגמא עם רבן גמליאל, היא משל למה שהחסידים לוקחים את הלולב של הרבי, ומברכים כולם, ורק בסוף הלולב חוזר לרבי. וברור שאין הכוונה שכל פעם יקנו אותו מחדש.

לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין -

וא"ת,
במאי דמו לחליפין?
אי משום דחליפין הדרי,
הא בחליפין גופייהו,
אמר בנדרים פרק השותפין (דף מח:),
דאי תפיס לה - מיתפסי.

ונראה לר"י,
דלאו חליפין הוא,
ומדרבנן הוא דלא הוו קידושין,
לפי שדרך העולם להחזיר חליפין,
והני כעין חליפין דמי,
ואתי למימר אשה נקנית בחליפין,
הילכך, אפקעינהו רבנן לקידושין מינה,
תדע,
דאי כחליפין דמו,
במכר - **היאך קנה בהאי מנה,**
הא אין מטבע נעשה חליפין?
וכן בפדיון הבן,
למה יהא בנו פדוי בחליפין,
הלא כסף ה' שקלים כתיב, ולא חליפין?

הגמרא מבארת, כי חייבים לומר, שרבא צמצם את מה שמתנה על מנת להחזיר אינה מועילה רק בקידושין

אלא, אמר רב אשי: בהכרח שלא אמר רבא את המימרא דלעיל. אלא כך אמר רבא: בכולהו, בכל הדברים שהזכרנו לעיל [במכר, בפדיון הבן, ובתרומה], אם נתן מתנה על מנת להחזיר - קני. כי מתנה על מנת להחזיר - שמה מתנה. לבר [חוץ] מאשר קידושי אשה, לפי שאין אשה נקנית בקנין חליפין. ואילו הנותן לאשה מתנה על מנת להחזיר, הרי זה דומה לקנין חליפין. לפי שכך היא הרגילות בקנין חליפין, שהקונה נותן סודר למקנה, והמקנה אוחז בו, ומחזירו מיד לקונה.

מקשים התוס' מסוגיה בנדרים

במסכת נדרים [מח ב] נחלקו אמוראים בקנין סודר, כשהקונה רוצה לעכב את הסודר בידו: יש אומרים שהמקנה לא קנה את הסודר לגמרי, אלא רק על מנת להקנות בו את הקנין, ומיד כשגמרו את הקנין, הסודר חוזר לבעליו. ויש אומרים שהמקנה קנה את הסודר לגמרי ובידו לעכבו. רב אשי עצמו [שאומר בסוגייתנו מתנה על מנת להחזיר לא קונה בקידושין, מפני שאין אשה נקנית בחליפין] הוא זה שאמר בגמרא בנדרים שם שביד המקנה לעכב את הסודר בידו.

ולפיכך קשה: מדוע הנותן לאשה מתנה על מנת להחזיר הרי זה כחליפין? הרי חליפין עצמם אינם מתנה על מנת להחזיר! [אמנם יש אומרים שרב אשי לא אמר כן אליבא דאמת, אלא בתורת דחיה. עיין נדרים מח ב, ומפרשים שם].

ונאמרו שני פירושים בדברי הגמרא כאן: [א] התוספות מפרשים, שבדרך כלל בקנין סודר רגילים להחזירו לאחר גמר הקנין. ולפיכך יש לחשוש שאם נאמר שאשה נקנית במתנה על מנת להחזיר, הרואים יטעו ויאמרו שזהו קנין חליפין, ומכאן ילמדו שאשה נקנית אף בחליפין. ולכן הפקיעו חכמים את הקידושין משום גזרה. וכן דעת עוד ראשונים. ויש גורסים כן בדברי הגמרא: "שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין".

[ב] הרמב"ן והרשב"א והר"ן פירשו [את גירסת הספרים שלפנינו], שאין אשה נקנית במתנה על מנת להחזיר מפני שאינה נהנית מאותה מתנה, וכל מתנה שאין האשה נהנית ממנה הרי זה "כעין חליפין", שאין אשה נקנית בהם.

החידוש הגדול, כי רבנן הפקיעו את מעשה המתנה על מנת להחזיר, שלא יהיה לו תוקף של קניין בענייני קידושין. כי מטרת החכמים היה למנוע טעות שתהיה, ואכן יש בכוחם להפקיע את המעשה.

[דף ז עמוד א]

אם כן הו"ל נכסים שיש להם אחריות -

פירש בקונטרס,
דאדם הוקש לקרקעות,
דכתיב והתנחלתם אותם לרשת אחוזה.

וקשה,
דההוא קרא - כתיב בעבד,
אבל בן חורין - לא איתקש,
אלא דוקא בדמי עלי,
לפי ששמין אותו כעבד,
כדאיתא בפ"ק דסנהדרין (דף טו.),
ועבד - נמי פלוגתא היא,
בפ"ק דב"ק (דף יב.),
אי כמקרקעי, **אי כמטלטלי דמי.**

ונראה,
דלאו דוקא יש להם אחריות,
אלא אף כי נמי אין להם אחריות,
לא מצינו מטלטלין נקנין אגב מטלטלין,
דנכסים שאין להם אחריות - לא שייך בהו אגב.

א"נ י"ל,
דה"ק,
ע"כ **אי אשה נקנית אגב מטלטלין,**
שדה נמי נקנה אגב מטלטלין,
שהרי קנין כסף דאשה ילפינן משדה,
קיחה קיחה,
ואם אין שדה נקנה, מהיכא תיתי באשה?

קושיית רבא האם האשה יכולה להיות נקנית בקניין אגב

שאלת רבא, שהאשה נותנת כסף לאיש ואומרת הילך מנה ואקדש אני לך. ועל כך ענה מר זוטרא משמו של רב פפא שהיא מקודשת. רב אשי הקשה עליו. כי הוא הבין שיש כאן קניין אגב, שהמטלטלין נקנים על גבי הקרקע מדין אגב. ואילו כאן האשה הרי היא כקרקע. שנאמר לגבי קנין העבדים [ויקרא כה]: "והתנחלתם אותם [את העבדים הכנענים] לרשת אחוזה [כאחוזת קרקע]". ומכאן יש ללמוד שדין האדם כדין הקרקע. ואם כן, נמצא לדבריך, שכאשר האיש קונה את האשה [שדינה כמקרקעין] אגב קנינו בכסף שמקבל ממנה [שדינו כמטלטלים] - הוה ליה, הרי מעשה קנינו הוא, כמו נכסים שיש להם אחריות, קרקע, הנקנין עם, אגב, באמצעות קנין הנעשה בנכסים שאין להם אחריות [מטלטלין].

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

וקשה: והרי אנן, איפכא תנן! הרי אנו שונים [להלן כו א], להיפך: דתנן: נכסים שאין להם אחריות [מטלטלים] - נקנין עם אגב נכסים שיש להם אחריות [מקרקעים], על ידי קנית הקרקע בקנין כסף, בשטר, ובחזקה. ומשמע ממשנה זאת, שדוקא מטלטלין נקנים אגב הקרקע, ואילו הקרקע אינה נקנית אגב המטלטלין. ואם כן, האיך יתכן שהאשה [שדינה הוא כקרקע], נקנית אגב המנה [שהוא מטלטלין]?

התוס' מקשים על שיטת רש"י, שהקישה את האדם לקרקע

כל מה שביארנו עד עתה היה בשיטת רש"י, שהאדם הוקש לקרקע. כך פירש רש"י, ומשמע מדבריו שאף בן חורין הוקש לקרקע. אבל תוספות ושאר הראשונים כתבו, שרק עבד הוקש לקרקע ולא בן חורין. וזה עצמו עוד שנוי במחלוקת האם הוקש למקרקעי או למטלטלין. כי בעצם יש שלוש דרגות, מטלטלין או גופא בקרקעות האם הם קבועות כדוגמת קרקע, או שיש להם רק דין קרקע אלא שיש בעבדים חיסרון שהם ניידים, ולכן לא ניתן לדמותם.

וכמובא במסכת בבא קמא "מאי לאו בהא קמפלגי, דמר סבר: עבדים כמקרקעי דמי, ומר סבר: עבדים כמטלטלין דמי! אמר רב איקא בריה דרב אמי: דכ"ע - עבדים כמקרקעי דמי, והדתניא קנה - שפיר, והדתניא לא קנה - בעינן קרקע דומיא דערים מצורות ביהודה דלא ניידי." ולפיכך פירשו את דברי הגמרא כאן בדרכים אחרות.

כי אפילו אדם שאומר דמי עלי, הרי מחשבים את ערכו על פי עבד, כמובא בסנהדרין "אמר רבי אבהו: באומר דמי עלי, דתניא: האומר דמי עלי - שמין אותו כעבד הנמכר בשוק. ועבד אתקש לקרקעות."

ההקניה דרך מטלטלין אינה פועלת אגב, בין אם מדובר לקרנות אגבה מטלטלין אחרים או קרקע

וביארו התוס' בשני אופנים. הראשון הוא לאו דווקא. רב אשי לא התכוון שמקישים אשה לקרקע. אלא מאחר שאין הבדל בין 'נכסים שיש להם אחריות' (קרקע) לבין 'נכסים שאין להם אחריות' (מטלטלין), כי שני הסוגים אינם נקנים באמצעות קנין אגב, כשהקנין בוצע במטלטלין. אילו צדק מר זוטרא משמיה דרב פפא, שאשה מתקדשת ע"י קנין אגב, אז גם קרקע היתה נקנית ע"י קנין אגב.

דיני האשה וקרקע צריכים להיות שווים, כי כל מהות קניין האשה נובע כהשוואה לשדה

התירוץ השני - אי אפשר להפריד בין קנין שדה לבין קידושי אשה, לאור הגזירה שוה 'קיחה קיחה', ואם נפסוק שאשה נקנית בקנין אגב, הדין היה שגם קרקע נקנית בקנין אגב, כי קנין אשה נלמד מקנין שדה, ואי אפשר שיהיה קנין שמועיל באשה, שאינו מועיל בקרקע (במקום שמתאים).

ונפשטו קידושי בכולה מי לא תניא כו' -

תימה,
דבריש תמורה (דף יא:),
יליף רגלה של זו עולה,
ובדבר שהנשמה תלויה בו,
מקרא דכתיב כל אשר יתן ממנו לה',
וגבי אשה לא כתיב קראי,
וא"כ מאי פריך?
הא לא דמו להדדי.

ונראה,
שלכך דקדק רש"י ופירש,
דהא מקודשת, בלשון הקדש קאמר לה,
וכדאמר בריש פירקין,
דאסר לה אכ"ע כהקדש,
שאדם עושה אותה כהקדש,
לפיכך יש להיות דינה כהקדש,
אבל אם היה אומר מאורסת,
או חד מהנהו לישני דלעיל (דף ו.),
על זה לא היה מקשה,
ונפשטו קידושי בכולה לפירוש זה.

חצייך מקודשת לי – ההבדל בין אשה לבהמה, בדבר שהנשמה תלויה בו

נביא תחילה את מהלך הגמרא. ומקשה מר זוטרא על מה שאמר רבא באומר "חצייך מקודשת לי", שאינה מקודשת: אמר ליה, הקשה מר זוטרא בריה דרב מרי קושיא לרבינא: אמנם לא יתכן שחצי גוף האשה יהיה מקודש, שהרי נאמר "אשה", ולא חצי אשה. אבל מאחר שהמקדש אמר לאשה "חצייך מקודשת", בלשון הקדש, אם כן -

וניפשטו לה קידושי בכולה! יתפשטו הקידושין שעשה בחצי האשה בכל גוף האשה, כדין המקדיש חצי בהמה לקרבן, שהקדושה מתפשטת בכל גוף הבהמה, ונעשית כולה קרבן - שהרי מי לא תניא, האם לא כך שנינו - האומר על רגל בהמה: רגלה של בהמה זו, תהא קדושה בקדושת עולה - תהא, תעשה בכך הבהמה כולה קדושה בקדושת קרבן עולה! וכיוצא בה ראוי לומר גם במקדש חצי אשה, שהיא מקודשת כולה, מפני שהקידושין שעשה בחצייה, מתפשטים בכולה, כהתפשטות הקדושה בחצי בהמה בכל הבהמה! ומדוע אמר רבא שאינה מקודשת?

ושמא תתרץ, שרבא סובר כי אף המקדיש חצי בהמה אין כולה מקודשת, שהרי הברייתא במסכת תמורה [יא ב] מביאה דעת החולקים, הסוברים שהאומר "רגלה של בהמה זו עולה", אין כולה עולה! אי אפשר לומר כן. שהרי אפילו למאן דאמר שהאומר "רגלה של זו עולה" אין כולה עולה, הני מילי, הדברים אמורים דוקא היכא [היכן] דמקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו, כמו רגל, שאף אם יטול את אותו האבר הבהמה לא תמות.

אבל המקדיש דבר שהנשמה תלויה בו [כגון המקדיש את לב הבהמה, או את חצי גוף הבהמה, שאם יטלוהו מן הבהמה היא תמות] - לדברי הכל הויא כולה עולה! וכיוצא בזה במי שאומר לאשה "חצייך מקודשת לי", הרי קידש אותה בדבר שהנשמה תלויה בו [שאם יטלו מהאשה חצי מגופה, היא תמות], וראוי שיפשטו קידושיו בכולה, לדברי הכל! ואם כן חוזרת הקושיא: מדוע אמר רבא באומר "חצייך מקודשת לי", שאינה מקודשת!?

התוס' מקשים כי הלימוד על איבר שהנשמה תלויה בו היא מפסוק

במסכת תמורה נאמר. הגמרא מביאה ברייתא, ובה מבוארת מחלוקת תנאים בהאומר "רגלה של זו עולה" - אם מתפשטת הקדושה בכל הבהמה. תנו רבנן: יכול האומר "רגלה של זו עולה", תהא כולה עולה? תלמוד לומר [ויקרא כז] "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה', כל אשר יתן ממנו לה', יהיה קודש". ודרשינן, אם יקדישו אבר מבהמה, יהיה "ממנו לה'", שרק אותו אבר שהוקדש יהיה קדוש לה', ולא יהיה כולו קדוש לה'.

ובהמשך מכניסים הכלל של הנשמה תלויה בו. דתניא, אמר רבי: נראין דברי רבי יהודה, הסובר שהאבר בלבד קדוש, ולא נתפשטה הקדושה, בהקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו. ונראין דברי רבי יוסי האומר שכל הבהמה קדושה, בהקדיש דבר שהנשמה תלויה בו.

התוס' מבארים בחילוק, כי תלוי באיזה לשון מקדש את האשה, על מנת שתיתפס הקדושה בכולה

ומכאן מקשים התוס', והרי באשה אין לימוד שכזה, ומדוע הוא משווה את זה? ועונים התוס' מדיוק לשון רש"י, שקידושין יש לדמותם להקדש, ולכן יכול להביא את הכלל שיפשטו הקידושין בכולה, בדומה לבהמה, אבל אם היה אומר בלשון אחר של אירוסין, כפי שמנתה הגמרא עשר לשונות ייחודיים, אכן לא היה מועיל שתתפשט הקדושה בכל גופה.

וחזר ולקחה -

הא דנקט וחזר ולקחה,
ולא נקט,
בהמה של שני שותפין, שהקדיש כל אחד חציה,
משום **דלא שייך התם,**
ועושה תמורה ותמורתה כיוצא בה,
דשותפין - אין ממירין,
כדאמר בתמורה (דף יג.),
ובפ"ק [דזבחים] (דף ו.).

ראינו כי מאחר ואשה אינה ראויה לשנים לא ניתן לקדש מחצית אשה

למדה הגמרא: "אמר רבא: התקדשי לי לחציי - מקודשת, חצייך מקודשת לי - אינה מקודשת." מביאה על כך הגמרא הוכחה מדברי רבי יוחנן. מוכח מדבריו [של רבי יוחנן] שבהמה של שני שותפין, שאחד מהם הקדיש את חלקו, אין ההקדש מתפשט על חלק חברו, ואין הבהמה קדושה אלא בחציה בלבד.

וטעם הדבר, מפני שחציה השני של הבהמה שייך לדעת אחרת [לשותף השני], וזה מונע את ההקדש מלהתפשט בכולה. וכיוצא בזה המקדש חצי אשה, מאחר והאשה היא דעה אחרת, שיש לה זכות להתנגד לקידושין, לפיכך אין הקידושין פושטים בכולה.

וכך אמר רבי יוחנן: בהמה של שני שותפין, שהקדיש שותף אחד את חציה השייך לו, ולאחר מכן חזר ולקחה, קנה את חציה השייך לשותף השני, והקדישה שנית, כדי שכל הבהמה תהיה קדושה - הרי זו קדושה כולה. ולמרות שהבהמה כולה קדושה עתה, בכל זאת היא אינה קריבה על המזבח. כי בשעה שהקדיש את חציה הראשון, לא היתה הבהמה ראויה להקרב, שהרי חציה היה אז חולין. והואיל והקדושה שחלה בבהמה בתחילה היתה בגדר "קדושה דחויה" [שהיא דחויה אז מלהקרב על המזבח], חל בבהמה דין "דיחוי". כי מאחר

והקדושה היתה דחויה שעה אחת מלהקרב, הרי היא דחויה לעולם. ומה תקנתה? - שתמכר, ויקנה אחרת בדמיה, ויקריב אותה.

ויש כאן חידוש גדול בעוד שני פרטים. ועושה תמורה. אם אמר על בהמה אחרת "הרי זו תמורתה", חלו בה דיני תמורה. דהיינו, הבהמה הראשונה עומדת בקדושתה, והבהמה השניה נעשית קדושה אף היא [ונקראת "תמורה"]. ותמורתה - הרי היא כיוצא בה! שאף היא אינה ראויה להקרבה, כי הואיל וקדושתה באה מכח המרתה בקדושה דחויה, אף הקדושה שחלה בתמורה היא "קדושה דחויה", על כל דיניה.

התוס' מדייקים מדוע בחר רבי יוחנן להביא דבריו באופן שחזר ולקחה

כאשר אנו באים לדייק, הרי הדיוק ניכר מאפשרות אחרת, שלכאורה היה יכל לומר. כאן באפשרות זו אותו השותף מקדיש את מחצית הבהמה בשני שלבים. ולכאורה יכולנו להביא דוגמא אחרת, בה כל אחד מהשותפים הקדיש רק מחצית.

אלא מאחר והשותפים אינם ממירים, לא היינו יכולים לקבל את החלק השני של דברי רבי יוחנן, לגבי עושה תמורה ותמורתה כמוה. שהרי מובא במסכת זבחים משמו של רבי יוחנן: הניח קרבן בהמה לשני בניו ומת - קריבה על ידם, ואין ממירין בה, שאם המירו בה בהמת חולין אחרת אין אותה בהמה נעשית קרבן תמורה, כי הממיר בקרבן השותפים אינו עושה תמורה. ונשען הדבר על משנה בתמורה. "הציבור והשותפין - אין עושין תמורה, שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר - יחיד עושה תמורה, ואין הצבור והשותפין עושין תמורה."

עיקר החידוש אינו במה שנקט, אלא בהשוואה למה שלא נקט

[פעמים רבות התוס' מדייקים במילות המפתח "הא דנקט .. ולא נקט". ועיקר החידוש הוא שכל מה שאנו שמים לב למעלה החיובית של מה שנקט, הוא רק כאשנו משווים מדוע לא נקט באופן השני.]

ואפי' למאן דאמר אין כולה עולה -

התם (תמורה יא:) מפרש,
למאן דאמר דאין כולה עולה,
מה יעשה ממנה?
וקאמר דימכרנה לצרכי עולות,
חוץ מדמי הרגל שהקדיש,
ופריך, היאך יפטר זה מעולתו,
הא הויא ליה עולה חסירה?
ומשני,
כגון דאמר, הרי עלי עולה **כמו שאמצאנה.**

מדוע לא תתפשט קדושה בכל גופה של האישה באומר חציה מקודשת, ותהיה מקודשת?

מקשה מר זוטרא על מה שאמר רבא באומר "חצייך מקודשת לי", שאינה מקודשת: אמר ליה, הקשה מר זוטרא בריה דרב מרי קושיא לרבינא: אמנם לא יתכן שחצי גוף האשה יהיה מקודש, שהרי נאמר "אשה", ולא חצי אשה. אבל מאחר שהמקדש אמר לאשה "חצייך מקודשת", בלשון הקדש, אם כן -

וניפשטו לה קידושי בכולה! יתפשטו הקידושין שעשה בחצי האשה בכל גוף האשה, כדין המקדיש חצי בהמה לקרבן, שהקדושה מתפשטת בכל גוף הבהמה, ונעשית כולה קרבן - שהרי מי לא תניא, האם לא כך שנינו - האומר על רגל בהמה: רגלה של בהמה זו, תהא קדושה בקדושת עולה - תהא, תעשה בכך הבהמה כולה קדושה בקדושת קרבן עולה! וכיוצא בה ראוי לומר גם במקדש חצי אשה, שהיא מקודשת כולה, מפני שהקידושין שעשה בחצייה, מתפשטים בכולה, כהתפשטות הקדושה בחצי בהמה בכל הבהמה! ומדוע אמר רבא שאינה מקודשת?

ושמא תתרץ, שרבא סובר כי אף המקדיש חצי בהמה אין כולה מקודשת, שהרי הברייתא במסכת תמורה [יא ב] מביאה דעת החולקים, הסוברים שהאומר "רגלה של בהמה זו עולה", אין כולה עולה! אי אפשר לומר כן. שהרי אפילו למאן דאמר שהאומר "רגלה של זו עולה" - אין כולה עולה, הני מילי, הדברים אמורים דוקא היכא [היכן] דמקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו, כמו רגל, שאף אם יטול את אותו האבר הבהמה לא תמות.

אבל המקדיש דבר שהנשמה תלויה בו [כגון המקדיש את לב הבהמה, או את חצי גוף הבהמה, שאם יטלוהו מן הבהמה היא תמות] - לדברי הכל הויא כולה עולה! וכיוצא בזה במי שאומר לאשה "חצייך מקודשת לי", הרי קידש אותה בדבר שהנשמה תלויה בו [שאם יטלו מהאשה חצי מגופה, היא תמות], וראוי שיפשטו קידושיו בכולה, לדברי הכל! ואם כן חוזרת הקושיא: מדוע אמר רבא באומר "חצייך מקודשת לי", שאינה מקודשת!?

הקושיה מתחזקת על שיטת הסובר שהמקדש בדבר שאין הנשמה תלויה בו אינה מתקדשת

השאלה היא אם אינה מתקדשת, מה יעשה בה? לדעה שאין הקדושה מתפשטת בכולה. ועל כך מביאים התוס' כמקור לגמרא בתמורה. הגמרא בתמורה מביאה את המחלוקת בכך "תנו רבנן: יכול האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה - ת"ל כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש - ממנו לה', ולא כולו לה'. יכול תצא לחולין - ת"ל יהיה קדש, הא כיצד - תמכר לצרכי עולות, ודמיה חולין, חוץ מדמי אבר שבה - דברי רבי מאיר ורבי יהודה. ור' יוסי ור' שמעון אומר: מנין לאומר רגלה של זו עולה שכולה עולה - שנאמר כל אשר יתן ממנו לה', כשהוא אומר יהיה קדש - לרבות את כולה."

ומקשה שם הגמרא כיצד יפטר מעולתו, והרי זו בהמה מחוסרת אבר. ועונים כי יכול למוכרה למי שנודב באופן ייחודי, שמתנה עולה כפי שאמצאנה, כולל שיש בה חיסור איבר. אלא שהגירסא בתמורה היא בחייה, ולא ניתן להקריב אלא מה שהוא איברים הנותנים חיים, ולא רק רגל.

[דף ז עמוד ב]

שמע מינה בעלי חיים -

פידוש בקונטרס,
אם נדחו - ידחו לעולם,

דאיכא למ"ד אין דיחוי אלא בשחוטין,
אבל בעלי חיים שנדחו - חוזרים ונראים,
ולדידיה - קרבה הך בהמה, כשחזר ולקח חציה.

וש"מ, דיחוי מעיקרא - הוי דיחוי,
פירוש,
כגון זו שמתחילת הקדישה - לא נראית ליקרב,
דאיכא מאן דפליג, דאין דיחוי אלא בנראה ונדחה.

וש"מ יש דיחוי בדמים,
פירוש,
יש תורת דיחוי, בדבר שאין קדוש אלא לדמיו,
כגון זו שמתחילה לא הקדישה אלא לדמיה,
שתמכר ויקדשו דמי חציה,
שהרי ליקרב לחצאין - לא היתה ראויה,
ואפ"ה חל עלה תורת דיחוי,
לדחות מעל המזבח לעולם,
ולא אמרינן אין דיחוי,
אלא בדבר שהוקדש לגופו ליקרב.

וא"ת,
למה לי למימר הני תרתי,
ש"מ יש דיחוי בדמים ודיחוי מעיקרא,
והלא אי אפשר לדיחוי מעיקרא,
שלא יהא דיחוי בדמים?

ויש לומר,
דאשכחן, דיחוי מעיקרא,
אף על גב שקדוש קדושת הגוף,
כדאמר רבי יוחנן פרק נגמר הדין (סנהדרין דף מז.),
כגון אכל חלב והפריש קרבן,
ועבד עבודת כוכבים וחזר בו,
והואיל ונדחה כשעבד עבודת כוכבים,
משום דזבח רשעים תועבה - ידחה,
ולאו דוקא נקט התם, והפריש קרבן תחלה,
דה"ה עבד עבודת כוכבים,
ואח"כ הפריש קרבן,
דהשתא הוי דיחוי מעיקרא,
דהא ר"י הוא דאית ליה דיחוי מעיקרא - הוי דיחוי,
אלא משום אידך מילתא דרבי יוחנן,
דמייתי התם,
אכל חלב והפריש קרבן ונשתטה וחזר ונשתפה,
דלא מצי למימר דנשתטה תחילה,
כיון דשוטה הוא - לאו בר הפרשה הוא,
נקט נמי **הפריש** קרבן **ועבד** עבודת כוכבים.

ואשכחן נמי, קדושת דמים,
אף על גב דלא הוי דיחוי מעיקרא,
כגון המפריש נקבה לפסחו וילדה זכר,
והוי קדושת דמים, דאין פסח בא מנקבה,
ולא הוי דיחוי מעיקרא,
שהרי הולד ראוי להקריב.

ויש ספרים דגרסינן,
ש"מ קדושת דמים - מדחה,
ומפרש, דוחה תמורתה מליקרב,
מדקתני ותמורתה כיוצא בה.

ולא נהירא,
דהא בכריתות (דף כח.),
גבי משמא מקדש,
עשיר שהפריש קן לכבשתו והעני,
הואיל ונדחה - ידחה,
גרסינן נמי ש"מ תלת כמו בשמעתין,
והתם,
על כורחך אין לפרש, קדושת דמים מדחה התמורה,
דאין תמורה בעופות,
אלא ע"כ היינו קדושה ואינה קריבה.

וא"ת,
למה ליה לרבי יוחנן לאשמועינן הני תלת מילי?
הא שמעינן לה בפרק מי שהיה טמא (פסחים דף צח.).

ויש לומר,
משום דפלוגתא היא בפרק בתרא דכריתות (שם),
דפליגי בה רבי שמעון בן יוחאי ורבנן,
מייתי דברי האמוראים.

ויש לתמוה,
אמאי לא פריך עלה דרבי יוחנן,
כי היכי דפריך בסוף כריתות (שם) עלה,
דרבי אושעיא דאמר משמא מקדש,
עשיר שהפריש קן לכבשתו והעני,
הואיל ונדחה - ידחה,
דפריך עלה מרבי שמעון,
מההיא דאמר, המפריש נקבה [לפסחו קודם הפסח,
תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמיה פסח],
ילדה זכר - ירעה עד שיסתאב וימכר,
[ויביא בדמיו פסח],
ורבי שמעון אומר - הוא עצמו יקרב פסח.

ועוד,
אדפריך עלה מרבי שמעון,
לסייעה עלה מדרבנן,
דקאמרי ברישא, ירעה עד שיסתאב.

ועוד,
כיון דפריך מיחידאה,
אדפריך מרבי שמעון דברייתא,

לפרוך מרבי אליעזר דמתניתין דתמורה,
דתנן פרק אלו קדשים (דף יח:),
גבי מפריש נקבה לעולה וילדה זכר,
רבי אליעזר אומר, הוא עצמו יקרב עולה.

ויש לומר,
היינו טעמא דפריך מרבי שמעון,
משום דבההיא - אפילו רבנן מודו,
דעד כאן לא פליגי רבנן עליה,
אלא בדבר דשייך ביה קדושת דמים,
סברי מיגו דנחתא ביה קדושת דמים,
נחתא ביה נמי קדושת הגוף,
וקדושת הגוף לא הוי,
שהרי אין פסח בא מן הנקבה,
אבל גבי קן,
אפילו רבנן מודו,
שהרי אין קדושת דמים חלה בעופות,
ולמילתא דרבי יוחנן דהכא,
לא מצי לאותובי,
משום דהוה כי ההוא דהמפריש נקבה לפסחו,
ואי הוה מותיב מרבי שמעון,
הוה אמינא לסיועיה מדרבנן,
וממילתא דר' אליעזר - נמי לא מצי לאותביה,
משום דהוה יחידאה.

ההשוואה בין קידוש אישה להקדשת הבהמה

נקודת המוצא הוא משפטו של רבא, התקדשי לי לחצייך - מקודשת, חצייך מקודשת לי - אינה מקודשת. והכוונה שמאחר ואשה אינה ראויה לשנים, הרי באומרו חצייך אמר משל זה. ואילו האיש רשאי לשאת שתי נשים. וכאן מעלים קושיא, שמי שמקדיש מחצית בעל חי, הרי אפילו שמקדיש רק חלק של בהמה, אלא שחלק זה הוא דבר שהנשמה תלויה בו, הרי כל הבהמה עולה. וכי למה באומרו חצייך מקודשת לי, שלא יפשטו הקידושין בכולה, ותהיה מקודשת? ותירצו שלא ניתן להשוות, כי רק לבהמה אין יכולת להתנגד, וההקדש מתפשט מאליו לכולה, אבל לאשה יש דעת אחרת, ויכולה לא להסכים, ולא לרצות להתקדש, ולכן אין הקידושין קידושין. ונמצא כי הבעיה אינה בגברא המקדש, אלא שאין על מה לחול קדושה, כי הדעת שלה, מונעת מהקדושה להתפשט, ואילו קידושין משמעו שכל כולה היא לאיש.

דינו של רבי יוחנן במקדיש את הבהמה בשני שלבים

ומתוך כך מדמים זאת לאימרה של רבי יוחנן, בהמה של שני שותפין, שהקדיש שותף אחד את חציה השייך לו, ולאחר מכן חזר ולקחה, קנה את חציה השייך לשותף השני, והקדישה שנית, כדי שכל הבהמה תהיה קדושה - הרי זו קדושה כולה. ולמרות שהבהמה כולה קדושה עתה, בכל זאת היא אינה קריבה על המזבח. כי בשעה שהקדיש את חציה הראשון, לא היתה הבהמה ראויה להקרב, שהרי חציה היה אז חולין. והואיל והקדושה שחלה בבהמה בתחילה היתה בגדר "קדושה דחויה" [שהיא דחויה אז מלהקרב על המזבח], חל בבהמה דין "דיחוי". כי מאחר והקדושה היתה דחויה שעה אחת מלהקרב, הרי היא דחויה לעולם. ומה תקנתה? - שתמכר, ויקנה אחרת בדמיה, ויקריב אותה.

ועושה תמורה. אם אמר על בהמה אחרת "הרי זו תמורתה", חלו בה דיני תמורה. דהיינו, הבהמה הראשונה עומדת בקדושתה, והבהמה השניה נעשית קדושה אף היא [ונקראת "תמורה"]. ותמורתה - הרי היא כיוצא בה! שאף היא אינה ראויה להקרבה, כי הואיל וקדושתה באה מכח המרתה בקדושה דחויה, אף הקדושה שחלה בתמורה היא "קדושה דחויה", על כל דיניה.

הגמרא מבארת כי בדברי רבי יוחנן יש הכרעה כרבי יהודה שהדיחוי חל אפילו בהיותה חיה

הגמרא מסכמת בקצרה אמנם שלושה דברים הנלמדים מדברי רבי יוחנן, והראשון ביניהם, שבעלי חיים נדחים אף בהיותם קרבנות חיים, שעדיין לא נשחטו. ובכך הכריע במחלוקת התנאים. באשר דעת רבי שמעון שדין "דיחוי" נוהג רק לאחר שחיטת הקרבן. אבל בעוד הבהמה חיה, אין נוהג בה דין דיחוי, ואם חזרה הבהמה להיות ראויה לקרבן, אפשר להקריבה. ואילו רבי יהודה סובר שאפילו בעוד שהבהמה חיה נוהג בה דין דיחוי.

מביאים התוס' את פירוש רש"י, שלשיטת רבי שמעון החלוק, בציור זה כן יוכל להקריב את הבהמה

כפי שביארנו, אמנם אנו רואים מה אמר רבי יוחנן, ומשמע שפסק כרבי יהודה. אלא כאן התוס' מבארים כי לדעת רבי שמעון החלוק, בציור בו הביא רבי יוחנן אכן כן היתה אותה בהמה קריבה, לאחר שחזר ולקח את חציה השני, כי דיחוי חל רק לאחר שנשחטה.

הגמרא הביאה עוד שתי מסקנות מדברי רבי יוחנן, שהתוס' יקשו מה צורך בשתיהן

דיון נוסף (שני) שרבי יוחנן הכריע במקרה זה, הוא לעניין דיחוי מעיקרא. יש הסוברים כי רק במקרה בו היה מלכתחילה ראוי הקורבן, ואז הוא נדחה, זה פוסלו עולמית. אבל קרבן שבשעת הקדשתו הוא לא היה ראוי להקרבה, לא נוהג בו דין "דיחוי". ולכן, אם לאחר זמן בטלה הסיבה שמנעה את הקרבתו בעת הקדשתו, אזי נעשה הקרבן כשר להקרבה [סוכה לג ב]. ואף כאן לדעתו כעת כן יכולה אותה בהמת שותפים להיקרב. ואילו רבי יוחנן כבר פסל את הבהמה, אפילו משלב בו לא היתה ראויה להקרבה. כי כאשר הקדיש רק את חציה לא היתה יכולה להיקרב, כבר אז חל בה דין דיחוי. והתוס' מדגישים בניתוח דברי רבי יוחנן, שהם חידוש, מאחר ויש מאן דפליג.

רבי יוחנן הביא גם דיון שלישי. אין זה שהוא מקדיש כל פעם חצי, ושני חצאים הם שלם. את לא שאלה של כמות אלא שאלה של איכות. כלומר, בהמה שמלכתחילה לא חל עליה "קדושת הגוף", שיקריבו אותה עצמה, אלא רק חלה עליה קדושת דמים, שיביאו בדמיה קרבן אחר, גם היא נדחית לעולם, גם אם לאחר מכן יקדישו את כולה, ותהיה ראויה להקרב כולה על המזבח.

וכגון אם אחד השותפים בבהמה הקדיש את חלקו בבהמה, שאז אי אפשר להקריבה בשעת הקדשתה, בגלל שחלקה השני נשאר חולין, חל בה [על חציה הקדוש] "קדושת דמים" בלבד.

דהיינו, קדושת חציה של הבהמה מתבטאת בכך שהיא צריכה להמכר, ובחצי הדמים יביא קרבן אחר.

ומוכח מדברי רבי יוחנן כאן, כי על פי שהבהמה הזאת איננה עומדת להקרבה בשעת הקדשת חציה, בכל זאת חל בה דין דיחוי, ונדחית מן המזבח לעולם, גם כאשר יקדיש את חציה השני.

וזה דבר חידוש.

מפני שהיה אפשר לומר אחרת, שלא חל דין דיחוי אלא בדבר שחלה בו קדושת הגוף להקרב הוא עצמו, שאז, היות ונדחית קדושת הגוף מהקרבה, היא נדחית עולמית. אך לא כאשר הבהמה אינה יכולה להתקדש כלל בקדושת הגוף להיקרב היא עצמה, שאז היה מקום לומר שאין זו "דחיה" הנעשית בקדושת הקרבן, לפי שלא חלה כלל קדושה של הקרבה עצמית בבהמה, ואין מה ש"נדחה".

ומעירים התוס', שעם היות ולא היתה ראויה להיקרב תחילה, כי לא ניתן מבחינה איכותית להיקרב לחצאין, הרי אף על פי כן חל עליה תורת דיחוי, לדחותה מהמזבח לעולם.

קושיית תוס' מה הצורך לפרק גם לדיחוי מעיקרא וגם לדיחוי בדמים?

התוס' שואלים על הגורם השלישי, וכי מה הוספת על הגורם השני, מאחר ולא יכולה להיות מציאות של דיחוי מעיקרא שלא יהיה בו דיחוי בדמים? וזה מכריח את התוס' למצוא דוגמא שבו אנו מבודדים את שני הגורמים. ובשאלה זו אנו מוצאים שתי ניסוחים, של התוס' כאן, ובניגוד לכך את תוס' הרא"ש הכותבים "א"א לדיחוי מעיקרו שלא יהא דחוי בדמים, שאם היה ראוי לקדושת הגוף - לא היה דחוי מעיקרו." וכאילו אנו אומרים שאם היה ראוי בדרגה הפחותה של קדושת דמים, הרי אינו דחוי מעיקרו.

תשובת התוס' הינה לתת שתי דוגמאות סותרות, הדוגמא הסותרת הראשונה, דאשכחן דיחוי מעיקרא אף על גב שקדוש קדושת הגוף

קושיית התוס' היתה "הלא אי אפשר לדיחוי מעיקרא, שלא יהא דיחוי בדמים". וכעת התוס' במהלך כפול מביאים דוגמא סותרת, שכן ניתן לפרק מקרה בו יהיה רק אחד מהם. הגמרא מבארת בסנהדרין גדר של דיחוי. התוס' דנים בשני המקרים המובאים שם. המקרה הראשון, אמר עולא אמר רבי יוחנן: אכל חלב בשוגג, והפריש קרבן חטאת, ולפני שהקריבו המיר דתו, ובזמן שהוא מומר הקרבן אינו ראוי להקרבה, ואחר כך חזר בו בעל הקרבן מן ההמרה, הרי הואיל והקרבן נדחה מלהקריב בזמן שהיו הבעלים מומר - ידחה לעולם! כי היות שנדחה שעה אחת, חל עליו פסול "דיחוי". הוא עצמו דחה זאת בידיים, הואיל ונדחה כשעבד עבודת כוכבים, שהרי המיר דתו, משום דזבח רשעים תועבה ידחה. ועל כך מדייקים התוס', שניתן להגיע לאותה מסקנה גם בציור של סדר הפוך. כי גם עם עבד תחילה עבודת כוכבים ולאחר מכן הקריב, הרי מאחר והגברא הוא פסול, הרי זה דיחוי מעיקרא. וכפי שהתוס' שם מביאים. כי רבי יוחנן לשיטתו, שסובר דיחוי מעיקרא - הוי דיחוי, היה יכול להשמיענו רבותא יותר גדולה, שאפילו הפריש את הקרבן כשכבר היה מומר - הוא נדחה, אף על פי שהוא דחוי מעיקרא, שהוא דיחוי יותר קל, שהרי יש אמוראים הסוברים, שלא הוי דיחוי כלל? אלא שאורחא דמילתא נקט, שהמומר - אין דרכו להפריש קרבן, לכן נקט שהמיר לאחר שהפריש את הקרבן. ועוד, משום שלגבי נשתטה - לא היה יכול להשמיענו, רק שהפריש ואחר כך נשתטה, שהרי שוטה שהפריש קרבן - אין ההקדש חל כלל.

ולכן מביאים התוס' כראייה את הדוגמא השניה המובאת שם. איתמר נמי: אמר רבי ירמיה בר אבהו אמר רבי יוחנן: אכל חלב, והפריש קרבן חטאת, ונשתטה, ונפסל הקרבן משום כך להקרבה (ששוטה אינו בר כפרה שנאמר "יקריב אותו לרצונו"), וחזר ונשתפה [הבריא], פסול הקרבן, כי הואיל ונדחה מהקרבה בשעה שהיה שוטה - ידחה לעולם! ומתוך דוגמא זו שכאן לא ניתן להפוך, דלא מצי למימר דנשתטה תחילה, כיון דשוטה הוא - לאו בר הפרשה הוא, נקט נמי הפריש קרבן ועבד עבודת כוכבים.

הדוגמא הסותרת השניה - ואשכחן נמי קדושת דמים אף על גב דלא הוי דיחוי מעיקרא

וכעת התוס' מביאים דוגמא סותרת מכיוון הפוך. ואשכחן נמי קדושת דמים, אף על גב דלא הוי דיחוי מעיקרא. כגון המפריש נקבה לפסחו וילדה זכר, והוי קדושת דמים, דאין פסח בא מנקבה, ולא הוי דיחוי מעיקרא, שהרי הולד - ראוי להקריב. ברייתא היא בכריתות (כח.), והתוס' הביאוה בסמוך שזו מחלוקת רבי שמעון ורבנן. ולשיטת רבי שמעון הוא עצמו יקרב. וביארו המפרשים (נחלת משה) שכאן הולך לשיטת רבי אליעזר, כי לא ניתן להעמידו לא לפי רבנן ולא לפי רבי שמעון.

התוס' מנסים להביא גירסא שלכאורה פותרת את הבעיה אך דוחים אותה

יש גירסה שחוסכת את הבעיה של 'הפרדת המושגים', משום שבמקום לגרוס 'דחוי מעקרא - הוי דחוי', וגם 'יש דחוי בדמים' כמושגים נפרדים. היא גורסת 'דחוי מעיקרא - הוי דחוי' ו'קדושת דמים מדחה', כלומר, קדושת דמים עושה תמורה, ופוסל אותה מליקרב על המזבח.

אלא שהתוס' מקשים על כך ממסכת כריתות. שם מובא אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: מטמא מקדש טמא שנכנס למקדש בשוגג [שהוא מביא קרבן עולה ויורד] והיה עשיר, שהפריש קן לכבשתו, כלומר, שבעודו עשיר הפריש קרבן עני במקום קרבן עשיר שהוא חייב בו. והעני, אעפ"י כן אינו יכול להקריב עתה את הקן שהואיל ונדחה הקן מהקרבה בשעת הפרשתו, שהרי היה אז עשיר ולא היה יכול לצאת בקרבן עני - ידחה לעולם מהקרבה.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: שמע מינה מדרבי אושעיא תלת, שלשה דברים: שמע מינה: בעלי חיים - נדחים. שאפילו אם הדחיה מהקרבה היתה בעודו בעל חי, וחזר להיות ראוי להקרבה - הרי הוא דחוי לעולם. וקדושת דמים - מדחה ממזבח לעולם. שגם אם הדחוי היה רק בקדושת דמים, כגון הכא, דבשעה שהעשיר הקדיש את העופות - לא חלה עליהם אלא קדושת דמים בלבד, בכל זאת אמרינן, דמשום שלא היו העופות ראויים לקרבן עבורו - הרי הוא דחוי מקדושת מזבח לעולם. ואפילו אחר שהעני והיה ראוי להיקרב עבורו. ולא אמרינן, דקדושת דמים - אינה חזקה דיה כדי ליפסל משום דיחוי. ודחוי מעיקרא - הוי דחוי. שאפילו אם היה דחוי מתחלת הקדשו - חל עליו תורת דיחוי. ולא אמרינן, שאין דיחוי אלא בדבר שהיה ראוי מלכתחילה ונדחה אח"כ.

וממילא אנו סותרים את הגירסא שהובאה, ועלינו לחזור לכלל הקודם, שיש דיחוי בדמים.

מקשים התוס', אם הגמרא מסיקה את שלשת ה'שמע מינה' מהמשנה בפסחים, למה רבי יוחנן ראה לנכון ללמד שוב אותם הדינים?

שהרי בפסחים מובא במשנה "המפריש נקבה לפסחו, או זכר בן שתי שנים - ירעה עד שיסתאב, וימכר, ויפלו דמיו לנדבה, לשלמים. המפריש פסחו ומת - לא יביאנו בנו אחריו לשם פסח, אלא לשם שלמים."

והגמרא דייקה משם שלושה דינים. אמר רב הונא בריה דרב יהושע: שמע מינה תלת. יש ללמוד ממשנתנו שלושה דינים בהלכות דיחוי. [המושג "דיחוי" פירושו - קרבן שנדחה ונפסח מהקרבה, אפילו אם אחר כך נתבטלה הסיבה שהיה דחוי, מכל מקום חל בו דין דיחוי ועדיין הוא דחוי ופסול מלהקרב].

א. שמע מינה תלמד ממשנתנו - בעלי חיים קרבנות חיים [שעדיין לא נשחטו] נדחין:

שנחלקו בזה רבי יהודה ורבי שמעון במסכת יומא [סג ב]:

דעת רבי שמעון שאין נוהג דין דיחוי - אלא אחרי שחיטת הקרבן. אבל בעוד הבהמה חיה אין נוהג בה דין דיחוי. ואילו רבי יהודה סובר שאפילו בעוד שהבהמה חיה נוהג דין דיחוי.

ובמשנתנו שנינו בנקבה וזכר בן שתי שנים שירעו עד שיסתאבו. למדנו מכאן שבעלי חיים נדחין.

ב. ושמע מינה תלמד ממשנתנו - דיחוי מעיקרא שכבר מתחילה בשעת הפרשת הקרבן היתה הבהמה דחויה מהקרבה. [כגון במשנתנו שהפריש נקבה לפסחו] הוי דיחוי.

ובדבר זה נחלקו בגמרא שיש אומרים [בסוכה לג ב] שאין דין דיחוי אלא בקרבן שהיה ראוי ואחר כך נדחה ונפסל. אבל קרבן שמלכתחילה לא היה ראוי להקרבה אין נוהג בו דין דיחוי, [ואם לאחר זמן בטלה סיבת הדיחוי, הרי הקרבן כשר להקרבה].

ולמדנו ממשנתנו שדיחוי מעיקרא חשוב דיחוי.

ג. ושמע מינה תלמד ממשנתנו - יש דין דיחוי בדמים: כלומר בהמה שמלכתחילה לא חל עליה קדושת הגוף [שיקריבו את גופה] אלא קדושת דמים [שיביאו בדמיה קרבן אחר] כגון המפריש נקבה לפסחו, אין הוא יכול להקריב לפסח את גוף הבהמה, ולא חלה בה קדושת הגוף, אלא קדושת דמים, [שאם נפל בה מום בי"ד ניסן - יביא בדמיה זכר ויקריבנו לפסח].

והיה אפשר לומר, שאין דין דיחוי נוהג, אלא בבהמה שיש עליה קדושת הגוף שהיא קדושה חמורה, אבל בקדושת דמים - אין הקדושה חשובה, והרי זה כבהמת חולין, שאפילו אם היה בה סיבה להפסל לקרבן, אין חל בה דין דיחוי, ואם נתבטלה סיבת הפסול שבה - אפשר להקדישה ולהקריבה. ולמדנו ממשנתנו שאין אומרים כן. אלא יש דיחוי אף בקדושת דמים: שהרי שנינו במשנה שהמפריש נקבה לפסחו אפילו לאחר הפסח אי אפשר להקריב אותה עצמה לשלמים אלא את דמיה, ומכאן שחל בה דין דיחוי. אף על פי שאין בה אלא קדושת דמים בלבד. למדנו מכאן שיש דין דיחוי בבהמה שקדושה לדמים בלבד.

והתוס' מביאים שאלה העולה מאליה, למה ליה לרבי יוחנן לאשמועינן הני תלת מילי - הא שמעינן לה בפרק מי שהיה טמא (פסחים דף צח.)?

עונים התוס', שרבי יוחנן אף פסק כמי ההלכה

מטרת הבאת רבי יוחנן הוא להכריע מאחר ובכריתות מובא הדבר כמחלוקת. בכריתות כח א מובאת תוספתא בקשר לאחד שהפריש כבשה לפסחו וילדה ולד זכר. תנא קמא סובר שלא רק האם נדחית לעולם, אלא גם הולד אינו ראוי לעולם להיות קרבן, ורבי שמעון סובר שהולד כשר לקרבן פסח. ומאחר וחלוקים על המשנה רצה רבי יוחנן להשמיענו כמו מי ראוי לפסוק.

התוס' תמהים מדוע הקשו רק על רבי אושעיא האמורא ולא גם על רבי יוחנן

רבי אושעיא האמורא סובר, שבעלי חיים - נדחים, כפי שעולה מפסקו בענין 'עשיר שהפריש קן לכבשתו והעני', והגמרא בכריתות היקשתה עליו מרבי שמעון, שפסק 'בעלי חיים - אינן נדחים' כפי שעולה מפסקו בענין 'המפריש נקבה לפסחו'. רבי יוחנן שגם הוא אמורא, מסכים לדעתו של רבי אושעיא, וא"כ למה הגמרא לא היקשתה גם עליו, מהפסק של רבי שמעון?

לכאורה היה לגמרא להביא סיוע מחכמים

עוד מקשים התוס', באשר החכמים חולקים על רבי שמעון בענין 'המפריש נקבה לפסחו' וסוברים שבעלי חיים נדחים, וא"כ במקום להקשות על רבי אושעיא מרבי שמעון, למה לא חיזקה הגמרא את שיטתו מפסקם של החכמים? שהרי אכן הגמרא באמת מתרצת כי רבי אושעיא סובר כחמים, וכל קושיית התוס' הוא מה היתה הסלקא דעתך.

עוד מקשים התוס' עד שהינך מקשה מיחיד מברייתא, יכול הינך להביא קושיא חזקה יותר ממשנה של דעת יחיד והוא רבי אחיעזר, הסובר שבעלי חיים אינם נדחים.

החילוק בין פסח לעופות

כדי לתרץ את כל הקושיות, יש להסביר את מחלוקתם של החכמים ורבי שמעון בקשר ל'מפריש נקבה לפסחו וילדה זכר'. למעשה החכמים ורבי שמעון מסכימים שהכבשה קדושה, אלא בגלל מינה שאינו מאפשר הקרבתה, חייבים לפדותה ולקחת קרבן אחר תמורת הכסף.

מכאן ואילך נפרדות דרכיהם של התנאים.

חכמים סוברים שאין להפריד בין קדושת דמים לקדושת הגוף, ומיד כשחל בכבשה קדושת דמים החיוב לפדותה - חלה בה גם קדושת הגוף, אבל מאחר שאינה ראויה ליקרב - הוי זה מקרה של בהמה קדושה בקדושת הגוף שנדחית, ודחייתה עולמית, וכן הולד יורש מאמו את הדין של קדושת הגוף שנדחית.

רבי שמעון סובר, שיש להפריד בין שתי הקדושות, והאֵם למרות שהיא קדושה בקדושת דמים, מעולם לא חלה עליה קדושת הגוף, וממילא לא נדחתה, ולכן הולד לא יורש מאמו 'דחוי' ויכול ליקרב כקרבן פסח.

מאידך עוף אינו נפדה כלל, ולכן במצבו העכשוי אין לו כל קשר למזבח, כי לא הוא ולא דמיו באים לידי קרבן, ולא

אומרים 'מיגו דנחתא', והיות שלא חל בו קדושת הגוף כלל, וממילא לא נדחה בהיותו קדוש בקדושת הגוף. ולא שייך לומר בו מיגו.

חצייך בפרוטה וחצייך בפרוטה -

ואם תאמר,
אמאי לא יועיל?
והא לא אמר לעיל דלא פשטו קידושין בכולה?
אלא משום דאיכא דעת אחרת,
ואינה מתרצה אלא למה ששומעת,
אבל אם היינו יודעים שמתרצה בכולה,
פשטו קידושין בכולה,
והכא גלי דעתה שמתרצה בכולה.

וי"ל,
דאי הוי מיירי דאמר לה בלשון קידושין,
אין ה"נ דהוו פשטו קידושין בכולה,
אבל הכא **איירי**,
דאמר לה הרי את מאורסת לי,
או בחד מהני לישני דלעיל (דף ו.).

בעיית רבא בחצייך בפרוטה וחצייך בפרוטה

כאן הוא נותן לכל חצי - תשלום מלא של פרוטה. ומאחר והתשלום היה מלא, יותר ניכר שאין כאן רק מעשה אחד המחולק לשתי אמירות. כמו בבעיה הקודמת בה ברור שחצייך בחצי פרוטה - אין בו ממש, וכאילו ממתינים אנו להמשך הדברים.

מקשים התוס' ומדוע לא יפשטו הקידושין בכולה

מאחר וכאן יש תשלום מלא, מאחר ואין דעה הנוגדת, יכולים הקידושין לפשוט בכל גופה. והרי היא כן רוצה להתקדש. והתוס' אכן מקבלים את הקושיה, ולכן מעמידים שמה שלא פשטו קידושין בכולה, כי לא היתה כאן אמירה חזקה של קידושין, אלא רק אמירה כגון אירוסין, או לשון דומה.

על מנת להבדיל בין סוגי האמירות. ביאר ר' אלחנן, שהכוונה שבאירוסין - הוא קודם עושה קנין ממון, ואילו בקדושין - הוא עושה קודם קנין של קדושה, ובקדושה - שייך לומר פשטה ולא בקנין ממון.

חצייך בפרוטה היום וחצייך בפרוטה למחר -

כך **אמר לה בפעם אחת.**

הבעיות של רבא תלויות אחת ברעותה

הגמרא כאן משתמשת באחד הכלים המתוקים, הצגת רצף בעיות. כל בעיה בהגדרתה היא צד אחד ומולו בהפסק מילות המפתח "או דילמא" הצד השני של הסברא. אלא שלאחר הבעיה מגיעה בעיה שאינה עומדת בפני עצמה, אלא מילות המפתח שמקדימות אותה הם "אם תימצי לומר" כלומר, לאחר שתרצה לפשוט את הבעיה הראשונה בכיוון מסויים, הרי על הנסיון לפשוט זאת בצד אחד, עולה הבעיה הבאה. וכך מונים ארבע בעיות שאין להן הכרע, כלומר מילת המפתח המסיימת הינה "תיקו". שלאו דווקא שפירושו הוא לשום תעמוד שאין לנו הכרעה, או כראשי התיבות הידועים של תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות, אלא שמבחינה למדנית המסקנה הינה ששני הצדדים שווים המה. ומאחר וההגדרה בנויה על אם תימצי לומר, סימן שיש כאן רצף של בעיות, ולא שיש כאן ארבע בעיות נפרדות.

הבעיה הראשונה היא חצייך בחצי פרוטה וחצייך בחצי פרוטה. צד אחד בבעיה היא לומר, שברגע שסיים את דבריו הראשונים - חצה את דבריו, וממילא אין כאן קידושין, כי לא ניתן לקדש אשה בחצי פרוטה. אלא מאחר ויש צד לומר, שהוא מונה והולך, וחשים אנו שיש כאן רצף בדבריו, מגיעה הבעיה השניה. של חצייך בפרוטה וחצייך בפרוטה. ואם יכולנו לומר, שברור לנו כי הוא יודע שאין במעשהו דבר, ולכן וודאי שהוא הולך ומונה, הרי מה כאן? במקרה השלישי. וכאן המקום להתיר הינה סברא אחרת, שהיתר לסבור שזה מעשה אחד, הוא מחמת שהוא רוצה לסיים את קידושיו ביום אחד. ומתוך כך מגיעים אנו לבעיה השלישית. חצייך בפרוטה היום וחצייך בפרוטה מחר. שאז היה לנו מקום לומר שחצה את דבריו. ומדייקים התוס', שהאמירה הינה בבת אחת לשני החצאים. ולכן כעת אין סיום דבריו ביום אחד, וזה הצד שלא תהיה מקודשת, אולם קיים גם צד שני, שמעשה הקידושין עובר גם ליום הבא, והכל הוא מעשה אחד. וזה מה שחידשו התוס', כי האמירה מאחר והיתה בבת אחת, אז יש מקום לשאלה, כי אם היה אומר בשני ימים, היה ניכר שאכן יש כאן הפסק. כלומר חידוש התוס' שמה שהאמירה היא בבת אחת מוכיח שאכן לא ניתן לחלק בכוח באמצע. וכל הבעיות הללו עמדו בגמרא ללא הכרעה, כלומר בתיקו. וכפי שאני רגיל לומר, ששתי הסברות כוחן שווה.

שתי בנותיך לשני בני -

אומר ר"י,
דמיירי **בבנות קטנות, דקידושין דאב נינהו,**
דאי בגדולות ואב מקבל קידושין **בתורת שליחות,**
פשיטא דבעי פרוטה לכל אחת,
דשליח לא עדיף ממשלחו,
דבתר נותן דקאמר - לאו דוקא,
שהרי הנותן,
על כורחך בתורת שליחות בניו הוא בא,
ואי בתר נותן אזלינן,
הוי בעי שתי פרוטות כאילו הבנים בעצמם מקדשין,
אבל הבעיא היא,
אי בתר מקבל אזלינן לגמרי,
דשמא אין לחוש,
אלא שיקבל המקבל שוה פרוטה.

וצריך לומר, שבירר לאיזה מהם,
כגון רחל לראובן ולאה לשמעון,
דאם לא כן - הוי קידושין שלא נמסרו לביאה.

חקירת רבא שתי בנותיך לשני בני בפרוטה

הגמרא מביאה חקירה נוספת ששאל רבא. המציאות היתה שהבנים המקדשים הינם גדולים. שעשו את אביהם שליח

לקדש להם נשים, והלך האב ונתן פרוטה לאדם אחר, אביהן של שתי בנות קטנות, שהאב זכאי בקידושיהן, ואמר לו: שתי בנותיך הקטנות מקודשות לשני בני בפרוטה זאת - מה הדין בזה? האם בתר נותן ומקבל אזלינן, בקידושי כסף אנו הולכין אחר נותן כסף הקידושין ואחר המקבלו. וכאן הרי אבי הבנים נתן פרוטה שלמה, וכן אבי הבנות קיבל פרוטה שלמה, והאיכא ממונא, והרי יש כאן פרוטה שלמה שהיא בכלל "ממון", שאפשר לקדש בו את האשה. או דילמא [שמא] אין הולכין בקידושין אחר הנותן והמקבל, אלא בתר דידהו אזלינן, הולכים אחר האנשים המקדשים ואחר הנשים המתקדשות, והא ליכא, הרי אין כאן פרוטה שלמה מצדו של כל אחד מהם [אלא חצי פרוטה של בן אחד לבת אחת]. ומסקנת הגמרא, שאין כאן הכרעה: תיקו! תעמוד שאלה זו בספק.

התוס' מבארים כי יש להעמיד שמדובר בבנות קטנות

מצד אחד הבנים עשו את אביהם לשליח, ואז הוא כמו כל שליח אחר. אבל כאן האב של הבנים בדווקא נתן לאב של הבנות, ומאחר והן קטנות, הן לא צריכות למנותו לשליח, מאחר וביכולתו לקדשן. ואז מאחר ויש כאן רק פרוטה אחת, הרי מאחר והמשלח אינו יכול לקדש אם לא היה נותן פרוטה לכל אחת, כמו כן השליח, ואז כל השאלה לא היתה מתחילה כאן. ואילו השאלה כאן, שהאב של הבנות הקטנות קיבל פרוטה אחת שלימה. ואם אנו הולכים רק אחר המקבל, שמשמעו אביהן של הבנות, הרי הגיעה אליו פרוטה אחת. אלא העיקר בשביל המקבל, כיון שבו תלוי קידושיהן הוו כחד גופא.

התוס' מעירים, כי צריך להגדיר גם איזה בן מקבל איזו בת. וכגון הגדולה לגדול, והקטנה לקטן, דאם לא כן - הוו קידושין שאין מסורין לביאה.

זה כתבו התוס' לפי רבא, דס"ל לקמן נא. דקידושין שלא נמסרו לביאה - לא הוי קידושין, והוא אכן בעל השמועה כאן. אבל לדידן דקיי"ל כאביי דהוי קידושין, אם כן אפי' אם לא ביירר - הוי נמי איבעיא. ונחלקו להלכה מפרשי השו"ע הח"מ והב"ש.

כלומר, כיון שהאב הוא בעלים על קידושיהן, ואיהו הוא דמקנה להו, משום הכי יש בגמרא צד שתספיק פרוטה אחת לקידושי שתיהן, דבפרוטה אחת הוא מקדש שתיהן. דשתיהן חשובות כמקח אחד, אע"פ שיש כאן ב' חלויות של קידושין, דמכל מקום הן מצטרפות להיות כמקח אחד לגבי אביהן שהוא בעלים על הקנאתם. וכמו שאם אדם יקנה לחבירו ב' קרקעות בפרוטה אחת - ודאי תועיל הפרוטה לקנות שתיהן, משום דהוו מקח אחד. הכי נמי הכא, ואמנם בב' קרקעות י"ל דזה הוא משום דהוו כקרקע אחת, משום דסדנא דארעא חד הוא, אולם באמת בלאו האי טעמא נמי מהני, משום דעכ"פ הוי זה מקח אחד, דבאמת אף היכא דליכא טעמא דסדנא דארעא חד הוא, נראה דדינא הכי כגון אם יקנה לחבירו קרקע ומטלטלין בפרוטה אחת או ב' מטלטלין, למאן דאית ליה ד"ת מעות קונות.

התוס' משתמשים בהוכחה על דרך השלילה

[אחת מהדרכים להוכיח סברא מסויימת היא להראות שאם יש מקום לשתי סברות ואת השניה אינך יכול לומר, ממילא רק הסברא הראשונה היא המחוייבת. ואכן הדבר בנוי על רצף של שני חלקים במילות המפתח "דמיירי .. דאי". ואכן התוס' משתמשים במילות מפתח הללו למעלה משלושים פעמים.]

בתך ופרתך בפרוטה -

כיון דפרה - אין נקנית בכסף,
שדינא להו בתר בתו,
והדר בעי בתך **וקרקעך**,
דקרקע - נקנה בכסף.

קנייה בו זמנית של הבת והפרה

הגמרא מביאה את חקירתו של רב פפא: בעי רב פפא: הנותן פרוטה לאדם, ואומר לו: בתך ופרתך קנויות לי בפרוטה [את בתך אני מקדש, ואת פרתך אני קונה] - מהו הדין בזה? מי אמרינן, האם אנו אומרים שהוא התכוין לומר: בתך בחצי פרוטה, ופרתך בחצי פרוטה. ולא קנה כלום. או דילמא [שמא] אנו אומרים, שודאי המקדש את האשה יודע שאין קידושין חלים בפחות משוה פרוטה. ולכן הוא התכוין לומר: בתך תהיה מקודשת לי בפרוטה, ואילו פרתך תהא קנויה לי במשיכה. ומסקינן: תיקו.

התוס' לומדים את הדין מרצף סוגיה זו והסוגיה הבאה

מבארים התוס', כי מאחר וברור שהפרה אינה נקנית בכסף, הרי הכסף הולך רק על הבת, ואם כן יש כאן פרוטה שלימה, ומתקדשת. ומדייקים זאת מחקירתו של רב אשי הרציפה, ששם אין זו רק שאלה דומה, אלא שיש בה חידוש לגבי סוגייתנו כי הקרקע כן יכולה להיקנות בכסף.

בעי רב אשי: הנותן פרוטה לאדם, ואמר לו: בתך וקרקעך קנויים לי בפרוטה זאת - מהו הדין בזה? האם אנו אומרים שהוא התכוין לומר: בתך בחצי פרוטה, וקרקעך בחצי פרוטה. ולא קנה כלום. או דילמא [שמא] אנו אומרים, ודאי המקדש את האשה יודע שאין קידושין חלים בפחות משוה פרוטה, וכך הוא התכוין לומר: בתך מקודשת לי בפרוטה, וקרקעך תיקנה לי בקנין חזקה, כאשר אחזיק בה [לאחר זמן]. ומסקינן: תיקו.

תוס' הרא"ש מבארים, כי השאלה השניה אינה חקירה עצמאית, אלא בסגנון ואם תימצי לומר, לגבי החקירה הקודמת, שאם עדיין תתפוס את הצד של הבת מקודשת, עדיין יש להמשיך וחקור.

"וזה לשון תוס' הרא"ש "את"ל דבתך ופרתך בפרוטה - שדינן פרוטה אבתו, כיון דפרה לא מקניא בפרוטה, בתך וקרקעך - מאי?" ובכך אנו מתרצים גם מדוע נזקקה הגמרא לשתי חקירות שהם לכאורה שוות. ומאחר וגם אין הכרעה במקרה הראשון, הרי אינה להלכה, ונשארנו בספק בשתי החקירות.

ורב יוסף אמר צריכי שומא -

קודם קידושין קאמר,
כדפירש בקונטרס.

ותימה,
דלקמן פ"ב (דף מח.) תניא,

גבי התקדשי לי בשטר,
וחכמים אומרים **שמין את הנייר,**
אם יש בו שוה פרוטה - מקודשת,
ומשמע, שמין את הנייר אחר קידושין,
ואף על גב דמתחלה - שומת הנייר לא היתה ידועה.

ויש לומר,
דללישנא דאמר בכל דהו - **כולי עלמא לא פליגי,**
איירי דאמר לה כל דהו,
וללישנא דבכל דהו - **נמי פליגי,**
הכי קאמר, **ואם רוצה לקדשה בשטר,**
שמין את הנייר מתחילה,
אם יש בו שוה פרוטה מקודשת,
כלומר אם שמוהו תחילה,
לאפוקי ממ"ד מקודשת,
אף על פי שאין בו שוה פרוטה, מטעם שטר.

האופן בה אמר רב יוסף שיש צורך בשומה

הגמרא מביאה מקרה בו קידש אדם אשה בבגדי משי, שלבטח שווים יותר מפרוטה, ועל כך נחלקו רבה, שאמר שהשיראים אינם זקוקים לשומא, לפני שהאשה תקבלם, ואילו רב יוסף הצריך שומא. הגמרא דנה בלשון הראשון, ומבארת שברור שלא יחלקו אם אמר לה התקדשי לי בכל דהו, שהרי ברור שיש כאן מעבר לערך פרוטה. גם הם מסכימים, שאם אמר לה התקדשי לי בחמישים זוז, והרי לך שיראין בדמיהם, והתברר למפרע שאינם שווים חמישים, הרי אין כאן קידושין, שהאשה התרצתה להתקדש דווקא בחמישים זוז ולא בפחות.

האם השומא צריכה להיות לפני או לאחר הקידושין

התוס׳ מביאים בתחילה בפשטות שהמשמעות של הסוגיה היא שהשומה נצרכת קודם וקידושין. ותומכים זאת בדברי רש״י. באשר רש״י מציין, כי החיסרון היה בשומא לפני הנתינה. ״וכיון שלא שמאום תחלה - אינה מקודשת.״

מקשים התוס׳ מסוגיה בפרק הבא, בו משמע כי השומא הינה לאחר הקידושין. שם מדובר בהתקדשי לי בשטר, וההתבוננות היא מדברי רבנן. ״ורבנן מספקא להו אי כר״מ אי כרבי אלעזר, הלכך שמין את הנייר, אם יש בו שוה פרוטה - מקודשת ואם לאו - אינה מקודשת.״ הלשון אם היה בו, מורה כי השומא היתה לאחר המתינה.

התוס׳ מבארים, כי עם היות והקידושין היו דרך השטר, מאחר וכאן השטר אינו משמש כשטר, בשעה שבודקים את ערכו הממשי, אלא כחתיכת נייר. ולכן על מנת שהקידושין יחולו באופן הזה, משמעו דהכי קאמר, אם רוצה להתקדש בשטר - צריך שיהא נישום מעיקרא, שיהיה בו שוה פרוטה.

ניתוח כל לשון בפני עצמה

[כאן הגמרא מביאה שתי לשונות, והתוס׳ במילות המפתח "ללישנא", מתייחסים לכל לשון בנפרד. ולכן הפירוש אינו מסתיים בהבאת הלשונות, אלא שהתוס׳ יוצקים משמעות לכל אחד מהם. ואכן מילת המפתח "ללישנא" מופיעה קרוב למאתיים פעמים בתוס׳. שהרי בשעה שיש שתי לשונות, יש להגדיר לאיזה לשון הינך מתייחס.]

[דף ח עמוד א]

אף שוה כסף דקיץ -

הא דאמרינן לקמן (דף יב.),
ההוא גברא **דקדיש בזוודא דאורדי,**
יתיב רב שימי בר חייא **וקא מעיין בה,**
אי אית בה שוה פרוטה - אין,
אי לא - לא,
לכאורה, דומה דלא כרב יוסף.

מחלוקת רבה ורב יוסף, אף לגבי האומר התקדשי לי בכל דהו

הגמרא מביאה סיפור על ההוא גברא דאקדיש בשיראי. מעשה באדם שקידש אשה בבגדים של משי, שוודאי הם שווים יותר מפרוטה, אך לא היה ידוע בבירור בשעת הקידושין מה ערכם. ויש על כך מחלוקת אמוראים. רבה אמר: לא צריכי שומא. אין צורך שישומו שמאים את ערך השיראין לפני שהאשה תקבלם. רב יוסף אמר: צריכי שומא. צריך שישומו אותם שמאים לפני שהאשה תקבלם. וכאן, כיון שהאשה קיבלה אותם בלא שומא, אין היא מקודשת.

אם המציאות היתה שאמר לה התקדשי לי בכל דהו

אלא שיש דיון בגמרא על איזה מקרה נאמרה מחלוקתם. לפי הלשון הראשונה, על ציור זה אין כלל מחלוקת, שהרי ברור לכל כי ערכם הוא מעל פרוטה. אולם הגמרא מביאה לשון שניה, גם חולק כאן רב יוסף, ומצריך שומא לפני הקידושין, כי כמו שכסף הינו דבר קצוץ וידוע לכל, כך גם כאן בשווה כסף, נדרשת בו תכונת הקציצה, שערכו יהיה ידוע וברור.

התוס׳ מביאים דיון על מקרה בהמשך המסכת, האם הוא שונה מהכרעת רב יוסף כאן

ההוא גברא דאקדיש בזוודא דאורדי, מעשה באדם שקידש אשה באגודה של מוכין. כעין חבילת סמרטוטים.

יתיב [ישב] רב שימי בר חייא קמיה דרב, וקא מעיין בה, ובדק כמה הוא ערך האגודה, כדי לדעת: אי אית בה שוה פרוטה - אין, אם יש בה שוה פרוטה הרי זו מקודשת. אי לא - לא. וכאן הגמרא מדברת על קידושי וודאי, ולכן היה צריך להכריע.

הרי מה שיש רב שמי בר חייא היתה שומא לאחר הנתינה, בניגוד לרב יוסף, שהצריך את השומה לפני נתינתה.

נעמדו האחרונים להבין מה טעם אמרו התוס׳ בלשון לא ברורה, שרק לכאורה דומה. יש שלמדו שמאחר וברור ששתי פרוטות אין כאן, הרי כל הדיון הוא רק להוציא את חבילות המוכין שתהא מעל פרוטה. ואז זה דומה לדיון עם התמרה קודם, שאולי היא מקודשת במקום בו התמרה תהיה שווה פרוטה. ויש שלמד, שמאחר וידוע המחיר בשוק מה ערכם, נחשב הדבר כקצוב וידוע. ומה שבכל זאת הוא עיין בהם, הרי הספק היה אצלו לברר מה ערכם בשוק.

הטעם לכך שהתוס' כתבו בצורה שאינה ברורה של רק לכאורה דומה שלא כרב יוסף

וניתן לבאר זאת בשלושה אופנים. א. החשק שלמה מבאר, משום שאפשר לומר [כמש"כ המקנה] שאף לפי רב יוסף שסובר שבעינן קיצי דמיה, ה"מ לעשות הקדושין לקדושי ודאי, אבל קדושי ספק מיהא הוי. ולפ"ז י"ל דקא מעיין ביה האם אית ביה שו"פ והוי קדושי ספק.

ב. החזו"א [סימן קמח] כתב שהתוס' כתבו בלשון ספק משום שאם הספק הוא רק בדבר מועט

של פחות משו"פ אין כאן חסרון של קייץ.

ג. בשי' ר' שמואל [אות קכד] מבאר דאיכא למימר היכא דהמחיר הוא קבוע בשוק מיקרי קיץ, ויתיב ועיין מה המחיר בשוק.

ומאי ניהו חליפין -

אין עבד עברי נקנה בחליפין,
ולא קונה עצמו בחליפין,
דמה שהוא קונה בכסף,
נפקא לן מהאי קרא,
דמכסף מקנתו לקמן (דף טז.).

אבל עבד כנעני - נקנה בחליפין,
כדתני בפרק השולח (גיטין דף לט:),
גבי שקל כומתא ושדא בה,
אמר לה קני האי וקנה נפשך,
ומשמע, משום דהויא ליה כליו של מקנה,
לא עשה ולא כלום,
אבל בכליו של קונה - קנתה,
ומתורת חליפין משמע,
ולא בתורת כסף,
וכך פירש רבינו חננאל שם.

הברייתא שהעבד עברי אינו נקנה בתבואה וכלים, והבנתה על ידי רב יוסף ורבה

הגמרא מביאה ברייתא, שממנה רב יוסף מדייק לעניין שיש לקנות שווה כסף רק אם הוא קצוב. דתניא: נאמר [ויקרא כה] בענין עבד עברי הנמכר ל"גר תושב" [גוי שקיבל על עצמו לקיים את שבע מצוות בני נח] - "ישיב גאולתו מכסף מקנתו". כלומר, אפשר לו להפדות ממנו בכסף, שהוא נקנה בו.

ודרשו מכאן חכמים: מלמד הכתוב, שרק בכסף הוא, העבד העברי, נקנה לגר תושב להיות לו לעבד, ואינו נקנה לו בתבואה וכלים. ורב יוסף ניסה לדייק שמאחר והעבד עברי כן יכול להיקנות בשווה כסף, רק מה שחסר אם אינו קצוב.

ורבה שנחלק עליו בשיראים לגבי קידושין יפרש את הברייתא באופן שונה. אפשר לקנות בתבואה וכלים אף על פי שאין דמיהם קצוצים. והכי קאמר, וכך התכוין התנא לומר: בתורת קנין כסף בלבד הוא נקנה לעבד, בין אם נותנים עבורו כסף, ובין אם משלמים עבורו בשוה כסף, ובלבד שיתנו אותם לשם קנין כסף. ואין העבד העברי נקנה לגר תושב ב"תורת תבואה וכלים". ומאי נינהו? מהו פשר הקנין הנקרא "תורת תבואה וכלים"? - קנין חליפין!

התוס' מביאים כי המקור שעבד עברי נקנה בכסף ואפילו בשווה כסף הוא בהמשך הפרק

מצד אחד יש מקור על עצם קנייתו בכסף (יד, ב) "עבד עברי נקנה בכסף. מנלן? אמר קרא: מכסף מקנתו, מלמד שנקנה בכסף." והלימוד שיכול לגרע ולצאת אף בשווה כסף, נאמר בטז, א "בשלמא כסף, דכתיב: מכסף מקנתו; שוה כסף נמי, ישיב גאולתו אמר רחמנא - לרבות שוה כסף ככסף;"

התוס' מוכיחים מסוגיה במסכת גיטין כי עבד כנעני כן נקנה בחליפין, אלא שצריך להיות בכליו של מקנה

הגמרא בגיטין מספרת דההיא אמתא, דהוה מרה שכיב מרע [שפחה כנענית היתה, שהיה אדונה שכיב מרע], ונטה למות, אתיא אותה אמה, ובכיא לקמיה [באה שפחתו ובכתה לפניו], ואמרה ליה:

הלא אתה נוטה למות, ואחר מותך אפול ליורשיך, ואמשיך להשתעבד להם! עד אימת תשתעביד ותיזיל ההיא איתתא [על עצמה נתכונה ואמרה: עד מתי אשתעבד]?! שקל האדון את כומתיה, ושדא בה [השליך לעברה את כובעו], ואמר לה: זיל קני להא כומתא, וקני על ידי זה את נפשיך [קני כובע זה ועל ידו קני את עצמך]!

אתו לקמיה דרב נחמן, ושאלוהו: האם יצאה האמה לחירות במעשה זה, או לא? אמר להו: לא עשה ולא כלום, שלא הועיל מעשה זה להוציאה לחירות. ואסיק רבה בר שילת: מאן דחזא למעשה זה [הרואה מעשה זה] סבר: כיון שהשליך לה את כובעו, זה הוא "קנין חליפין" שיש לו להועיל כמו קנין כסף, ומה שאמר רב נחמן "לא עשה ולא כלום" היינו שלא נפקע קנין האיסור, ומשום דהלכה כרבי שמעון שבקנין כסף אין נפקע האיסור, והוא הדין בקנין חליפין; ומכאן למדו שרב נחמן סובר הלכה כרבי שמעון.

ואני - רבה בר שילת - אומר: לא כן היא, ולעולם מודה רב נחמן דאין הלכה כרבי שמעון, ואף כסף וחליפין גומרים בה; ומה דאמר: "לא עשה ולא כלום", אין זה אלא משום שלא נעשה שם הקנין כהלכתו, דהרי הוה ליה אותו כובע כליו של מקנה, שהרי בכובעו של האדון נעשה - ולכן לא קנתה היא כלל את עצמה, ומשום שאנו פוסקים הלכה כרב הסובר: חליפין בכליו של קונה הם נעשים, ונמצא שלא נעשה הקנין כהלכתו, ולפיכך לא קנתה ולא כלום.

התוס' בגיטין מבארים, כי קניין החליפין שקול לכסף, למעט קידושי אשה

ובגיטין מבארים התוס' "אבל אם היה כליו של קונה - היתה זוכה עצמה בחליפין, דתני' בהדיא בפ"ק דקידושין (דף כב:) דעבד כנעני נקנה בחליפין, משום דחליפין דמו לכסף, וכל היכא דכסף קני חליפין נמי קני, לבר מאשה, משום דבפחות משוה פרוטה - לא מקניא נפשה כדאמר בריש קדושין (דף ג.)."

מנא אמינא לה דתניא עגל זה -

ללישנא קמא מייתי ראיה.

דברי רב יוסף להוכחה שנדרש דבר קצוב, ולא רק את ערך הכסף

אמר רב יוסף: מנא אמינא לה, מנין למדתי שצריך ששוה כסף יהיה קצוץ ככסף? למדתי זאת מדברי הברייתא דלהלן: דתניא: נאמר בספר במדבר [יח טו - טז]: "כל פטר רחם [בכור] יהיה לך [לאהרן ולבניו]. אך פדה תפדה את בכור האדם. ופדויו, מבן חדש תפדה, בערכך, כסף חמשת שקלים בשקל הקודש". ומכאן למדנו שאדם אשר נולד לו בן בכור, צריך לפדותו בחמש שקלים ולתנם לכהן. חמשה שקלים בשקל הקדש, הם חמשה סלעים של מדינה.

ושנינו בברייתא בענין זה: אב של בן בכור האומר לכהן: קח לך עגל זה לפדיון בני. או אומר לו: קח לך טלית זה לפדיון בני - לא אמר כלום. ואפילו אם נתנם לכהן, לא יצא ידי מצות פדיון הבן. אבל, אם אמר לכהן: קח לך עגל זה המוערך בחמש סלעים לפדיון בני. או שאמר: קח לך טלית זו המוערכת בחמש סלעים לפדיון בני - בנו פדוי!

ויש לשאול: האי פדיון - היכי דמי? באיזה אופן היה הפדיון הזה? אילימא, דלא שוי. אם מדובר שהעגל והטלית לא היו שוים חמש סלעים, אם כן קשה: מדוע כשהעריך את העגל והטלית בחמש סלעים, בנו פדוי? כל כמיניה!? וכי יש בכוחו של האב או הכהן להפוך אותם לערך של חמש סלעים?!

אלא לאו, האם לא, בהכרח, מדובר בפרה וטלית השוים חמש סלעים, ובכל זאת אומרת הברייתא ברישא "עגל זה לפדיון בני - לא אמר כלום", אף על גב דשוי חמשה סלעים!

ומה הוא טעם הדבר? כיון דלא קייצי - לא ראוי לפדות בהם פדיון הבן. ומוכח מכאן שכל מקום שהתרבה שוה כסף, הרי הוא ככסף, וכשם שהכסף קצוץ, כך שוה כסף צריך להיות קצוץ!

מה טעם זו ראיה ללישנא קמא

בביאור דברי התוספות, יש שכתב שללישנא בתרא שנחלקו באמר בכל דהו - אין להביא ראיה מפדיון הבן, שכן בפדיון הבן אם אמר בכל דהו - גם לרבה אין בנו פדוי, שכל הטעם שמועילה אמירת בכל דהו בקידושין, פירש רש"י, משום דבציר מפרוטה - לא שוו. לא כן בפדיון הבן, שצריך חמש סלעים ודאי, שאין מועילה אמירת בכל דהו לכולי עלמא, וכיון שאמירת עגל זה לפדיון בני - משמעה לחמש סלעים של פדיון, אלא שלא שמו אותה, הרי זה דומה ממש לאומר חמשים ושוו חמשים, שנחלקו רבה ורב יוסף בלישנא קמא.

רב כהנא שקל סודרא בפדיון הבן -

משמע הכא, **דרב כהנא היה כהן.**

ותימה,
דבסוף אלו עוברין (פסחים דף מט.),
משמע דלא היה כהן,
דקאמר אי לאו דנסיבי כהנתא - לא גלאי.

וי"ל,
דתרי רב כהנא **הוו.**

אי נמי י"ל,
דבשביל אשתו היה לוקח,
כדאשכחן בפרק הזרוע (חולין דף קלב.),
רב כהנא אכל בשביל אשתו.

הגמרא מוכיחה מרב כהנא, כי הוא שהעריך את הדבר עבורו כחמישה סלעים, ואף שלא היה קצוב

דקביל כהן עילויה. שהכהן שקיבל את הפדיון הסכים לכך שהעגל והטלית אכן שוים לו חמש סלעים, והרי זה כאילו האב נתן לו חמש סלעים. וראיה לדבר: כי הא דרב כהנא, שקיל סודרא בפדיון הבן, כשם שרב כהנא קיבל בגד שאינו שוה חמש סלעים בעד פדיון הבן, ואמר ליה לאב: לדידי חזי לי, ראוי לי לשלם על סודר כזה חמש סלעים, והריני מקבלו במקום חמש סלעים. התוס' מקשים וכי רב כהנא היה כהן?

מעירים התוס', שאם הוא קיבל, סימן שהוא כהן, ודבר זה נוגד גמרא מפורשת.

הגמרא בפסחים מספרת על רב כהנא, אמר רב כהנא: משום שנשאתי כהנת, גליתי מבבל לארץ ישראל. דאי לא נסיבתא כהנתא, לא גלאי. אמרו ליה: והא למקום תורה גלית, ואין בזה עונש כלל.

אמר להו: לא גלאי כדגלי אינשי, כשאר התלמידים הגולים מביתם לתלמוד תורה. שהם גולים מרצונם. ואילו אני, משום שנשאתי כהנת, גליתי בעל כרחי, מפני אימת המלכות.

ומתרצים התוס' בשתי אפשרויות, או שהיו שני רב כהנא שונים, או שהיה לוקח עבור אשתו. ומביאים ראיה על כך ממסכת חולין, שנחלקו האם כהן בא למעט שיהיה רק כהן זכר, וכפי שסובר דבי רבי ישמעאל, ואילו דבי רבי אליעזר בן יעקב שונים לגבי מתנות שגם ניתן ליתן גם לכהנת. ומביאים על כך טעם והוכחה מרב כהנא. מאי טעמא?

דברישא דקרא כתיב "וזה יהיה משפט הכהנים", משמע דווקא כהנים ולא כהנות, ובסיפא דקרא כתיב "ונתן לכהן הזרוע וגו'", דמשמע נמי דווקא כהן, הוי מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. רב כהנא שהיה ישראל, אכל מתנות כהונה בשביל אשתו שהיתה כהנת, דסבירא ליה "כהן" - ואפילו כהנת.

התירוץ של ההכפלה בשני אנשים שונים

[ידוע שכאשר יש חילוק, הפיתרון הוא לומר שכל אחד מדבר על עניין אחר. וכאן ההכפלה לומר שהיו שניים באותו השם מופיעים מספר פעמים בתוס', לגבי רב המנונא, רב כהנא, רב ירמיה. וגם לעניינים אחרים משתמשים התוס' בכלי זה עם מילות המפתח "תרי .. הוו", ולכן זה מופיע עשרות פעמים, ורק הבאתי את הדוגמאות לשכפל אדם, שכפי הנראה היו אלו שניים שונים.]

אבל כולי עלמא לא -

וא"ת,
מאי טעמא דלא מהני,
מי גרע ממתנה ע"מ להחזיר,
דאמרינן לעיל (דף ו:) **דשמה מתנה?**

וי"ל,
דאין הכי נמי, דמיגרע גרע,

דהתם - **איכא דבר חשוב דהוי מתנה,**
אף על פי שנתן ע"מ להחזיר,
אבל הכא - גבי פדיון,
לא היה שוה אותו סודר חמש סלעים,
ומתחילה כשנתן לו - לא יצא ידי נתינה.

מה שרב כהנא קיבל על דעת שהוא שווה כך אינו שייך לכל אחד

הגמרא מבארת אימתי ביד הכהן, לקבל דבר שאינו שוה חמש סלעים, בתור פדיון הבן, ולומר "לדידי שוה לי חמש סלעים". אמר רב אשי: לא אמרן, לא אמרנו שביד הכהן לומר "לדידי שוה לי", אלא דוקא כגון רב כהנא, דגברא רבה הוא, ומבעי ליה סודרא ארישיה, שאדם גדול הוא, ואינו הולך בגילוי ראש, ולפיכך הסודר שוה לו יותר ממה שהוא שוה לשאר האנשים. אבל, כולי עלמא, שאר האנשים, לא יכולים לומר על סודר "לדידי שוה לי חמש סלעים". וראיה לכך שאדם גדול רגיל לשלם על סודר יותר מכפי שוויו:

כי הא [כמו שמצאנו] דמר בר רב אשי זבן [קנה] סודרא, מאימיה דרבא מקובי [שם מקום], והיה הסודר שוי עשרה זוז, ושילם עליו בתליסר, בשלשה עשר זוז. (או שנים עשר).

הקשו התוס' מה ההבדל בין מתנה על מנת להחזיר

הגמרא לעיל לומדת משמו של רבא, כי במתנה על מנת להחזיר - מועיל הדבר לפדיון. ואם כן מקשים התוס', וכי מה שהוא מחשיב את הסודר עבורו כדבר חשוב, יהיה גרוע מכך, שהרי לא ישאר אצלו דבר? ועונים, כי אכן כן, זה באמת גרוע, כי שם הנתינה הראשונית היתה שוות ערך, וכל הגירעון הוא רק שזה על מנת להחזיר. אבל לגבי פדיון, אפילו הנתינה הראשונית - כלל איננה נחשבת.

ההשוואה באופן של קושיא והתשובה אכן זה באמת כפי שהקשית

[ידוע כי התוס' הוא אמן ההשוואה. וממילא ברור כי יש שימוש במילות המפתח "מי גרע" למעלה מעשרים פעמים. אלא שכאן השאלה של הקושיא זו - היא לא על מנת לענות תשובה על כך, אלא לחדש ולומר, שאכן הקושי נשאר "דאין הכי נמי, דמיגרע גרע".]

השתא במנה סתם לא הוו קידושין במנה זו מיבעיא -

וא"ת,
דלמא הא קמ"ל,
דבמנה זו - **אף על גב דלא חזרה בה,**
לא הוי קידושין, כיון שנמצא חסר.

ויש לומר,
דמרישא שמעת מינה,
כיון דבמנה סתם - יכולה לחזור בה,
ולא אמרינן ישלים,
אלמא לא חלו הקידושין כלל, עד שישלים,
הכי נמי כי אמר לה במנה זו ונמצא חסר,
לא חלו הקידושין, ואף ההשלמה - לא מהניא,
שהרי לא סמכה דעתה להשלמתו,
אלא למנה שמראה לה, והרי הוא חסר.

אופן ההתקדשות הוא במנה שאותו אומר לתת לה

יש לשים לב לרגע העיסקא, וכיצד היא מתנפצת. שהוא מדבר על מנה כלשהו בו הוא מקדש אותה, ומאחר ולא היה שלם - הרי אין כאן קידושין. הרי כל שכן כאשר הוא מדבר על מנה מסויים, והוא חסר או שיש בו דינר נחושת, הרי היא לא מקבלת את מה שהבטיח לה, ולכן היא מצידה לא תתן לו את מה שהיא צריכה להעניק - קרי שתתקדש היא לו.

מקשים התוס' על מנה זו

לכאורה היה לי מקום לומר, היא לא צריכה לפעול מעשה חדש שתיזור בה, כי המעשה הראשוני לא חל, כי מאחר והיה חסר, אין כאן קידושין. ועונים על כך התוס' כי החידוש הוא במנה סתם, כי מאחר ואין כאן מנה, רשאית היא לחזור, ואין ביכולתו לכפות עליה שישלים, הרי מאחר וטרם השלים, וודאי שהקידושין לא חלו כלל עד ההשלמה.

ומכאן מחלצים התוס' את החידוש במנה זו ונמצא חסר. לא רק שבטוח לא חלו הקידושין, אלא מאחר וסמכה רק על מנה זה, והוא אינו ראוי, ובגלל שהוא חסר, הסכמתה לנישואין - לא חלה. שהרי היא תלויה שמה שאמר בעת הנתינה הוא נכון. וכלל לא סמכה בדעתה שישלים, ולכן אם ינסה להשלים זה כבר מהלך מחודש, שאינו קשור למעשה הקידושין, ולא יועיל לקדשה. כי על מנת שתתקדש לא הצד הממוני קובע, כמה קיבלה, אלא שקיבלה חוזה מדוייק, עליו בלבד היא התחייבה, שהכסף צבעו אותו למטרת הקידושין. נמחיש זאת על ידי עדי קיום, ההופכים את המעשה לקידושין. מכיוון שהעדים צריכים להעיד על מעשה שלם, וברגע הנתינה המעשה היה פגום, אי אפשר "לתקן" אותו רטרואקטיבית על ידי השלמה, כי העדים לא ראו מעשה קידושין שלם ברגע הקריטי. זה מסביר למה תוספות מדגישים ש"אינו יכול להשלים". ההשלמה היא לא רק חסרון טכני בכסף, אלא נתק בזמן. הקידושין צריכים לקרות ב"חדא מחתא" (בבת אחת) - הדיבור, המעשה והחלות. אם המעשה התפרק בגלל החיסרון, השרשרת נקטעה.

[דף ח עמוד ב]

מנה אין כאן משכון אין כאן -

פירוש,
ואינה מקודשת,
לפי שהאשה נקנית בכסף,
והכסף אינו בעין - היאך יקנה?
שאין המשכון תחת הכסף,
כיון שלא ישאר ביד האשה.

ודאי אי אמר לה,
התקדשי לי במשכון זה,
והמשכון יהיה שלך,
פשיטא דמקודשת,

וכמו כן אם אדם אומר לחבירו,
אתן לך מנה במתנה, והניח לו משכון עליה,
לא קנה המנה במשיכת המשכון,
ואין לחלק בין מתנה לקידושין.

ורבינו חיים כהן בשם ר"ת אומר,
שאם אמר אדם לחבירו,
אתן לך מנה במתנה והילך משכון עליו,
ואל תחזיר לי המשכון עד שאתן לך המנה,
דאז ודאי יכול לעכב המשכון, עד שיתן לו המנה.

ותימה,
מהא דאמר בהשוכר את האומנין (ב"מ דף עה:),
גבי השוכר את הפועלים להעלות פשתן,
וכל דבר שהוא אבוד,
מקום שאין שם אדם,
וחזרו בהן - שוכר עליהן או מטען,
וקאמרינן עד כמה שוכר עליהן,
א"ר נחמן עד כדי שכרן,
איתיביה רבא לרב נחמן עד ארבעים וחמשים זוז,
התם כשבאת חבילה בידו,
פירוש,
שבאו כלי אומנות של פועל ליד בעל הבית,
והשתא, כי באת חבילה בידו - מאי הוי?
הא מנה אין כאן, משכון אין כאן.

וי"ל,
דלא דמי,
דהתם - גרמו לו הפסד.

ועוד,
שאין החבילה בתורת משכון,
אלא קנוייה לו לשכור פועלין.

וכשרגילין לעשות שידוכין,
צריך ליזהר בדבר יפה,
שיאמר הרי אני מקנה לך כך וכך בגוף החפץ,
דאם אמר, **אם אחזור בי - אתן לך כך וכך,**
והא לך משכון,
מנה - אין כאן, משכון - אין כאן.

ושמא,
בשדוכין - לא אמרינן,
מנה אין כאן משכון אין כאן,
כיון שכשהאחד מהן חוזר בו, השני מתבייש בדבר.

האשה אינה מתקדשת על הבטחה אף שנותן משכון על הבטחה זו

אמר רבא אמר רב נחמן: אמר לה לאשה "התקדשי לי במנה", ולא נתן לה את המנה, אלא הניח לה משכון עליה, עבור המנה, אינה מקודשת. הואיל ומנה שהוא התחייב לה, אין כאן, לפיכך גם משכון אין כאן! וביאר רש"י, כי המשכון אינו שוה כלום, כיון שאין המשכון מתנה. ויש לבאר זאת, ודוקא באופן זה אינה מקודשת, מפני שמשמע, שהוא רוצה לשעבד את המשכון על המנה שהוא כבר התחייב לה, ובאמת - אינו חייב לה כלום, שהרי הוא לא עשה שום קנין להתחייב במנה. ולפיכך, גם המשכון אינו משועבד לה, ומאחר שהאשה לא קנתה שעבוד במשכון - נמצא שלא נתן לה מאומה, ולפיכך אינה מקודשת.

התוס' מבארים מדוע לא יועיל מעשה זה

התוס' הולכים בכיוון אחר, העיקר היא קבלת קניין כסף. וכאן אין כלל כסף בעין. ומאחר ואין כלל כסף, הרי גם את המשכון תצטרך להחזיר, וממילא לא נשאר לה כסף עבורה, ולא יהיה על מה להיתפס בקידושין.

על מנת לחדד את גדר מעשה זה - מביאים התוס' שלושה מקרים נוספים כהשוואה

מקרה ראשון שמביאים התוס', שהוא אומר לה התקדשי לי במשכון זה, והמשכון יהיה שלך. הרי מכיוון שהיא אחוזה במשכון, כאן וודאי שהיא מקודשת.

מקרה שני כאן מבודדים את עניין הקידושין, ואנו רק בעולם המתנה. שאם הוא רק מבטיח לחבירו שייתן לו מנה במתנה, ונותן על כך משכון, הרי חבירו אינו קונה את המנה במשיכת המשכון. ולאחר שביארו מקרה זה, מעירים התוס' כי אין כל שינוי לגבי קידושין, שזה הנידון שלנו בגמרא.

מקרה שלישי, שמביאים מרבינו חיים הכהן משמו של רבינו תם. הוא תוספת קטנה על המקרה השני, המשנה את התמונה, כי כאן פרט להבטחת המנה כמתנה, ונתינת המשכון יש עוד תוספת, ואל תחזיר לי את המשכון עד שאתן לך את המנה, כאן כבר חבירו רשאי לעכב את המשכון עד שיתן לו את המנה. וממילא המשכון אינו משמש על מה שניתנה הבטחה בעבר, אלא שהוא מכריח אותו לבצע פעולה בעתיד.

המעשה בו הוא גובה מכלי הפועל על מנת לשלם את הנזק שהפועל חזר בו בדבר אבד

מקשים התוס' על ידי השוואה שקיבל כמשכון שהטעה הפועל והוציא ממנו את כלי הפועל על מנת שיכריח אותו לעבוד אצלו, כי מדובר בדבר אבד, בו אין רשאי הפועל לחזור בו. הגמרא שם בהמשך (ב"מ עח, א) מבארת את האופן שמטעה. ומהם הוא רשאי לגבות את שכר הפועלים האחרונים עד ארבעים וחמישים זוז. וביארו שם התוס', שאכן דרך האומנין לתת פקדון לשוכר, שאם יחזרו בהם יגבה מהפקדון. ומשום כך הקשו, פשיטא שנוטל מהחבילה? ותירצו, שנסתפקה הגמרא שמא אין זה אלא אסמכתא בעלמא, ואסמכתא לא קניא. או שמא לא נתרצו הפועלים שיגבה מהחבילה אלא מעט, ולא עד ארבעים וחמישים זוז. כאן התוס' כשהביא מקרה זה התפלאו שהרי כלי הפועל הינם משכון, ומדוע לא נאמר כאן מנה אין כאן משכון אין כאן, ותירצו כאן התוס', שמאחר וגרם להם הפסד, ובכלל החבילה אינה בתורת משכון, אלא היא ממש קנויה לו לשכור פועלים.

ובתוס' הרא"ש ביאר את צד הקושיה והתירוץ בצורה מתוקה. "אלמא במשיכת המשכון נתחייבו הפועלים לקיים דיבורם, וליתא, דאין חילוק בין מתנה לקידושין, וטעם אחד

לכולן, לפי שאין המשכון משועבד לכלום, משום דאדם יכול לשעבד נכסיו לדבר שנתחייב בו, אבל בדבר שלא נתחייב לא חל שעבוד על נכסיו, ובמתנה שאמר ליתן לו - לא נתחייב בה ולא יתחייב בה לעולם, לפי שיכול לחזור בו, לפיכך, לא נשתעבד לו המשכון במשיכתו, אבל ההוא דהפועלים, כיון דדבר האבד הוא וחזרו בהם - חייבים לשלם לו הפסדו, הילכך, נשתעבד לו המשכון שלהם עליהם, עד כדי דמיו."

התוס' חוזרים להשוות בשידוכין ומחדשים שזה דין שונה מהבטחה רגילה, וקרוב לגדר הפועלים

לפני שנביא את לשון תוס' הרא"ש, נדגיש מה שהתוס' כאן סיימו, אמנם בשמא, שאם הוא חוזר בו יש כאן ביוש. וכאילו יש לו חיוב לשלם על שבירת השידוך. ובכך דומה הדבר לגדר הפועל החוזר בו בעניין של הפסד. והספק של התוס', הוא שכמו שהפועל יכול לחזור בו, באופן הרגיל, הרי כאן גם האדם לא ניתן לכפותו להינשא בכוח. אלא שעל מנת להבטיח מקרה כזה, באה ההגנה הנדרשת, כי הרי שידוכין הוא דבר הרגיל, אלא שצריך להיזהר כיצד ניתן לבצע זאת.

וכעת נביא את לשון תוס' הרא"ש - "הילכך, כשעושין שידוכין ונותנים ערבונות זה לזה לשם קנס, לא יאמר אם אחזור בי - אני נותן לך כך וכך, והרי חפץ זה בידך במשכון על ממון שאתחייב לך אם אחזור בי. דבכי האי גוונא - לא זכה במשכון, כל זמן שאינו חייב לו כלום, אלא צריך להקנות לו בסודר, דלא כאסמכתא, ובב"ד חשוב, כדי שיתחייב לו מן הדין אם יחזור, ואז יתן לו החפץ במשכון, ואז יחול השעבוד על המשכון, כיון דנתחייב לו הקנס - אם יחזור בו, או יאמר לו אם אחזור בי - תזכה בכך וכך ממון, בגוף החפץ הזה."

ההבדל בין הונאת דברים שהאיסור הוא בעצם האמירה ולבין ביוש שיש כאן אדם נוסף

ההבחנה בהבדל בין איסור הונאת דברים שהוא אצל האומר, מחדדת למה בשידוכין התוספות מחפשים את ה"ביוש", ולא מסתפקים ב"אונאת דברים": אונאת דברים - היא איסור שבין אדם למקום ולחברו, אבל היא לא בהכרח יוצרת חוב ממוני, שמאפשר להחזיק במשכון. כדי שהמשכון "ייתפס", אנחנו חייבים להפוך את העלבון לחוב, וזה קורה רק דרך גדר הדין של "ביוש" כנזק. זה מחזיר אותנו למתיקות של דברי הרא"ש - הוא הופך את הבושה האנושית ל"שטר חוב" בלתי כתוב, שמאפשר למשכון להפוך לממשי.

משכון דאחרים וכדרבי יצחק -

אף על גב דרבי יצחק,
אייריי במשכון שלא בשעת הלואתו,
מצינו למימר,
כיון דבעל חוב,
קונה משכון שלא בשעת הלואה קנין גמור,
עד שיפדה,
בשעת הלואה - נמי אלים שיעבודיה,
לחשב ממון לקדש בו האשה,
ולקנות בו עבדים וקרקעות.

וכן צריך לפרש בפרק השולח (גיטין דף לז. ושם),
בההיא דאמר המלוה על המשכון - אינו משמט,
ומפרש התם, משום דקני ליה כרבי יצחק,
ורבי יצחק - הוי שלא בשעת הלואתו,
והמלוה - משמע בשעת הלואתו,
כדמשמע סוף פרק האומנים (ב"מ פא: ושם),
אלא ה"פ,
התם - **כיון דקני ליה שלא בשעת הלואתו לגמרי,**
סברא הוא, דיקנה הוא בשעת הלואתו שלא ישמט,
דחשיב של אחיך בידך,
ודרשינן בספרי (פ' ראה),
את אחיך תשמט ידך ולא של אחיך בידך.

וכן יש לפרש פרק כל שעה (פסחים דף לא: ושם),
בההיא דישראל שהלוה את העובד כוכבים,
על חמצו אחר הפסח,
עובר לרבי מאיר,
ומפרש התם, משום דקנה ליה כר' יצחק,
וכיון דקני ליה כרבי יצחק שלא בשעת הלואתו,
בשעת הלואתו - קני ליה נמי,
לענין דקרינן ליה, שלך - אי אתה רואה.

משכון שלו – אינו יכול לקדש בו אשה, אבל במשכון של אחרים מועיל

הגמרא פותחת בכלל שלא ניתן לקדש במשכון שהוא עצמו נותן. אמר רבא אמר רב נחמן: אמר לה לאשה "התקדשי לי במנה", ולא נתן לה את המנה, אלא הניח לה משכון עליה, עבור המנה, אינה מקודשת. הואיל ומנה שהוא התחייב לה - אין כאן, לפיכך, גם משכון - אין כאן! המשכון אינו שוה כלום, כיון שאין המשכון מתנה.

אלא שהגמרא מקשה על כך, ובתשובה מעמידה שיש חילוק, ששם מדובר במשכון שקיבלו מאחרים. איתיביה רבא לרב נחמן מברייתא, אשר שנינו בה: קידשה במשכון - מקודשת! וענה לו רב נחמן:

התם, שם בברייתא, מדובר במקדש אותה במשכון דאחרים, שאחרים היו חייבים לו כסף, ונתנו לו משכון, וקידש את האשה בחוב שהמשכון משועבד עליו, ונתן לה את המשכון, שאז המשכון עצמו נקנה לה להתחייב באחריותו, ולפיכך יכול לקדשה בו.

וכמו הכלל דאמר רבי יצחק, שהמשכון קנוי למי שניתן לו המשכון. דאמר רבי יצחק: מנין לבעל חוב שנטל משכון מן הלוה, שהוא קונה את המשכון, שיחשב כממונו [אלא שמחובתו להחזירו ללוה כשיפרע את החוב], ולפיכך אם אבד המשכון, חייב המלוה באחריותו - שנאמר [דברים כד] בענין משכון: "ואם איש עני הוא [הלוה], לא תשכב בעבוטו". אמר הכתוב, לא תשכב בלילה בזמן שעבוטו [משכונו] ברשותך. אלא, "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש [בערב. ולמחרת בבוקר תחזור ותטלנו]. ולך תהיה צדקה [בכך שהחזרת לו את המשכון בערב] לפני ה' אלהיך".

ואם תאמר, שהמלוה אינו קונה את המשכון - צדקה מנין לו? מדוע השבת המשכון ללוה בערב נחשבת לו כנתינת צדקה מממונו? והרי המשכון אינו שלו כלל! אלא, מכאן למדנו לבעל חוב שהוא קונה את המשכון, כאילו הוא שלו.

ולכן, כשהוא מחזירו בערב ללוה, הרי זה כאילו הוא נותן ללוה צדקה משלו.

וכיון שבעל חוב קונה משכון, לפיכך אם אדם נתן לאשה משכון שיש בידו על חוב של אחרים החייבים לו, כדי לקדשה בו - הרי היא מקודשת.

מדייקים התוס', שעם היות ומשכון של אחרים מדובר שהוא הגיע שלא בשעת ההלוואה, הרי גם במשכון שבשעת הלוואה מועיל

ונביא זאת בסגנון תוס' הרא"ש. "איכא לפרושי, אפלו' משכנו בשעת הלואתו, ואף על גב דרבי יצחק לא איירי אלא שמשכנו שלא בשעת הלואתו, איכא למימר, כיון דבעל חוב קונה שלא בשעת הלואה קנין גמור, אם כן בשעת הלואה - נמי אלים שיעבודו, ליחשב ממונו לקדש בו אשה ולקנות בו עבדים וקרקעות."

התוס' מבארים שכך יש לפרש בגיטין לגבי פרוזבול

ונמשיך בלשון תוס' הרא"ש, והדברים הם ממש כעין מה שהובא בתוס' בגיטין. "ובכהאי גוונא, צריכים אנו לפרש בפרק השולח, בההיא דאמרינן, המלוה את חבירו על המשכון - אינו משמט, ומפרש התם משום דקני ליה מדר' יצחק. ור' יצחק לא קאמר אלא שלא בשעת הלואתו, והמלוה - משמע בשעת הלואה, כדמוכח בסוף השוכר את האומנים.

אלא על כורחך הכי פירושו, כיון דקני ליה שלא בשעת הלואתו, לכל הפחות בשעת הלואתו קני, לענין זה, שלא ישמט, דחשיב של אחיך בידך, כדדרשינן בספרי את אשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך, ולא של אחיך בידך, מכאן למלוה את חבירו על המשכון שאינו משמט."

התוס' מבארים כי גם את הסוגיא בתחילת פסחים, של הלווהו כנגד חמצו, בנויה על אותו העיקרון

נביא את לשון התוס' בגיטין. "וכן צריך לפרש בפרק כל שעה (פסחים לא:), דמייתי דר' יצחק גבי ישראל שהלוה לעובד כוכבים על חמצו, דאלים שיעבודיה, אפילו בשעת הלוואתו, דמיקרי שלך, לעבור בבל יראה, הואיל שלא בשעת הלוואה קני לגמרי, דאפילו מקבל פקדון מעובדי כוכבים, אם מקבל עליה אחריות - מחייב עליה בבל יראה, ועובד כוכבים שהלוה לישראל על חמצו, אי הוה קני עובד כוכבים מישראל - לא מחייב ישראל, אפי' משכנו בשעת הלוואה, משום דאלים שיעבודיה, דלא חשיב מצוי ביד ישראל, דדרשינן לא ימצא, מי שמצוי בידו, למעוטי ייחד לו בית, אפי' קיבל עליו אחריות."

וכן נביא את דברי התוס' בפסחים אשר שאלו, שלכאורה יש חילוק שרבי יצחק דיבר רק על משכון שלא בשעת הלוואה, וכאן מדובר על משכון שכן בשעת ההלוואה. וענו על כך התוס' בפסחים. "דהכי פירושו, כיון דשלא בשעת הלואה - קונה לגמרי כדרבי יצחק, אם כן לענין חמץ - יש לנו לחושבו כאילו הוא שלו, לעבור בלא ימצא, אף בשעת הלואה, דחשבינן ליה מצוי."

יש להתבונן בלשונות התוס' כיצד מצליחים להעביר את הכוח ממשכון של רבי יצחק שאינו בשעת הלוואה גם למשכנו בשעת הלוואה

[מאחר ומדובר בשני משכונות שונים, ובקושיא היא כיצד אנו משווים אותם. ואלו מילות המפתח בתוס' כאן בגיטין ובפסחים. "מצינו למימר .. בשעת הלוואה נמי אלים שיעבודיה". "כיון דקני ליה לגמריה .. סברא הוא", "בשעת הלוואתו - קני ליה נמי לעניין דקרינן ליה". ובפסחים "א"כ לענין חמץ - יש לנו לחושבו כאילו הוא שלו." ובגיטין "דמסתבר ליה להש"ס, מאחר דקני ליה מדרבי יצחק שלא בשעת הלוואתו - אלים נמי שיעבודיה בשעת הלואה." כלומר, הסברא אומרת שיש לנו ממש לדמות את הכוח אף במשכון שהוא בשעת ההלוואה.]

מנין לבעל חוב שקונה משכון -

פירש בקונטרס בשאר דוכתי,
להתחייב באונסין.

וקשה,
דהא ר"מ ור' יהודה פליגי במלוה על המשכון,
אי הוי שומר שכר אי שומר חנם,
אבל שואל - לא הוי,
ואוקי גמרא ר"מ כר' יצחק,
משמע דר' יצחק, **לא אמר להתחייב באונסין.**

לכך נראה לי,
שקנה את המשכון **להתחייב בגניבה ואבידה.**

עצם היכולת לקדש במשכון מוכיחה שהוא שלו

ראינו בגמרא, כי מקבל המשכון - יכול לקדש בו אשה. מה שמוכיח כי הוא ממש שלו. אולם, לשיטת רש"י בכמה מקומות, מאחר והוא יכול לקדש בו אשה, הרי הנאה זו מעלה אותו להתחייב באונסים.

התוס' מבארים שלא יעלה על הדעת שיהיה בדרגת שואל

אלא שהתוס' מקשים על כך, שעם היות ורבי יהודה ורבי מאיר נחלקו מהי דרגת השמירה של בעל המשכון, אבל אף אחד מהם לא אמר שהוא מתחייב כמו שואל. ומאחר וכל מה שאנו לוקחים את דברי רבי יצחק הוא כרבי מאיר, הרי ברור לנו כי רבי יצחק לא אמר להתחייב בדרגת אונסים. ומתוך כך מתרצים התוס', שאכן הוא קונה את המשכון ואכן הוא שומר שכר, שחיובו הוא בגניבה ואבידה, אך וודאי שלא נכנס לדרגת האונס.

צדקה מנין -

וא"ת,
איכא צדקה **ממה שיחזיר לו לשכב עליו.**

וי"ל,
דדייק מדכתיב (דברים כד) ושכב בשלמתו וברכך,
ואי לא הוי קונה ליה,
א"כ כשמברכו העני,
הוי ליה רבית דברים.

ויש מפרשים,
דלא מיקרי צדקה,
אלא הנותן משלו,
כמו צדק משלך ותן לו (ב"ב פח:).

אופן הקידוש על ידי משכון

הגמרא מביאה ברייתא שאם קידשה במשכון - מקודשת. וביאר רב נחמן כי מדובר במשכון של אחרים שהוא קונה אותו לעצמו וכדברי רבי יצחק. שמוכיח מהפסוק שהוא קונהו. שנאמר [דברים כד] בענין משכון: "ואם איש עני הוא [הלוה], לא תשכב בעבוטו". אמר הכתוב, לא תשכב בלילה בזמן שעבוטו [משכונו] ברשותך. אלא, "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש [בערב. ולמחרת בבוקר תחזור ותטלנו]. ולך תהיה צדקה [בכך שהחזרת לו את המשכון בערב] לפני ה' אלהיך".

ואם תאמר, שהמלוה אינו קונה את המשכון - צדקה מנין לו? מדוע השבת המשכון ללוה בערב נחשבת לו כנתינת צדקה מממונו? והרי המשכון אינו שלו כלל! אלא, מכאן למדנו לבעל חוב שהוא קונה את המשכון, כאילו הוא שלו. ולכן, כשהוא מחזירו בערב ללוה, הרי זה כאילו הוא נותן ללוה צדקה משלו.

וכיון שבעל חוב קונה משכון, לפיכך אם אדם נתן לאשה משכון שיש בידו, על חוב של אחרים החייבים לו, כדי לקדשה בו - הרי היא מקודשת.

החזרת הדבר עצמו – לכאורה זה צדקה, אלא שמאחר ומברכו יש תשלום ריבית דברים

מקשים התוס', והרי לכאורה יכולה להיות צדקה ממה שהוא מחזיר לו כל פעם את השלמה על מנת שיוכל לישון. אלא שאז אם לא היה קונה את זה, יש חשש שבכל פעם שהעני מברכו יש כאן ריבית דברים.

כוונת קושייתם, דאפילו אם אינו קונה המשכון, אך מאחר והוא מוחזק בו, ומחזירו איכא צדקה, ומתרצים דמאחר שנאמר וברכך, שמצווה הלוה לברכו, ואם נאמר שאינו קונה נמצא שיש כאן ריבית דברים. אבל אם קונה - אינו חשוב ריבית, דפשיטא שמותר למלוה להשאיל ללוה דבר שלו, אע"פ שהלוה מברכו, כיון שהוא שלו, ולא גרע מאם היה משכירו, שמותר ליקח שכר עבור זה, אבל אם אינו של המלוה - חשוב ריבית, ואע"פ שהמשכון ברשותו, ואינו מחויב להשאילו ללוה, אך מ"מ סוף סוף הואיל והוא עדיין של הלוה, הרי הוא קשור עם הלוה וחשוב ריבית.

שיטה שניה, אם אינו נותן לו דבר שאינו שלו – אין כאן צדקה

בניגוד למה שחשבנו לעיל, שהמלה 'צדקה' כוללת כל טובה שאדם עושה עם הזולת. 'צדקה' מתכוונת רק לאותן טובות בהן נותן אדם חפץ משלו לזולת. מכאן שהפיסקה 'ולך תהיה צדקה' - עוסקת בחפץ ששייך למלוה. ההוכחה ממסכת בבא בתרא, כי המוכר צריך להוסיף תוספת קטנה משלו על מנת שתכריע את המידה. מנהני מילי? שצריך המוכר להוסיף ללוקח יתר על המידה. ועל זה אמר ריש לקיש, דאמר קרא: "וצדק", ומיותר הוא לדרוש כי אף על פי שמדד ללוקח איפה שלימה, בכל זאת, צדק משלך ותן לו, יתר על המידה.

תנם לאבא או לאביך אינה מקודשת -

ואם תאמר,
הא אמרינן לעיל (דף ו:),
תן מנה לפלוני ואקדש אני לך - מקודשת?

ויש לומר,
דלא דמי,
דהתם - שהתחילה היא בדבר,
איכא למימר דדעתה להתקדש,
אבל הכא - שהוא אמר לה תחילה התקדשי לי,
והיא משיבה תנם למי שתרצה,
איכא למימר, **דאין דעתה להתקדש,**
אלא היא משטה בו ואינה חוששת.

יש חילוק באיזה אופן האשה אומרת תנם לאבא או לאביך

שנינו בברייתא "תנו רבנן: התקדשי לי במנה, תנם לאבא ולאביך - אינה מקודשת, על מנת שיקבלום לי - מקודשת." התוס' מעירים שיש כאן הרי קושי. מאליה עולה השאלה, והרי ראינו לעיל פסק הפוך, שכאשר האשה אומרת תן מנה לפלוני ואקדש אני לך - הרי היא כן מקודשת.

ועונים על כך התוס', שאלו שני מקרים שכלל לא ניתן להשוות. לעיל האשה היא היוזמת, ומאחר ורצונה ימולא, על ידי שהכסף ינתן למי שביקשה - הרי היא מקודשת. והרי בוודאי שמטרתה הוא להתקדש. בניגוד לכך, כאן הוא היוזם, והיא באה לא רק לדחות את דבריו, אלא אף לשטות בו, ולומר, אני אינני מוכנה לקבל ממך כסף, ובוודאי לא להתקדש. וכאילו אומרת לו, זרוק את כספך על הקוצים והאבנים. כלומר, אנו מפרשים את מעשה הדחייה שלה, שאינה באה לשלוח אותו להפקיד אותו אצל צד שלישי, אלא פשוט תסתלק ממני אתה וכל ההצעות שלך.

תנם לפלוני אינה מקודשת -

וא"ת,
אמאי קתני לעיל בברייתא - **אביך**?
לאבא ולפלוני - סגיא,
ואיכא למיעבד כל הני צריכותא.

ושמא יש לומר,
דאין לחוש לכך,
כיון דלא תנא אביך בבבא **לחודיה.**

אי נמי י"ל,
דלהכי תנא אביך ופלוני,

משום דס"ד דליהוי מקודשת טפי,
כשאמרה תנם לפלוני מכשאמרה תנם לאביך,
דסמכה דעתה טפי כשיהא ביד פלוני.

הגמרא מונה שלושה מקבלי ממון שונים, אביך אבא ופלוני, ומה החידוש בפלוני?

ראינו בברייתא כי אם בא מישהו מיוזמתו לאשה ואומר לה התקדשי לי במנה, הרי אם אומרת תנם לאבא או לאביך אינה מקודשת. ואפילו אומרת לאבא שלה, לא התכוונה לתת לו כקבלת קידושין אלא רק לדחותו. והגמרא עושה צריכותא למה צריך לשנות את כל שלושת המקרים.

מקשים התוס' שהחידוש של שתי הקצוות הוא רק אבא ופלוני

קושיית התוס' שניתן לייתר את המילה אביך. שהרי אנו יכולים להסתפק במקרה של מישהו שממש קרוב אליה בניגוד למישהו שממש רחוק ממנה. ומה מועילה הדוגמא של הביניים? ובתחילה דוחים התוס', שמאחר ומעולם לא נשנתה המציאות של אביך בפני עצמו, הרי המילה אביך היא רק כנגרר לאבא. ובתירוצם השני מבארים התוס', כי הייתי יכול לומר, שהמטרה היא להוציא את הכסף מהחתן העתידי, על מנת שהיא תוכל לקבלו לאחר מכן. ושמא אביך לא יתרצה לתיתה לו. ולכן יש חובה להוסיף לפלוני שיש גם בו מעלה, ודווקא ביחס לאביך. וגם אם היינו סוברים שהיא רוצה להראות שאינה רוצה את הכסף, הרי באומרה לאביך, כאילו אומרת לו תשמור את הכסף לעצמך, כי איני רוצה להתחתן איתך.

אחד הדברים החשובים בתוס' הוא שיש לתת הצדקה למשהו שכביכול יש בו חזרה. אלא אנו אומרים כי יש צורך בכל אחת מהדוגמאות. וביאור זה הוא יסוד חשוב בלימוד.

אם היה סלע שלה מקודשת -

פירש בקונטרס,
דחצרה - קונה לה.

ולא נהירא,
דאם כן מאי בעי סלע של שניהם מהו?
פשיטא דאינה קונה,
כיון דהוא חצר של שניהם,
כדאמרינן פרק המוכר את הספינה (ב"ב דף פד:),
אמר רבי ינאי **חצר של שני שותפין** - קונין זה מזה,
ומוקי לה, במודד בתוך קופתו של לוקח,
אבל במודד על הקרקע - לא.

ונראה לפרש,
דהכא הטעם - אין תלוי בקנין חצרה,
אלא כשהסלע שלה - סמכה דעתה,
ובשאינו שלה - לא סמכה דעתה,
ובעי כשהסלע של שניהם,
אי סמכה דעתה או לא.

מה פעל קידושין, כשאמרה לו הניחם על גבי סלע?

הגמרא מביאה ברייתא "ת"ר: התקדשי לי במנה, תנם על גבי סלע - אינה מקודשת, ואם היה סלע שלה - מקודשת." התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י ד"ה ואם היה סלע שלה מקודשת - "שחצרו של אדם - קונה, והרי הוא כמו שמקבלתו."

אלא שהתוס' הקשו על פירושו ממה שהמשיכה הגמרא והביאה את חקירת רב ביבי, מה הדין בסלע של שניהם, והגמרא נשארה בספק. ואם היינו הולכים לפי הקו של רש"י, הרי זה כמו חצר של שניהם ובמסכת בבא בתרא, לא ניתן לקנות בחצר של שניהם, בשעה שמודד על גבי קרקע. ולפלא מסקנת הגמרא שזה תיקו, כי לפי טעמו של רש"י לא תהא מקודשת.

התוס' מחמת הקושיא מחדשים הבנה מחודשת

יש להבין מה עובר עליה. ובכך שהיא שולחת אותו להניח על סלע שאינו שלה - הרי היא מגלה כי דעתה שאינה רוצה בקידושין. וכשאומרת לו להניח על סלע שלה - הרי היא מגלה את דעתה שהיא כן רוצה. ומאחר והכל בנוי כאן על גילוי דעתה, מה היא רוצה, לפיכך הסתפק רב ביבי.

וכך ביאר ברא"ש "דקתני בברייתא תנם על גבי הסלע אינה מקודשת - מיירי אפילו זרקו לתוך חיקה וקיבלתו. דכיון דאמרה תנם על גבי הסלע - הוי כאילו אמרה איני חפץ בקידושין, ואפילו אם זרקו לתוך חיקה ושתקה, מאחר שכבר גילתה דעתה שאינה רוצה להתקדש לו - יכולה היא שתאמר בתורת מתנה קבלתים. אבל בסלע שלה - מקודשת, שזה הלשון מורה, שהיא חפיצה בקידושין, ומיבעיא ליה לרב ביבי אם הסלע של שניהם מהו? מה יש לדון בלשון זה? ונ"מ אם זרקו לתוך חיקה, בשתיקה."

התוס' יורדים לפרש דרך הטעם מהי מהות הפעולה

[דיון אחד הוא גדר קנייני חצר, וגדר שני הוא סמיכות דעת. ומילות המפתח "דהכא הטעם אין תלוי ב ..אלא כש .."]

[דף ט עמוד א]

הב אשקי ושדי אינה מקודשת -

וא"ת,
מי גרע מתן מעות לפלוני דמקודשת?
כ"ש כשאומרת **תן לי.**

וי"ל,
דשאני הכא,
דמעיקרא - היתה שואלת **שלא בתורת קידושין,**
ומשום הכי איכא למימר,
כשאומרת הב - **אדעתא דמעיקרא קאמרה.**

הגמרא מביאה שלושה סיפורים בהם למרות שהאשה קיבלה – לא התקדשה

המקרה הראשון בו מכר חרוזים, והיתה לו מחרוזת, ובאה אשה וביקשה מחרוזת אחת, ואז נוצר דו שיח. הוא שואל

אותה אם אתן לך האם תתקדשי לי, והיא עונה לו בלשון גוזמא נתון תתן, ועל כך רב חמא מבאר בפשטות, שלשון כזה הוא לשון של סירוב. "ההוא גברא דהוה קא מזבין חומרי פתכייתא, אתאי ההיא איתתא, אמרה ליה: הב לי חד שוכא, אמר לה: אי יהבינא ליך מיקדשת לי? אמרה ליה הבה מיהבה; אמר רב חמא: כל הבה מיהבה לאו כלום הוא."

המקרה השני שאותו אדם היה שותה יין בחנות, והאשה מבקשת ממנו כוס אחת, ושוב הוא עונה לה האם תתקדשי לו בו? והיא אומרת בכפל לשון השקה תשקני, וגם כאן מדייק רב חמא, שזה ביטוי הבא ללגלג עליו, ומסמל שאינה רוצה כלל. "ההוא גברא דהוה קא שתי חמרא בחנותא, אתאי ההיא איתתא, אמרה ליה: הב לי חד כסא, אמר לה: אי יהבינא ליך מיקדשת לי? אמרה ליה: אשקויי אשקיין, אמר רב חמא: כל אשקויי אשקיין לאו כלום הוא."

המקרה השלישי, של אדם המשליך תמרים מהדקל לארץ, והיא מבקשת ממנו סיוע ושישליך לה שני תמרים. ואף כאן הוא לוקח את דבריה ומציע לה נישואין אם ישליך בעבורה, ושוב היא עונה לו בכפל לשון השלך תשליך. וכאן רב זסיד אומר, שלאו כלום הוא ובוודאי שאינה מקודשת. "ההוא גברא דהוה קא שדי תמרי מדקלא, אתאי ההיא איתתא, א"ל: שדי לי תרתי, אמר לה: אי שדינא ליך מיקדשת לי? אמרה ליה: שדי מישדא; אמר רב זביד: כל שדי מישדא לאו כלום הוא."

הגמרא מביאה חקירה אם רק היתה אומרת לו בלשון אחת, תן או תשקה או תשליך, מה הדין בכך, וברור לנו כי כאשר כפלה, זו היתה דרכה להראות שהוא משגע אותה, ואינה מעוניינת בו, אבל כאן היא הרי מדברת בצורה תקינה. ולכן נחלקו אמוראים על כך. רבינא אומר מקודשת ואילו רב סמא בר רקתא אמר: תגא דמלכא! הריני נשבע בכתר המלך: אינה מקודשת. והלכתא: אינה מקודשת. "איבעיא להו: הב אשקי ושדי, מהו? אמר רבינא: מקודשת; רב סמא בר רקתא אמר: תגא דמלכא! אינה מקודשת. והלכתא: אינה מקודשת."

מקשים התוס' על הדעה שאינה מקודשת כשאומרת בלשון פעם אחת

מקשים התוס' ומה בכלל הבעיה, והרי מה ההבדל בין שהיא מקבלת מעות ואז היא מתקדשת, וכאן היא מקבלת שווה ערך פרוטה, ומדוע שלא תתקדש?! ובפרט שהיא כאן המבקשת. שהרי אומרת לו תן לי.

התוס' צוללים להבין את מהלך נפשה של האשה המסרבת

התוס' מנתחים את המקרה, שהאשה באה באופן מקרי וביקשה דבר מה, עצם הצעת הגבר היתה מגוחכת. הרי ברור לנו שמלכתחילה לא באה להתקדש אליו. והנסיון שלו להפוך בקשה פשוטה למעשה קידושין הוא עצמו יצירת בעיה לאשה. ונכון כאשר יש לה חוש הומור, אומרת לו בליצנות בכפל לשון, אבל גם כאשר אומרת לו תביא, זו אמירת מצוקה ולא בקשה לקידושין. ודעתה למה שביקשה בתחילה, וכאילו היא מתעלמת מהצעתו ומדלגת עליו. ולכן אינה מקודשת.

יש שתי צורות התייחסות למניעה

שיטה אחת היא שיטת התוס', שהחיסרון שאין כאן מעשה חיובי של קידושין. דלדעת התוס' החסרון הוא משום דליכא גילוי דעת לקידושין, משום שהיא לא אמרה אלא בלשון הב אשקי ושדי, ומשו"ה בזה אמרי' דסמכה אדיבורא קמא וממילא ליכא גילוי דעת לקידושין.

שיטה שניה, שיש כאן ממש מעשה שלילי של סירוב. ואכן הרשב"א סבר, דכל כמה שלא אמרה הן אלא הבה, הרי יש בזה גילוי דעת להיפך, שאינה רוצה בקידושין.

מילת המפתח היא דרך המעשה כעת אנו מסיקים מה היתה דעתה בתחילה

[התוס' משתמשים במילת המפתח "מעיקרא". מילה זו הינה כה יסודית שמופיעה בתוס' קרוב לתשע מאות פעמים. ואפילו אם נמקד במילת המפתח "דמעיקרא" נישאר סמוך לשלוש מאות פעמים. מה שמוכיח עד כמה חשיבה זו הינה בסיסית.]

כל אשקי אשקויי כו' -

הנך תלת עובדי **איצטריך לאשמועינן, דבשום דבר - אין מועיל,** לא במידי דאכילה ושתיה ולא בשאר מילי.

מדוע יש צורך להשמיענו את כל שלושת המקרים?

הגמרא מספרת שלושה מקרים, שלכאורה יש בהם חזרתיות. וכי לא יכולנו להבין את זה כבר מהמקרה הראשון, ומה הרוויחה הגמרא שהביאה שלושה מקרים שונים? התשובה לכזאת שאלה היא תמיד שאנו מחפשים צריכותא, כלומר, שהתחדש לנו משהו מכל מקרה. ועונים על כך התוס', אף מבלי להביא את השאלה, שהיא מובנת מאליה, כי שלא תסבור שיש דבר שהוא משמעותי לה, ואיתו תתקדש, אלא לא באכילה לא בשתייה ולא בכל דבר אחר.

יש שתמה שהגמרא מתרצת במקרה השני, וענו על כך, שמאחר ועולה הקושיה כבר במעשה השני הרי לתרץ מתרצים על כל שלושת המקרים. ויש שניסו לתלות כי שתיה הוא דבר שהיא ממש צריכה לו. ולכן אומרים שכל אחד עם הצורך שלו, ואעפ"כ סגנון כזה של התנהגות שום אשה ועל שום דבר לא תתבזה מבקשה פשוטה שלה להופכה להצעת נישואין. ולכן מאחר ויש שונות בין הנשים, לא היה ניתן ללמוד קל וחומר מהאחד על משנהו. ויש המדגישים כי הלשון תגא דמלכא, אינו סתם לשון שבועה שאינה מקודשת, אלא על סגנון כזה, אפילו היה נותן לה אוצרות, הרי זה כלל גדול בתקשורת שאינה מוכנה כלל להתחתן עם אדם המזלזל בה. שהרי אפילו שאין אשה אלא ליופי, והייתי אומר שתהיה הצעה בה היא תישבר, הרי הדגש בא להראות על צורך הדיון, שמכל כיוון על סגנון כזה פעורה חומה, שלעולם לא תתקדש, בין אם היא רעבה צמאה או שיעניק לה תכשיט בצורה מכוערת, כי מתקדשים על יחס ולא על חפץ כלשהו.

והלכתא שיראי לא צריך שומא -

וא"ת,
אמאי איצטריך לפסוק כרבה לגבי רב יוסף?
דהא בבבא בתרא (דף קמג:) פסקינן,
הלכתא כרבה בר משדה ענין ומחצה.

וי"מ,
דהיינו דוקא במילי דב"ב,
ולא נהירא,
דע"כ בכולי גמרא הלכתא כרבה,
כדמוכח פרק מי שאחזו (גיטין דף עד:),
גבי ההוא דאמר ליה לאריסיה,
כ"ע דלו תלתא ושקלו ריבעא כו',
וקאמר ותסברא דרבה כרשב"ג,
והא קי"ל הלכתא כרבה,
ובהא קי"ל אין הלכה כרשב"ג,
משמע מדקאמר והא קי"ל הלכתא כרבה,
משמע דבכולי גמרא הלכתא כוותיה.

ושמא יש לדחות,
דהתם יש ספרים דגרסי, בהא - קי"ל הלכתא כרבה,
דמשמע בהא דוקא ולא בכולי גמרא.

מיהו קשיא,
אמאי לא קאמר בהדיא הלכתא כוותיה דרבה?
כדאמר הלכה כר' אלעזר,
והלכתא כרבא אמר רב נחמן.

ואומר ר"ת,
דאתא לאשמועינן,
דדוקא שיראי הוא דלא צריכי שומא,
לפי ששומתן ידוע קצת,
ואין רגילין לטעות בו כל כך,
אבל שאר דברים כגון אבנים טובות ומרגליות,
שיש שאינם טובות אלא מעט,
ורגילים לטעות בהרבה יותר משוויים,
צריכי שומא משום דלא סמכה דעתה,
ולפיכך נהגו העולם, לקדש בטבעת שאין בה אבן.

והא דאמר לקמן בפרק שני (דף מח:),
שהוסיף לה נופך משלו.

יש לומר,
ששמו אותו.

אי נמי,
ההוא נופך כעין שיראי, שידוע שוויו קצת.

וההוא גברא דקדש באבנא דכוחלא (לקמן דף יב.),
והוה רב חסדא משער אי אית ביה שוה פרוטה,
אבנא דכוחלא - לא הוי כשאר אבנים טובות,
אלא כעין אבני שיש,
כדאשכחנא פ"ה דסוכה (דף נא:),
בהורדוס דבניה לבהמ"ק, באבני דשישא וכוחלא ומרמרא.

וי"מ,
משום הכי איצטריך לפסוק כרבה לגבי רב יוסף,
משום דרב יוסף,
הביא לעיל (דף ח.) כמה ראיות לדבריו.

עוד י"מ,
מש"ה לא קאמר הלכתא כרבה,
דלא תימא דהיינו רבה,
דאיכא דאמרי, דבכל דהו - לא צריכי שומא,
אבל אמר לה חמשין ושוי חמשין - בעי שומא,
לפיכך פסק דבשום ענין לא בעי שומא,
לפי זה הטעם יתיישב הא דאיצטריך לפסוק כרבה,
אף על גב דבכל דוכתא קי"ל כוותיה.

הגמרא הכריעה כרבה, ששיראים אינם צריכים לשומא

כאן הגמרא פוסקת. והלכתא: שיראי לא צריכי שומא. המקדש אשה בשיראין אינו צריך לשום את דמיהן לפני הקידושין [ושלא כדברי רב יוסף לעיל ז ב]. הדיון שם הגמרא היה מחלוקת אמוראים. ההוא גברא דאקדיש בשיראי. מעשה באדם שקידש אשה בבגדים של משי, שודאי הם שוים יותר מפרוטה, אך לא היה ידוע בבירור בשעת הקידושין מה ערכם. רבה אמר: לא צריכי שומא. אין צורך שישומו שמאים את ערך השיראין לפני שהאשה תקבלם. רב יוסף אמר: צריכי שומא. צריך שישומו אותם שמאים לפני שהאשה תקבלם. וכאן, כיון שהאשה קיבלה אותם בלא שומא, אין היא מקודשת.

מנתחת הגמרא, כי אם אמר לה התקדשי לי בכל שהוא, אף אחד אינו חולק. כי פליגי, בכך נחלקו, דאמר לאשה: התקדשי לי בחמשין זוז, והרי לך שיראין אלו בדמיהן. ואחרי הקידושין התברר שהשיראין אכן שוו חמשין. רבה אמר, לא צריכי השיראים שומא לפני הקידושין, דהא, היות ובסופו של דבר התברר שאכן הם שוו חמשין. רב יוסף אמר צריכי שומא לפני הקידושין - כיון דאיתתא [שאשה] לא בקיאה בשומא, לכן אם לא שמו את ערך השיראין לפני הקידושין לא סמכה האשה דעתה להאמין בשעת הקידושין שאכן השיראין שוים חמישים זוז, ואינה גומרת בדעתה להתקדש לו.

ויש דעה נוספת, שגם כאשר לא דיבר על ערכם, אלא אמר כלשהו גם כאן חולק רב יוסף, כי כסף ערכו קצוב ואילו כאן דומה הדבר לחליפין, שלאר ניתן להתקדש בהם.

מקשים התוס' מדוע היה צורך לפסוק כרבה

התוס' מעלים שאלה מתבקשת, מדוע היה כאן צורך מיוחד לומר שההלכה היא כרבה, שהרי יש לנו כלל (ב"ב קיד, ב) "והלכתא כוותיה דרב יוסף: בשדה, ענין, ומחצה." והמשמעות של הכלל לפי האומר שזה על כל הש"ס, שרק במקומות הללו רב יוסף הלכה כמותו, ולאחר הכלל עולה מאליה השאלה, מה צורך לפסוק כאן?

התוס' מנסים לצמצם את הכלל רק למסכת בבא בתרא ודוחים זאת מסוגיא בגיטין. אלא שעולה קושיא נוספת, הגמרא מכריעה בשלוש סוגיות, בשתי סוגיות היא אומרת הלכה כרבי אלעזר או הלכה כרבא אמר רב נחמן, ואילו כאן לא מדברים

שההלכה היא כרבה, אלא הפסיקה היא על דברי הסוגיא, שיראי - לא צריכי שומא. שזה עצמו גורר צורך בהבנה על כך.

התוס' עונים בחילוק

אכן שיראים זה מקרה ייחודי. ע"כ נראה לר"ת, דדוקא שיראי הוא דלא צריכי שומא, לפי ששומתן ידועה קצת, ואין רגילים לטעות בו כ"כ, אבל שאר דברים כגון אבנים טובות ומרגליות, אין בקיאין בשומתן ולפעמים שטועים בהם הרבה - צריכים שומא משום דלא סמכה דעתה, לכך נהגו העולם לקדש אשה בטבעת שאין בה אבן.

התוס' מבארים שתי סוגיות הקשורות לדיון

ומתוך כך מבארים שתי סוגיות שנראות ממבט ראשון מעט שונה. שהוסיף לה נופך משלו, הרי יש לומר שנופך אינה אבן כה נדירה, ולכן יש הערכה קרובה, או שממש שמו אותה לפני כן.

סוגיה נוספת מה שנצרך רב חסדא לשעא מישהי שקדשוה באבן כוחלא. ומתרצים כי זו אבן שאינה רגילה, אלא דומה לאבני המקדש כפי שמובא ממה שהורדוס בנה בבית השני, כמובא בתחילת מסכת בבא בתרא, ולכן הערך כלל לא ברור. אלא שאז עולה השאלה מדוע מורידים האבן מטבעת הקידושין, כי הרי אין כלל רגילות לתת שומא, אלא לדעת שוודאי שווה מעבר לערך של פרוטה.

התוס' מבהירים את הצורך לפסוק כאן כרבה

סיבה אחת היא משקל נגד לדברי רב יוסף שהביא כמה ראיות, ולכן היה צריך לומר בנושא, שכן מקדשים עם שיראים. סיבה שניה, מאחר והדיון הוא בכמה אופנים על מה בדיוק נחלקו, וכאן צריך לחזק את רבה, שבכל מקרה גם אם אומר לה את ערכם והוא צודק וגם בכלשהו, תמיד ניתן לקדש בשיראים. ולכן לא ציין את רבה, אלא את העניין עצמו. שבשתי המחלוקות כיצד לפרש את מחלוקתם, ההכרעה היא שווה.

כתב על הנייר ועל החרס -

משמע, דשטר - כשר על החרס.
וכן משמע לקמן בפירקין (דף כו.),
דאמר, **כתב לו על הנייר ועל החרס,**
שדי מכורה לך שדי נתונה לך,
הרי זו מכורה ונתונה.

וקשה,
דאמר בפ"ב דכתובות (דף כא.),
האי מאן דבעי לאחוויי חתימת ידיה בבי דינא,
לכתוב אחספא כו',
וקאמר דוקא אחספא, אבל אמגילתא - לא,
דלמא משכח איניש דלא מעלי,
וכתיב עליה מאי דבעי,
ותנן הוציא עליו כתב ידו משמע,
אבל על חרס - ליכא למיחש להכי,
דאפילו כתוב עליו - לא יועיל.

ואומר ר"ת,
דההיא דלקמן וההיא דהכא **אתיא כר' אלעזר,**
דאמר (בגיטין דף פו.) עדי מסירה כרתי,
וההיא דכתובות אתיא כר"מ,
דאמר (שם) עדי חתימה כרתי,
וההיא דהכא - לא אתיא כר' מאיר,
דכיון דבעינן בשטר קדושין עדי חתימה,
כדמוכח לקמן בפרק שני (דף מח.),
ועדים שעל גבי החרס - לא חשיבי,
ואין מוכיח מתוכו כלום,
בחרס דדבר שיכול להזדייף הוא,
ותנן בפ"ב דגיטין (דף כא:),
אין כותבין לא על נייר מחוק ולא על דיפתרא,
משום שיכול להזדייף,
וחכמים מכשירין,
ואמרו מאן חכמים ר' אלעזר,
ש"מ דלא מהני בדבר שיכול להזדייף.

ואף על גב דאמר בגיטין,
בסוף פרק שני (דף כב: ושם),
לא הכשיר ר' אלעזר אלא בגיטין,
אבל בשטרות - לא,
ה"מ בשטרות העומדות לראיה,
דבעינן ראוי לעמוד ימים רבים,
אבל זה שאינו עשוי אלא לקדש בו אשה,
ולקנות בו שדה כעין גיטין,
הוה שעשוי לגרש בו את האשה לפי שעה,
ואף על פי שהשטר של קנין,
יכול להועיל לראיה,
כמו כן הגט יכול להועיל,
כדאמר בפ' הכותב (כתובות פט:),
ובפ"ק דב"מ (דף יח.),
וכ"ת ליקרעיניה בעינא לאינסובי ביה,
אלמא אף על פי שהיא צריכה לראיה,
עיקרו לא לכך נעשה.

הברייתא מלמדת שקידושין בשטר אף שזה על חרס – כשר

תנו רבנן: קידושי אשה בשטר - כיצד? המקדש קטנה או נערה, על ידי קידושין שנותן לאביה -

אם כתב לו המקדש לאבי הקטנה או הנערה על הנייר או על החרס, אף על פי שאין בו [בנייר או בחרס] שוה פרוטה: בתך מקודשת לי. או אם כתב לו: בתך מאורסת לי. או אם כתב לו: בתך לי לאינתו [לאשה] - ונתן את השטר לאבי הקטנה או הנערה - הרי זו מקודשת.

התוס' מביאים ראייה מהמשך הפרק כי כתיבה על חרס מדין שטר מועילה לא רק ב'ידושין אלא אף גם במכירה. "בשטר כיצד? כתב לו על הנייר או על החרס, אף על פי

שאין בהם שוה פרוטה, שדי מכורה לך, שדי נתונה לך - הרי זו מכורה ונתונה!״

מקשים התוס׳ מכתובות, כאם כותב וחותם על חרס – אין חשש שישתמשו בזה לרעה

הגמרא בכתובות דנה על מקרה שהיו כבר חתומים שנים על שטר, אלא שמת אחד מהם, וכעת אין שני עדים. אלא רק העד שבשטר ועד נוסף, ומציעה הגמרא שהוא יחתם את חתימת ידו על חתיכת חרס ויניח בבית הדין. ואז הדיינים ישוו, ולא יצטרך להעיד על עצמו, אלא הוא והעד הנוסף יעידו על חתימת האחר. ומדייקת הגמרא שרק על חרס יכול לחתום כך ולא על מגילה שאז ישתמשו בחתימת ידו ויוציאו עליו שטר חוב. ומכאן מדייקים התוס׳, שאם היה חותם על חרס - הרי לא היה יכול האיש הרמאי להוסיף כרצונו, כי שטר על חרס פסול.

התוס׳ מבארים בחילוק, שיש ויכוח מה הקובע בשטר מה שכתוב בו (עדי חתימה) או עדי המסירה

נביא את התירוץ בלשון תוס׳ הרא״ש. ״מפרש ר״ת, דהך ברייתא כר׳ אלעזר אתיא, דאמר עידי מסירה כרתי. דלר״מ דאמר עידי חתימה כרתי, בעינן שיהו העדים חתומים בשטר, כדמוכח לקמן בפ״ב, ועדים שעל החרס ועל הנייר - כמאן דליתנהו דמי, כיון שיכול להזדייף, כדאמרי׳ בפ״ב דכתובות האי מאן דבעי לאחוויי חתימת ידיה בבי דינא - לכתוב חתימת ידיה אחספא או ארישא דמגילתא, ותנן בפ״ב דגיטין אין כותבין לא על הנייר ולא על הדפתרא, וחכמים מכשירים, ואמרי׳ מאן חכמים? ר׳ אלעזר, ש״מ דלר״מ - לא מהני כתב שיכול להזדייף.״

מחדשים התוס׳ בחילוק בין סוגי השטרות

הגמרא במסכת דיטין מחלקת בין שני סוגי שטרות. שטר ראייה, שעניינו שאמור להיות לתקופה ארוכה, עליו נאסר להיות על חרס. אבל שטר שהוא לשימוש מיידי, דוגמת הגט, ויש לדמות לגט עוד סוגי שטרות, כאן אין לרבי אלעזר בעיה. וכאן נכלל גם שטר קידושין. ועם היות ולעתים גם בשטר מכר, ישתמש בו לאחר זמן, הרי בסופו של דבר עיקרו נועד לעכשיו.

אף על פי שאין בו שוה פרוטה -

הכא ניחא,
דקצת הוא רבותא,
לפי דבשוה פרוטה - **היתה ראויה להתקדש** בלא שטר.

אבל לקמן (דף כו.) גבי שדי מכורה לך,
יש לתמוה מאי רבותא,
דאע״פ שאין בו שוה פרוטה,
דהתם המוכר נותן השטר,
וכך לי בשוה פרוטה כמו באין בו שוה פרוטה.

וי״ל,
משום דכתב ביה נתינה,
אחרי תיתי את ספר המקנה,
ס״ד דליבעי שוה פרוטה,
משום דמוכר מקנה שדהו ללוקח,
קמ״ל דלא בעי.

הברייתא מבארת מה החידוש של קידושין בשטר, אף שאין בו פרוטה

״ת״ר: בשטר כיצד? כתב לו על הנייר או על החרס אף על פי שאין בו שוה פרוטה בתך מקודשת לי, בתך מאורסת לי, בתך לי לאינתו - הרי זו מקודשת.״ נעמדים התוס׳ ומבארים, כי אכן יש צורך לומר אף על פי, מאחר אם השטר היה שווה פרוטה מצד עצמו, היתה יכולה להתקדש לא מגדר השטר, אלא מחמת שווי הדף. והגדיר זאת נאה בתוס׳ הרא״ש ״בלא כח השטר.״

מקשים התוס׳ על סוגיה של שדי מכורה לך

הגמרא בהמשך דנה על מכירת שדה על ידי שטר. וזה לשון הגמרא ״בשטר כיצד? כתב לו על הנייר או על החרס אף על פי שאין בהם שוה פרוטה שדי מכורה לך, שדי נתונה לך - הרי זו מכורה ונתונה!״ ומקשים התוס׳ מה הצורך כאן באמירת אף על פי? ומאחר והשטר ניתן על ידי המוכר, אין כל הבדל אם היה זה בשטר או לא.

מתרצים התוס׳, שהלימוד של נכסים שיש להם אחריות, כלומר קרקעות, שנקנים אף בשטר הוא מהפסוק בירמיהו, וָאֶקַח אֶת־סֵפֶר הַמִּקְנָה. והיה לנו מקום לסבור שההקנאה הזו חייבת להיות בעל ערך של פרוטה, ומחדשים לנו שלא.

וזה לשון תוס׳ הרא״ש בסוגיה של מכירת קרקעות בשטר ״לעיל גבי קידושי אשה ניחא דנקט אף על פי שאין בו שוה פרוטה לפי שבשוה פרוטה היתה ראויה להתקדש בלי כח השטר, אבל הכא מה רבותא הוא דאין בו שוה פרוטה כיון דהמוכר נותן השטר מה לי יש בו ש״פ מה לי אין בו ש״פ, וי״ל משום דכתיב ביה נתינה אחרי תיתי את ספר המקנה, סד״א דליבעי שוה פרוטה.״

הא לא דמי האי שטרא וכו׳ -

ומגט - לא היה יכול להקשות,
דבצד אחד - **דמי שפיר** לגט,
דמה גט הבעל כותבו בלבד.

התקפת רבי זירא בר ממל מהדימוי לשטר מכר

לאחר שהגמרא הביאה בברייתא היאך האשה מתקדשת בשטר, הרי מקשים שאין להשוות זאת לשטר של נכסים. ״ת״ר: בשטר כיצד? כתב לו על הנייר או על החרס אף על פי שאין בו שוה פרוטה בתך מקודשת לי, בתך מאורסת לי, בתך לי לאינתו - הרי זו מקודשת. מתקיף לה ר׳ זירא בר ממל: הא לא דמי האי שטרא לשטר זביני, התם - מוכר כותב לו שדי מכורה לך, הכא - בעל כותב בתך מקודשת לי.״

לא היה יכול להקשות מגט

[התוס׳ מבארים על שאלה שלא נשאלה בגמרא. ולכאורה היה יכול להתקיף גם מגט. ואכן מילות המפתח של "לא היה יכול להקשות" מצויים בעוד כמה מקומות בתוספות. וגם יש באופן רך יותר של "דלא ניחא ליה" וכפי שמובא בתוס׳ הרא״ש.]

הסיבה שלא הקשה מגט, שעם היותו שטר, הרי יש לו כן דמיון לשטר קידושין

ודברי התוס׳ התבארו בתוס׳ הרא״ש ״וכיון דהאב מקנה את בתו לבעל כמו מוכר, שמקנה שדהו ללוקח - ראוי הוא שיהא שטר זה כשטר מכר. תימה, אמאי לא פריך מגט? דהויה ילפינן ליה מיציאה, והתם המקנה כותבו, וי״ל דלא ניחא ליה להקשות מגט, דבצד אחד דמי שפיר לגט, דמה גט הבעל כותבו, אף ה״נ הבעל כותבו.״

הלכתא נינהו -

תימה,
כיון דהלכתא נינהו,
ל״ל קרא, דויצאה והיתה, שהאשה נקנית בשטר.

וי״ל,
דשטר מכר לחוד - הוי הלכתא,
ושטר קידושין - נפקי מכי יקח,
דבעל כותבו **ודמי למכר.**

ואף על גב דקאמר הלכתא נינהו **לשון רבים,**
לאו אתרוייהו קאי,
וכהאי גוונא אשכחן בריש בנות כותים (נדה לב:),
דקאמר **הי קרא והי הלכתא.**

אך קשה,
דלקמן (דף כו.),
גבי שדה, **קבעי מנין שנקנית בשטר,**
ואייתי קרא דכתיב ואקח את ספר המקנה.

ושמא י״ל,
דכיון דההוא קרא - **לא הוי אלא מדברי קבלה,**
אין להקפיד בכך.

אי נמי,
יש לפרש **הלכות מדינה,**
כלומר, **מנהג היה כך.**

הגמרא התקיפה שלא ניתן לדמות שטר מכירה לשטר קידושין

מתקיף לה רבי זירא בר ממל לדברי הברייתא, בקושיא: האיך יתכן ששטר קונה בצורה כזאת? הא לא דמי האי שטרא לשטר זביני, הרי אין נוסח השטר הזה, דומה לנוסח שטר מכר של שדה - שהרי התם, בקנין שדה, המוכר הוא זה שכותב לו לקונה ״שדי מכורה לך״. ואילו הכא, כאן, הבעל, שהוא הקונה את האשה, כותב לו לאב [שהוא המקנה את בתו] ״בתך מקודשת לי״. ומנין לנו שבנוסח כזה אפשר לקנות בשטר?

תירוצו של רבא, הלימוד הוא הלכה למשה מסיני

אלא, אמר רבא תירוץ אחר: הלכתא נינהו! כך נאמרה הלכה למשה מסיני, שבקידושי אשה הבעל הוא זה שכותב את שטר הקידושין. ואילו במכר שדה, המוכר הוא זה שכותב את שטר המכירה. ואסמכינהו רבנן - אקראי. חכמים הסמיכו וחיזקו את ההלכות הללו, שנאמרו למשה מסיני, על סמך הפסוקים ״ומכר מאחוזתו״, ו״כי יקח״, אף על פי שאין הפסוקים הללו ראיה גמורה, שהרי מצינו פסוקים המורים אחרת.

התוס׳ מחלקים כי לא שני הלימודים הם הלכה למשה מסיני

מקשים התוס׳, שאם הלכות, מדוע אנו אומרים בתחילת הפרק לגבי שטר קידושין שזה נלמד מפורשות מפסוק. ומתוך קושי זה התוספות מפרשים, שאכן רק שטר קנין שדה נלמד מהלכה למשה מסיני. אבל שטר קידושין - נלמד מ״כי יקח״. ואז הבעל כותבו, ואכן זה דומה למכר. אלא שמפירוש זה עולה שאלה אחרת, התירוץ הוא נינהו בלשון רבים.

ועל כן התוס׳ מבארים כי אין לשון זה מונע אפשרות לפרש רק על דבר אחד, ומביאים על כך ראיה ממסכת נידה, דקאמר הלכתא נינהו, ולא קאי אלא אחדא. כי בעצם השאלה לאחר שאומר לשון רבים ששניהם הלכות, והגמרא שואלת איזה מהן הוא הלכה ואיזה מהם הוא פסוק, משמע שלא שניהם יכולים להיות הלכה למשה מסיני.

התוס׳ מקשים על מה שהוכיחו ששטר מכר נלמד מהלכה למשה מסיני ולא מפסוק

בהמשך הפרק יש לימוד ברור מהפסוק בירמיה לגבי קניית קרקע על ידי שטר. והתוס׳ מתרצים קושי זה בשני אופנים. אופן אחד הוא לומר, שאין זה פסוק מהתורה, אלא רק מדברי קבלה, מהנביא, ולכן אין זה לימוד מפסוק מהתורה.

ומאחר ועדיין יש בכך קושי כלשהו מבארים התוס׳ בלשון רכה, שאין להקפיד בכך. תירוץ שני, שאכן כלל אין צורך להוכחה מפסוק, אלא שזה היה מנהג המדינה לקנות קרקע עם שטר מכר, וכפי שיש קניין סימטותא שאינו מהתורה, אלא מצד המנהג מועיל הקניין. וזה גם גורם שלכתחילה אין צורך להלכה למשה מסיני.

[דף ט עמוד ב]

הן הן הדברים הנקנים באמירה -

תימה,
דבפרק שני דייני גזירות (כתובות קט.),
תנן הפוסק מעות לחתנו **ופשט לו את הרגל,**
תשב עד שתלבין ראשה,
ולמה תשב?
ישאנה ויקרא חמיו לדין,
כיון דהן הן דברים הנקנין באמירה.

וי״ל,
שהחתן אינו רוצה לטרוח בב״ד ולמיקם בדינא.

ורשב״ם פירש,
דדוקא כשמתוך התנאים עמדו וקדשו - אז נקנים באמירה,
ומדקדק מדקתני עמדו,
וההוא דשני דייני גזירות,

מיירי בשלא קדשו מתוך הדברים,
ומ"מ **מאחר שהסכימו** על כך,
תשב עד שתלבין ראשה.

ומיהו אין ראיה מלשון עמדו,
דאורחיה דגמרא בהכי,
כמו קטנה שלא מיאנה (והגדילה),
ועמדה ונשאת ביבמות פרק ב"ש (דף קח.).

ור"ת פירש,
דהא דאמר נקנים באמירה,
בנישואין ראשונים דוקא,
שהאב משיא את בתו,
ויש לו קירוב דעת גדול אצל חתנו,
אבל התם - מיירי בשניים.

וכן היה אומר ר"ת,
אין נקנין באמירה **אלא כשהאב פוסק,**
אבל אחיה ואמה - לא.

הגמרא מביאה דוגמא לשטר שאין העדים רשאים לכותבו ללא הסכמה

העמידה הגמרא, שבמקרה ויש שטר פסיקתא, יתכן שנוח לשני הצדדים שתהיה זו התחייבות בלא שטר. והדבר הוא על ידי ששני הצדדים דיברו ביניהם, וכל אחד שואל את האב השני כמה אתה נותן לבנך ומאידך כמה אתה נותן לבתך, ולאחר שאמרו זאת, עמדו וקידשו, הרי הדיבורים הללו מועילים כקניין, מאחר והדברים הללו נקנים באמירה.

מקשים התוס', שאם יש כזה תוקף לאמירתם, מדוע אם האב אינו עומד, שתשב בתו עד שתלבין שיער ראשה

דתנן בפרק בתרא דכתובות, הפוסק מעות לחתנו ופשט לו את הרגל - תשב עד שתלבין ראשה ומתמהינן, למה תשב? ישאנה ויתבע חמיו לדין. שהרי מאחר ובאמירה בלבד הדבר נקנה, יש לחתן את מלוא היכולת לתובעו. ועונים על כך התוס', שעם היות ויש לו זכות זו, אלא הוא מעדיף לא להשתמש בה. "שהחתן אינו רוצה לטרוח לבוא לב"ד, ולמיקם בדינא ודייני."

ההתייחסות לפירוש הרשב"ם

הרשב"ם מצמצם את אמירת רב גידל אמר רב, דוקא כשמתוך התנאים עצמן עמדו ועשו הקידושין, ומדקדק מדנקט עמדו. אמנם הוא דוחה את כוח דברי רב גידל, שכאן אין כזאת מציאות. ועם היות שהחלשנו את אמירתם, ולכן רק החתן אינו יכול לתבוע את חמיו. הרי מאחר והיתה כאן הסכמה, היא תשב עד שילבין שיער ראשה, כי מצד החתן אין מחוייבות לעמוד בדבריו ולכונסה, כל עוד שמהצד השני לא עומדים אף הם בדבריהם.

אלא שהתוס' דוחים את גוף פירושו, שלשון התלמוד לגבי עמד משמעותו שונה. ומביאים ראייה על כך מיבמות, שברור שהמילה עמדה, אינה באה לפרש דבר מיידי. ומובא ביבמות תנא בברייתא: קטנה שלא מיאנה, ועמדה ונשאת לאדם אחר - משום רבי יהודה בן בתירה אמרו: נישואיה לאחר - הן הן מיאוניה בבעלה. והיינו, שדי ב"מיאון קל", שאינה אומרת במפורש שאינה רוצה בו, כדי להוציאה ממנו. וכן מאחר והעיקר הוא התוצאה של הנישואין והיא ההנאה שעבורה הם עושים זאת, הרי אין הבדל אם הדבר נהיה מיידי או לאחר זמן.

שיטת רבינו תם, לצמצם בכפליים דווקא האב ודווקא נישואין ראשונים

התוס' מביאים שיטת רבינו תם, מדוע האמירה לא תפסה, כי על מנת שתתפוס זה רק במצב ייחודי. דהך דרב גידל - דוקא בנשואין הראשונים, ודוקא באב הפוסק ע"י בתו, ולא אשה ע"י בתה ולא אח על ידי אחותו. ויש טעם לכך, כי בנישואין ראשונים יש לאב קירוב דעת גדול אצל חתנו.

[דף י עמוד א]

עד שיהיו שניהם שוין -

פירש הקונטרס,
בני עונשין, למעט גדול הבא על הקטנה.

ולא נהירא,
דהא תנן בפרק יוצא דופן (נדה דף מד:),
ומייתי לה בסמוך,
בת ג' שנים ויום אחד כו',
וקא אמר,
אם בא עליה אחד מכל העריות האמורות בתורה,
מומתין על ידה,
משמע, דגדול הבא על הקטנה - חייב,
ואף על גב דקטנה, לאו בת עונשין היא.

ויש מפרשים,
דההיא דהתם - אתיא כרבי יונתן,
דפליג אדרבי יאשיה,
ודוחק הוא.

ור"ת פירש,
עד שיהיו שניהם במיתה אחת,
ולאו בבני עונשין תליא מילתא,
ואפילו גדול הבא על הקטנה - חייב,
אם הם שוים בקטלא,
וקאי אמילתיה דר"מ,
דאמר בפרק ד' מיתות (סנהדרין דף סו:),
גבי נערה המאורסה,
דר"מ סבר נערה ולא קטנה,
וחכמים אומרים נערה אפילו קטנה במשמע,
ובעא מיניה רבי יעקב בר אבא מרב,
בא על קטנה המאורסה לרבי מאיר מהו?
לגמרי ממעטינן לה,
או מסקילה ממעט לה, אבל מחנק - לא,
וקאמר התם, מסתברא דלגמרי ממעט לה,

דאי ס"ד מסקילה ממעט לה, אבל חנק - חייב,
והא בעינן שניהם שוין,
כלומר באותה מיתה, שאם היתה גדולה - בסקילה.

ולפירוש זה ניחא,
דבעי התם רבי יעקב בר אבא,
בא על קטנה המאורסה לרבי מאיר מהו?
דוקא בארוסה מיבעיא ליה,
משום דאינן שוין במיתה,
אבל בנשואה ליכא למיבעי,
שהרי מיתתו בחנק,
ואם היתה גדולה היתה נמי בחנק,
ושניהם שוין למיתה.

אבל לפ"ה קשה,
אמאי מיבעי ליה בארוסה טפי מבנשואה?

ומיהו י"ל,
כיון דמתו גם שניהם כתיב בנשואה,
פשיטא ליה דפטור,
אבל בקטנה ארוסה - מיבעיא ליה,
דס"ד דחייב,
וקאמר עד שיהיו שניהם שוין,
כלומר, דאפילו ארוסה - נמי הוא פטור,
לפי שאינם בני עונשין.

וקשה,
דאיכא התם אמוראי,
דנפקי מלתא דר"מ דחייב בחנק מהאי קרא,
דכתיב ומת האיש אשר שכב עמה **לבדו**,
ובעי התם לר"מ, האי ומתו גם שניהם,
לר"מ מאי עביד ליה,
ומאי בעי?
לוקמא בנשואה כדפירישית.

וי"ל,
דניחא ליה לתנא לדחוק,
לאוקמי מתניתין דיוצא דופן (נדה דף מד:),
אפילו כר"מ.

העונש לשוכב עם בעולת בעל הוא על שניהם

התורה אומרת לגבי זנות של אדם עם אשת איש (כי תצא כב, כב) כִּי־יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם־אִשָּׁה בְּעֻלַת־בַּעַל וּמֵתוּ גַּם־שְׁנֵיהֶם הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם־הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל. ומובא בברייתא על כך, מלמד שאין הם נהרגים עד שיהיו שניהם שוין כאחד. שיהיו שניהם בני עונשין, הראויים להענש במיתה. אבל גדול הבא על הקטנה פטור, כיון שהקטנה פטורה, אלו דברי רבי יאשיה.

שיטת רש"י שגם שניהם שכוונתו בני עונשים - נסתרת ממשנה במסכת נידה

וביארנו על פי רש"י, שהתוס' מביאים אותו, וכעת חלוקים עליו. מקשים התוס' מסתירה ממשנה מפורשת במסכת נידה. לגבי בת שלוש שנים ויום אחד "בא עליה אחד מכל העריות האמורות בתורה - מומתין עליה והיא פטורה." ולפי דברי רבי יאשיה, מאחר והיא פטורה, היה מי שבא עליה צריך להיות אף הוא פטור.

התוס' דוחים נסיון לומר כי המשנה נאמרה כבר פלוגתא של רבי יאשיה והוא רבי יונתן. ואילו רש"י כאן מבאר שזה לשיטת רבי יאשיה, אלא שהסבר זה הינו דחוק.

שיטת רבינו תם, גם שניהם, הוא לגבי סוג העונש

אם העונש של שניהם אינו שווה, הרי אז לא ניתן להענישם. ויש מחלוקת במסכת סנהדרין, חכמים סוברים כי העונש הוא סקילה, בין אם הוא בא על נערה או אפילו קטנה, ואילו רבי מאיר סובר, שדינו שונה. והסתפקה הגמרא בדעת רבי מאיר, האם סובר הוא לפוטרו לגמרי, או שדינו בחנק. ודוחים שלא ניתן לומר שדינו בחנק, כי אז זה מתנגש עם הכלל ששניהם צריכים להיות באותה מיתה, הכוונה באותו העונש. ואילו רש"י יאמר כי מאחר שפטרת אותו, הרי גם תפטור אותה.

התוס' אומרים, כי מדוייק שלא שאל רבי יעקב בר אבא על נשואה, כי אז שניהם היו בחנק וכלל לא היתה בעיה.

מקשים התוס' לשיטת רש"י. אבל לפי רש"י שמפרש 'עד שיהיו שניהם שווין' עד ששניהם יהיו חייבים עונש בפועל, למה לא היקשה רבי יעקב גם בענין נשואה? מאחר שאין הבדל בין נשואה לארוסה לגבי זה שלא מענישים קטנות?

התוס' מנסים לתת תשובה כיצד רש"י יענה על הגמרא בסנהדרין

רש"י יוכל לומר כי הפסוק ומתו גם שניהם מדבר רק באשת איש נשואה. ולכן רבי יעקב בר אבא שאל בעניין קטנה בתולה ארוסה, מכיוון שכאן יתכן שממיתים רק את הבועל לבד. ולכן הגמרא אומרת כי אין הבדל ואותו פטור שיש בקטנה נשואה חל גם קטנה ארוסה. מאחר ושניהם אינם בני עונשים.

כיצד נפרש לפי מי שסובר שיש להמית רק את הבועל בחנק קטנה.

התוס' מקשים על העמדת שמואל בסנהדרין

תוס' מקשים על ההסבר הנ"ל של רש"י. נגד תשובת הגמרא קם אמורא אחד שמואל, ואמר שרבי מאיר מחייב הבא על קטנה בתולה מאורסה בחנק, על סמך הפסוק 'ומת האיש אשר שכב עמה לבדו' ונגדו היקשתה הגמרא, שא"כ מה יעשה רבי מאיר עם הפסוק 'ומתו גם שניהם', עד שיהיו שניהם שווין? ותוס' מקשים: מה מקשה שם הגמרא? הרי אפשר לומר כפי שסבור רש"י, שרבי מאיר מאמין שממיתים את הבועל בחנק, אע"פ שהיא לא בת עונשין, והפסוק 'ומתו גם שניהם' הוא גזירת הכתוב שמתייחסת רק לנשואה, והמחייבת שהבועל והאשה יהיו בני עונשין.

מתרצים התוס' שהגמרא דחקה על מנת שהמשנה בנידה תהיה לדעת כולם

רש"י יכול לתרץ גם את זה, ולומר שהמשנה במסכת נדה מד ב מחייבת הבועל קטנה נשואה. אם נאמר שרבי מאיר

דורש 'ומתו גם שניהם' בנשואה, אז מן ההכרח שהמשנה שם אינה כרבי מאיר, ואע"פ שרבי יעקב בר אבא סובר ש'ומתו גם שניהם' נאמר באשת איש, והמשנה בנדה אינה כרבי מאיר. אבל שמואל אינו חייב להסכים אתו, וחיפש דרך אחרת ליישב את המלים 'ומתו גם שניהם' כדי שהמשנה בנדה כן תתיישב כרבי מאיר.

ונמצא כי לדעת תוס', ההשוואה לא מתבטאת בהוצאת שני העונשים לפועל, אלא ששניהם יהיו חייבים אותו עונש להלכה, אע"פ שסיבה צדדית - מעכבת ביצוע אחד העונשים.

כל הבועל דעתו על גמר ביאה -

תימה,
דבפרק הבא על יבמתו (יבמות דף נה:),
ילפינן דאשה נקנית לבעלה בהעראה,
אתיא קיחה קיחה דעריות,
והעראה - היינו תחילת ביאה,
והכא - מסיק דסוף ביאה קונה.

ואומר רשב"א,
דכי אמרינן **העראה קונה,**
היינו בשלא עשה, **כי אם העראה ופירש מיד,**
דמוכח, שלא היה בדעתו לקנות בגמר ביאה,
אבל הכא - **מיירי שגמר ביאתו,**
דאז לא קני בהעראה,
כיון שדעתו על גמר ביאה,
והלשון מוכיח דקאמר כל **הבועל,**
ולא קאמר כל **המערה.**

והריב"ם תירץ,
הא דנקנית בהעראה,
היינו במפרש שרוצה לקנות בהעראה,
אבל בסתם - דעתו על גמר ביאה.

ור"ת תירץ,
דאחרי שנתרבתה העראה כגמר ביאה,
אם כן כל מקום שמזכיר ביאה בהעראה קאמר,
וה"ק תחילת העראה קונה,
או בסוף העראה קונה,
ולמ"ד (שם) העראה זו הכנסת עטרה,
דשייך בה תחלה וסוף.

ורבינו נסים גאון תירץ,
דההיא דיבמות - איירי אחר קדושין,
דע"י אותה העראה הוי כנשואה,
כמו חופה דלאחר קדושין.

וקשה לפירושו,
דקיחה קיחה - **גבי קדושין כתיב,**
ולא מיירי בחופה כלל.

בעיית הגמרא באיזה שלב של הביאה האשה נקנית לבעלה

הגמרא מסתפקת במי שמקדש אשה בביאה, באיזה שלב של הביאה הוא קונה אותה לאשה: איבעיא להו, הסתפקו בבית המדרש: האם תחילת ביאה קונה באירוסין, או סוף ביאה קונה?

ויש נפקא מינה בשאלה זו, לענין שתי אפשרויות:

האחת, כגון שהערה בה, שעשה בה רק תחילת ביאה, ותוך כדי ביאה היא פשטה ידה, וקבלה קידושין מאדם אחר, לפני שהספיק לגמור את ביאתו בה. אם תחילת ביאה קונה, הרי היא מקודשת למקדש בביאה, לפי שקידושיו חלו תחלה, ואין מעשה הקידושין לשני כלום. אבל אם נאמר שרק גמר ביאה קונה, אזי היא מקודשת לשני, שהרי קידושיו חלו לפני גמר ביאה של הראשון.

אי נמי, האפשרות השניה היא, לענין כהן גדול, דקא קני בתולה בביאה. היות ונאמר בתורה בענין נישואי כהן גדול [ויקרא כא יד]: "כי אם בתולה מעמיו יקח אשה". מלמד הכתוב, שאשה בעולה - אסור לו לכהן גדול לקחתה לאשה, ואפילו אם בעל אותה הכהן הגדול בעצמו לפני הקידושין, אסור לו לקחתה לאשה. אולם, הכהן הגדול מותר לו לשאת אותה ולבוא עליה אפילו לאחר שנבעלה לו, אם הבעילה הראשונה היתה אחר הקידושין. ומעתה יש להסתפק, האם מותר לכהן גדול לקדש אשה בביאה: אם תחילת ביאה קונה, מותר לו לקדש אשה בתולה בביאה, שהרי מתחילת הביאה היא מתקדשת, ומיד היא אשתו, ומותר לו להמשיך בביאה, כי שוב אינה נאסרת עליו מצד "בעולת עצמו", שהרי באותה השעה שהוא בא עליה, מיד היא נעשית אשתו, ובאותה שעה היא היתה בתולה. אבל, אם נאמר שרק סוף ביאה קונה, אסור לו לקדש בביאה. כי כבר משעת ההעראה נושרים בתוליה, והיא נעשית בעולה בלי שתעשה לאשתו. ולכן, אסור לו לסיים את ביאתו, ולקדשה בסוף הביאה, שהרי בשעה שהוא מקדשה, בסוף הביאה, היא כבר אסורה עליו משום "בעולת עצמו".

ולכן יש להסתפק: מאי, אימתי האשה נקנית לבעלה אם מקדשה בקידושי ביאה, בתחילת הביאה או בסופה?

אמר אמימר משמיה דרבא: כל הבועל אשה - דעתו על גמר ביאה. לפיכך גמר ביאה קונה, ולא תחילתה. ולפי זה, אם קבלה קדושין מאדם אחר אחרי העראה, הרי היא מקודשת לשני. וכמו כן, כהן גדול אסור לו לקדש אשה בביאה, מאחר שההעראה, גם כשהיא נעשית לשם קידושין, אינה קונה. וכשמקדשה בשעה שהוא גומר ביאתו, הרי היא כבר "בעולת עצמו" מחמת ההעראה, שהשיר בתוליה. ונמצא שבסוף הביאה, היא אסורה עליו.

התוס' מקשים ממסכת יבמות

מעלים תוס' סתירה ממסכת יבמות, ולכן זה מנוסח כשאלת תימה, שיש לנו תימהון מהסתירה. כי במסכת יבמות אנו רואים, כי הקניין מתבצע לא בגמר ביאה, שהוא השלב השני, אלא כבר בשלב הראשון בהעראה.

ממשיכה הגמרא לבאר את דיני ההעראה: אשה הנקנית לבעלה בקידושי ביאה - מנין שהיא נקנית לבעלה בהעראה גרידא כשמקדשה בביאה? אתיא קנין אשה לבעלה בהעראה

בגזירה שוה "קיחה קיחה". כתיב "כי יקח איש אשה, ובעלה", שמכאן למדנו קידושי ביאה באשה. וכתיב "איש אשר יקח את אחותו", שהיא מחייבי כריתות, שנתרבתה בהן ההיראה].

התוס' מבארים כי יש ארבע אפשרויות לתרץ, והראשונה - שיש חילוק האם ביצע רק היראה או גם גמר ביאה

האפשרות הראשונה דעת רבינו שמשון הזקן, שיש הבדל למה הוא כיוון, והאם הסתפק בהיראה בלבד. (לשון תוס' הרא"ש כאן, שגם התייחס לשאלה על כהן גדול.) "ורבינו שמשון הזקן פירש, דהא דאמרינן דהיראה קונה - היינו שלא עשה כי אם היראה ופירש מיד דמוכח שלא היה בדעתו על גמר ביאה אבל הכא מיירי כשגמר ביאתו דאז לא קני בהיראה כיון שדעתו על גמר ביאה, והלשון מוכיח כן דקאמר כל הבועל דעתו על גמר ביאה דמשמע כיון שגמר ביאתו דעתו על גמר ביאה אבל אם לא גמר קני בהיראה, והא דקאמר לכ"ג דקא קני בתולה בביאה פי' אם יכול לקנות בתולה בגמר ביאה אבל פשיטא דבהיראה יכול לקנות."

התוס' מדייקים לא רק בסברא אלא גם בלשון

[הסוגיא יש בה שני גדרים, וכאן "והלשון מוכיח" או מקומות אחרים בהם אומרים "והלשון משמע כן" או הפוך, שהלשון מגומגם קצת או קשה, ואפילו אין משמע כן. וכאן רשב"א לא רק שמביא את עצם הסברא, אלא גם תומך יתידותיו בדיוק הלשוני.]

האפשרות השניה דעת ריב"ם – בדרך כלל רק הגמר קובע אבל אם יאמר תחילה ניתן לקנות בהיראה בלבד

האפשרות השניה - ריב"ם, קשור לא רק במה שהוא עושה אלא גם מה שהוא אומר. ונמצא כי אנו עושים גם כאן העמדה. "וה"ר יצחק בן ה"ר מאיר תירץ הא דנקנית בהיראה - היינו כשמפרש שרוצה לקנות בהיראה, אבל בסתם - דעתו על גמר ביאה."

האפשרות השלישית והרביעית שיטת רבינו תם ורבינו נסים גאון

נביא לשון תוס' ביבמות "ור"ת תירץ, דאחרי שנתרבתה היראה כגמר ביאה, אם כן כל מקום שמזכיר ביאה - בהיראה קאמר, וה"ק, תחילת היראה קונה או בסוף היראה קונה, ולמ"ד (שם) היראה זו הכנסת עטרה, דשייך בה תחלה וסוף. ורבינו נסים גאון תירץ דההיא דיבמות איירי אחר קדושין, דע"י אותה היראה - הוי כנשואה כמו חופה דלאחר קדושין. וקשה לפירושו, דקיחה קיחה גבי קדושין כתיב ולא מיירי בחופה כלל."

ולאפשרות הרביעית, שיטת רבינו נסים וכן הרי"ף, ומה הקושי שיש בה - נביא את תחילת תוס' הרא"ש כאן. "הקשה רבינו נסים, דבפרק הבא על יבמתו אמרינן, דאשה נקנית בהיראה בג"ש דקיחה קיחה מעריות, ותירץ דההיא דפ' הבא על יבמתו - מיירי בביאה שאחר הקידושין, שהיא לשם נישואין כמו חופה, כדאמרי' סתם חצר דידה ללון, סתם חצר דידיה - לשם נישואין, וסגי בהיראה, וכן פי' הרי"ף דמיירי בביאה דחופה דומיא דיבמה, שהיא זקוקה לו כבר, וקשה לפירושו, דקיחה קיחה גבי קידושין כתיב, ולא איירי בחופה כלל."

ומקבל את גיטה -

יש להסתפק,
אם יכול האב לקבל גט לבתו קטנה משנשאת.

ונראה למורי הר"ר יצחק,
דמשנשאת - אין האב יכול לקבל לה גט,
ואפילו היא קטנה,
ומביא ראיה,
מהא דאיתא בירושלמי במסכת תרומות בפ"ח,
דהכי תנן התם,
האשה שהיתה אוכלת בתרומה,
ואמרו לה מת בעליך או גירשך,
וכן העבד שהיה אוכל בתרומה וכו',
רבי אליעזר - מחייב קרן וחומש, רבי יהושע - פוטר,
וקאמר עלה בגמרא,
ניחא מת בעליך,
גירשך - מי לא ידעה רבנן אמרין כמשנה ראשונה,
שכן ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה,
ואביה מקבל גיטה,
ור"א אומר,
אפילו תימא כמשנה אחרונה,
תפתר שאמרה לו התקבל לי גיטי במקום פלוני,
והיה לו להביאו בי' ימים,
ומצא סוס רץ והביאו בה' ימים,
והשתא מדדחיק לאוקמי כמשנה אחרונה,
וכגון שאמרה התקבל וכו',
ולא מוקי לה,
בשנשאת כשהיא קטנה, ואביה מקבל את גיטה,
משמע, **דמשנשאת** אף כי היא קטנה,
אין אביה מקבל גיטה.

זכות האב בגיטה של בתו

שנינו במשנה [כתובות מו ב]: האב זכאי בבתו, בעודה קטנה או נערה, בקדושיה .. ואם התארסה, אך עדיין לא נישאה, ולא בגרה, אזי אם רצה הארוס לגרשה, האב מקבל את גיטה. ויש לדייק מכך שנערה שנשאת אין אביה מקבל את גיטה. התוס' מרחיבים דין זה שגם על קטנה שנשאל אינו יכול האב לקבל את גיטה. בתחילה רק מסתפקים האם כאשר קידש האב את הבת בהיותה קטנה, האם ביכולתו לקבל את גיטה. ולאחר מכן מוכיחים.

התוס' מוכחים מהירושלמי שחייבים לומר שאביה קיבל גיטה

וכך מובא בירושלמי (תרומות פ"ח מ"א) נִיחָא מֵת בְּעָלַיִךְ מובן שאכלה ולא ידעה שבעלה מת. אבל גֵּירְשֵׁךְ? איך לא ידעה שגירשה? הרי אין האישה מתגרשת עד שיגיע גט לידה! ועונה רַבָּנָן אַמְרִין כַּמִּשְׁנָה רִאשׁוֹנָה בכתובות שֶׁכֵּן אֲרוּסָה בַּת יִשְׂרָאֵל אוֹכֶלֶת בִּתְרוּמָה וְאָבִיהָ מְקַבֵּל אֶת גִּיטָהּ וכאן מדבר שאביה קיבל את גיטה והיא לא ידעה.

רַבִּי לֵעֶזֶר אוֹמֵר וַאֲפִילּוּ תֵּימַר כַּמִּשְׁנָה אַחֲרוֹנָה שאין האישה אוכלת בתרומה עד שתיכנס לחופה, ולאחר שנכנסה לחופה יצאה מרשות אביה ואינו יכול לקבל את גיטה, וא״ת איך לא ידעה שבעלה גירש אותה תִּפָּתֵר שֶׁאָמְרָה לוֹ עשתה שליח לקבלה, ודין שליח לקבלה שמיד כשמגיע גט לידו האישה מתגרשת. ואמרה לו הָבֵא גִּיטִי מִמָּקוֹם פְּלוֹנִי, וְהָיָה דַּרְכּוֹ לְהָבִיא לָהּ בַּעֲשָׂרָה יָמִים כלומר, היא חשבה שיגיע לאותו מקום אחר עשרה ימים כי כך היא רגילות בני אדם וּמָצָא סוּס רָץ וְהֵבִיא לָהּ לַחֲמִשָּׁה יָמִים כלומר, הגט בא ליד השליח לקבלה חמישה ימים לפני מה שחשבה, נמצא שהיא מגורשת ואוכלת בתרומה בלי שתדע שהיא מגורשת.

דיוק התוס׳ הוא מכך שרבי אליעזר לא קיבל את ההעמדה הראשונה והעמיד את המשנה בצורה דחוקה ביותר. ומבארים התוס׳ כי עשה זאת מאחר ולא קיבל את הסברה הראשונה בה האב מקבל את גיטה בהיותה קטנה. כי לקבל את גיטה, היא הרי חייבת להתחתן תחילה.

וחייבין עליה משום אשת איש -

פ״ה,
אם קיבל בה אביה קדושין.

ויש לתמוה,
אמאי איצטריך, וחייבין עליה משום אשת איש?
והא קתני סיפא,
אם בא עליה אחד מכל העריות שבתורה,
מומתים על ידה, ואשת איש בכלל,
כדמוכח פרק בן סורר ומורה (סנהדרין דף סט.),
אפילו בהמה,
כדאיתא פרק ד׳ מיתות (שם נה:),
בשמעתא דתקלה וקלון.

ונראה לר״י,
דקאי אאם בא עליה יבם קנאה,
וקא משמע לן דקונה קנין גמור,
וחייבין עליה אף מדאורייתא,
דסד״א דלא קניא אלא מדרבנן,
כדאמר (יבמות דף סח.),
עשו ביאת בן ט׳ כמאמר בגדול,
דממעטין לה לקמן בפירקין (דף יט.),
מאשר ינאף את אשת איש,
פרט לאשת קטן,
ה״נ נעשה ביאה בקטנה כמאמר בגדול,
קמ״ל.

ומיהו קשה,
דבפרק בן סורר ומורה (סנהדרין דף סט.),
דייק מהך דהולכין בדיני נפשות אחר הרוב,
דאי לא אזלינן אחר הרוב,
ניחוש דילמא איילונית היא,
ואדעתא דהכי - לא קדיש,
והשתא, כיון דאאם בא עליה יבם קאי,
הוה ליה למימר, אדעתא דהכי - לא ייבם,
וכ״ת דאקדושין דאחיו שמת קאי,
ולהכי קאמר דאדעתא דהכי - לא קדיש,
דהשתא מאי נ״מ,
אפילו אדעתא דהכי קדיש,
מ״מ מצי למיפרך,
אמאי חייבים משום אשת איש,
והא איילונית - לאו בת ייבום היא,
דכתיב (דברים כה) אשר תלד פרט לאיילונית.

לכן נראה לפרש,
דחייבין עליה משום אשת איש,
בין אאם בא עליה יבם,
בין באשת איש דעלמא קאי,
וחידוש הוי, דקאי נמי אאם בא עליה יבם,
דמסיפא דאם בא עליה א׳ מכל העריות כו׳,
לא הוה שמעינן,
דמההיא - לא משתמע אלא דוקא א״א,
והתם פריך מהא דמחייבין משום אשת איש.

והר״ר דוד תירץ,
דאיצטריך למיתני, וחייבין עליה משום אשת איש,
לאשמועינן דסיפא דמומתים על ידה,
ר״ל דאף הבהמה אם היא באה על האשה,
נהרגה על ידה הבהמה,
דאי לא תני אלא הא דמומתים על ידה,
ה״א היינו דוקא עריות דומיא דא״א,
אבל הבהמה - לא,
אבל השתא דתנא ברישא,
וחייבין עליה משום אשת איש,
א״כ סיפא דקתני מומתים על ידה,
אשמועינן חדוש,
דאף אותן עריות דלא דמיין לא״א כמו הבהמה,
אמרינן נהרגת.
[וע״ע תוס׳ יבמות נז: ותוס׳ סנהדרין נה:].

הגמרא מביאה ראיה האם ביאה עושה נישואין או אירוסין

וחוזרת השאלה: האם ביאה עושה אירוסין בלבד, או אף נישואין? אמר רבא: תא שמע, בוא ושמע ראיה ממשנה אחרת, שביאה עושה אירוסין בלבד. לפי ששנינו במסכת נדה [מד ב]: תינוקת עד גיל שלש, אין ביאתה נחשבת ביאה כלל, ומי שבא עליה נחשב כ״נותן אצבע בעין״. אבל, משנעשתה בת שלש שנים ויום אחד, ביאתה נקראת ביאה. ולפיכך, הרי היא מתקדשת בביאה, מדעת האב.

וכן, אם מת בעלה, ובא עליה היבם [אחי בעלה], קנאה בביאה. וכן, אם קיבל אביה קידושין עבורה, מעתה כל האנשים האחרים הבאים עליה - חייבים מיתה משום אשת

איש. .. ובהמשך המשנה מובא וכן, אם בא עליה אחד מכל העריות שבתורה, הרי אלו מומתין על ידה, הואיל וביאתה ביאה.

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י, ומקשים עליו

רש"י מבאר בד"ה וחייבין עליה משום אשת איש - "אם קיבל בה אביה קדושין." אלא שהתוס' מקשים קושית תימה גדולה, שיש לכאורה כפל במשנה. "וקשה, אמאי איצטריך למיתני, וחייבים עליה משום אשת איש? הא קתני סיפא, אם באו עליה אחד מכל העריות האמורות בתורה - מומתין על ידה, ואשת איש בכלל."

יש להבין מה שהתוס' שולחים לסנהדרין להוכיח שאשת איש נכללת בשאר עריות

יש להבין לשון התוס' "כדמוכח בפרק בן סורר ומורה וכו'", לכאורה קשה, איך יש משם ראיה? דהנה הגמרא אומרת שם על האי משנה, ואמאי? ואימא אלונית, ואדעתא דהכי - לא קדיש! ומשני, בבא עליה אביה. ומקשי הגמרא, והא אם בא עליה אחד מכל העריות קתני, ופירש שם רש"י, דמשמע אפילו הנך דאתו לה לחייבה משום קידושין, כגון חמיה וחורגה אי כל אדם משום אשת איש עכ"ל, וא"כ מהנמרא שם אין שום הוכחה, דאשת איש הוי בכלל העריות, דאפשר לומר רק חמיה וחורגה? וי"ל דכל הטעם, דיש סברא לומר דאשת איש - לא הוי בכלל עריות, משום די"ל דעריות לא מקרי, אלא כאלו שאסורין מחמת התולדה, כגון אחותו או בתו, אבל כאלו שנאסרו ע"י קדושין כגון אשת איש - לא מקרי עריות, וא"כ אם נאמר כך, נמצא דהוא הדין חמיה וחורגה - לא מקרו עריות. כיון שאלו נאסרו עליה מחמת קידושין, וכן שמהגמרא משמע שאלו הוו בכלל עריות, ממילא על כורחך צריך לומר, דגם אשת איש - הוי בכלל עריות.

התוס' שולחים למקום נוסף בסנהדרין לגבי הבהמה

נאמר שם בגמרא שעם היות ובהמה אינה שייכת למין האנושי ולכאורה אינה נכללת בגדר עריות, אלא כיוון שרואים אנו כי התנא קורא עריות אפילו לבהמה, אע"פ שאין דרך בני אדם כלל כך לקרות, הרי קל וחומר, שלאשת איש הוא קורא עריות.

מדייקת הגמרא: משמע בברייתא, שאם בא עליה אחד מכל העריות, ואפילו בהמה, - מתחייב מיתה. והא הכא, דקלון איכא, אך תקלה ליכא, שהרי אין בה דעת, והרי היא בכלל שוגג, ובכל זאת קתני "מומתין על ידה". מוכח, שגם במקום שיש קלון בלא תקלה, הבהמה נהרגת.

דוחה הגמרא: משם אין להביא ראיה, כיון דמזידה היא, תקלה - נמי איכא, ואף על פי שהקטנה אינה נהרגת, משום שרחמנא הוא דחס עלה, מכל מקום, רק עלה דידה חס, אך על הבהמה הרובעת - לא חס.

התוס' מחמת קושי זה סוללים הבנה שמדובר על ביאת היבם

התוס' כאן תירצו זאת בשם ר"י, ונביא את החידוש בלשון תוס' הרא"ש "ונ"ל דקאי אאם בא עליה יבם - קנאה, וקמ"ל דקונה קנין גמור מדאורייתא, ולא הויא כביאת בן ט', דקתני בסיפא דההיא משנה בפ' יוצא דופן, דלא קנה אלא מדרבנן, כדאמרינן, עשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול, וממעטינן ליה בפ' ד' מיתות ב"ד, ולקמן בפירקין מאשר ינאף את אשת איש, פרט לאשת קטן."

התוס' מקשים על שיטת הר"י שמדובר שזה הולך על היבם

אומרים התוס', שאם כל הדיון הינו רק על היבם, היתה הגמרא בסנהדרין צריכה לומר, כי על דעת כן לא ייבם. התוס' מתמודדים עם תשובה אפשרית שיכול ר"י לומר, שעל דעת הכי לא קידש הולך על האח הראשון, כי אם היה יודע שהיא איילונית כלל לא היה מקדשה. אלא את זה יהיה ניתן לדחות, כי אם מדובר באיילונית, אין כאן כלל מצוות ייבום, וממילא היבם אינו עושה אותה אשת איש, אלא חייבים לומר שמאחר והגמרא אומרת מפורשות אדעתא, ברור כי אין כאן קשר לייבום.

מתוך כך חוזרים התוס' וכוללים את שתי האפשרויות

אלא שהתוס' ביקש להשמיע לנו את החידוש, שגדול הבא על יבמה קטנה קנאה, מה שלא היינו יכולים ללמוד מהסיפא לבד. כי היינו סוברים כי מדובר רק על אשת איש.

התוס' מחדשים משמו של רבי דוד, שהחידוש הוא שגם בהמה בכלל

החידוש הוא שהיינו סוברים כי אין להמית את הבהמה, אלא רק מה שדומה לאשת איש, וכאן התחדש לנו כי בכלל מומתים על ידה נכללת אף הבהמה. ויש להביא לכך סיוע מדברי התוס' ביבמות "תדע, דבסיפא גבי בן תשע, קתני כל העריות שבתורה - מומתין על ידו, ואפילו הכי קתני, ונסקלת בהמה על ידו, אלמא לא הוי בהמה בכלל כל העריות." ובתוס' בסנהדרין זו דעתו של ריב"א.

[דף י עמוד ב]

ומה שפחה כנענית וכו' זו שביאתה מאכילתה בתרומה אינו דין שכספה מאכילתה -

וא"ת,
ונימא יבמה תוכיח,
שביאתה מאכילתה ואין כספה מאכילתה,
אף אני אביא ארוסה.

ויש לומר,
דהאי ק"ו, **אינו כי אם גלוי מלתא בעלמא,**
דארוסה - מקרי קנין כספו כמו שפחה,
הלכך, לא שייך למיפרך יוכיח.

עוד י"ל,
דליכא למימר יבמה תוכיח,
דאיכא למיפרך,
מה ליבמה שכן אינה נקנית בכסף,
תאמר באשה **שנקנית בכסף,**
דין הוא **שתאכל בתרומה על ידי כסף.**

גדר השפחה הכנענית שכל אכילתה היא מצד היותה רכושו של הכהן

השפחה הכנענית אם היא נקנתה לכהן בכסף, כספה, שנקנית בו, מאכילתה בתרומה. לפי שנאמר [ויקרא כב] בענין אכילת תרומה: "קנין כספו [של הכהן] הוא יאכל בו". ומוכח שכח קנין הכסף גדול יותר מכח קנין הביאה לענין האכלת תרומה. שהרי מאחר והגויים נמשלו לעם הדומה לחמור - אין בה גדר נישואין. בניגוד לכך אשת כהן, שביאתה כן מאכילה אותה בתרומה. והגמרא לומדת קל וחומר

שאם השפחה הכנענית שהיא קל, בכך שאין ביאתה מאכילה אותה, ואעפ"כ כספה מאכיל אותה בתרומה. הרי אשת הכהן, שנתארסה לכהן, אף שלא נכנסה לחופה, היה ראוי שתוכל אכול בתרומה. ורק בגלל מה שאמרו חכמים, אין ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה מדרבנן, עד שתכנס לחופה. אינה יכולה לאכול.

התוס' מנסים להביא הוכחה מיבמה

מאחר והגמרא ניסתה ללמוד קל וחומר, מנסים התוס' לפרוך זאת מיבמה, ויותר מכך הם מבארים מדוע לא ניתן לפרוך מיבמה. ולכך יש שני שלבים, השלב הראשון מהי הצעת הפירכא, שאם בשפחה כנענית למדנו כי כוח הכסף גובר על האישות, לעניין האכלה בתרומה, הרי ביבמה זה ממש הפוך, רק ביאתה היא הגורמת להאכיל אותה, ולא הכסף. כי יבמה אינה נקנית בכסף.

אלא שהתוס' דוחים זאת בשני אופנים. אופן אחד, שכל הלימוד הוא רק לגלות לנו, כי הארוסה נקראת קניין כספו על מנת להאכילה בתרומה. וזה נלמד לא מצד הקל וחומר, אלא הוא רק גילוי מילתא, ולכן על גילוי מילתא, לא שייך כלל לפרוך.

ועדיין הסברא הראשונית היתה כי יש גדר שונה בין עניין הקנין ובין העיין של להאכילה בתרומה. ולכן אמרו יבמה תוכיח לפרוך.

אופן שני, גדר היבמה משונה ואינו דומה כלל לאשה. כל מהות היבמה הוא להעמיד שם לבעל הראשון, והביאה היא רק גמר הקניין של האח הראשון, על מנת שיוכל להמשיך זכר לאח, ואין בה כלל גדרי קניין קידושין של אשה רגילה. ואילו אצל אשה עיקר הקניין הוא כסף, ולכן הגיוני שהכסף, שהוא הדבר העיקרי ההופך אותה לאשה, שגם יאכיל אותה בתרומה.

מה שפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה -

מהאי ק"ו **ליכא למילף,**
שתהא אשה נקנית בכסף ובשטר,
דאיכא למיפרך,
מה לשפחה כנענית **שכן יוצאה בכסף,**
כדפריך לעיל גבי אמה העבריה,
אבל לענין אכילת תרומה - לא שייך למיפרך הכי.

מה לא ניתן ללמוד מהקל וחומר של השפחה הכנענית

הגמרא למדה כי שפחה כנענית בהיותה קניין כספו של הכהן כבר יכולה היא לאכול בתרומה, מה שאין כן לא היה יכול לקנותה מביאה. ואז אנו רוצים ללמוד כי אשת הכהן, וודאי שתוכל לאכול אף ללא ביאה מעצם זה שנקנתה בכסף.

התוס' מבארים כי את קנייני האשה לא ניתן ללמוד מקל וחומר זה

הדברים התבארו יפה בתוס' הרא"ש, בתחילה הוא מפרש מה היה הנסיון ללמוד: "ומהאי ק"ו - ליכא למילף שתהא נקנית בכסף ושטר. ומה שפחה כנענית שאינה נקנית בביאה - נקנית בכסף ושטר, אשה שנקנית בביאה - אינו דין שנקנית בכסף ושטר."

וכעת מבארים מדוע לא ניתן ללמוד קל וחומר זה. מאחר ויש חיסרון בשפחה הכנענית. "דאיכא למיפרך, מה לשפחה כנענית, שכן יוצאה בכסף, כדפרכינן ליה גבי אמה העבריה, אבל לענין אכילת תרומה - לא שייך האי פירכא." כי אין להוכיח מקניין ממוני שהוא מועיל. כי אכילת תרומה ויציאתה בכסף, אינם קשורים זה לזה.

הסיבה שלא ניתן לקשר עניינים איסוריים וממוניים כאן יחדיו

אבל כאן שאנחנו רוצים לעשות פירכא, דמה לשפחה שכן יוצאה בכסף, לכן היא אוכלת בתרומה למעליותא הזאת אין שייכות עם המעליותא הזאת, ורק לשפחה יש סתם מעליותא שיוצאה בכסף, וכיון דהמעליותא הזאת לא הוי לענין איסורים, לכן אי אפשר לעשות מזה פירכא לענין איסורים.

זו שביאתה מאכילתה אינו דין שכספה מאכילתה -

וא"ת,
ונימא דיו אסוף דינא.
כלומר,
מאיזה כח אתה בא ללמוד כסף,
מכח ביאה,
דיו כביאה, **ולא יאכיל אלא אחר חופה.**
ודוגמתה בפ"ב דב"ק (דף כה.).

וי"ל,
הכא סברי כרבי טרפון,
דאמר,
לא אמרינן דיו - היכא דמיפרך ק"ו,
ואי אמרת הכא דיו - מיפרך ק"ו.

ורבינו שמשון מקוצי תירץ,
דלא אמרינן דיו,
אלא היכא דבעי למימר דין חדש,
כגון התם,
דאמר קרן בר"ה - חצי נזק,
ואתה בא ללמוד נ"ש מק"ו דשן ורגל;
אבל הכא,
דרחמנא אמר קנין כסף אוכל,
ואין אנו באין ללמוד מן הק"ו,
אלא מהו קנין כסף.

לימוד הקל וחומר שאם הביאה מאכילה אותה, כל שכן שכספה מאכיל אותה

מובא בגמרא. הרי יש לדרוש מקל וחומר, שבת ישראל שהתארסה לכהן אוכלת בתרומה - ומה שפחה כנענית, שאם הכהן לא קנה אותה בכסף, אין ביאתה של הכהן בה, מאכילתה בתרומה. אך אם היא נקנתה לכהן בכסף, כספה, שנקנית בו, מאכילתה בתרומה. לפי שנאמר [ויקרא כב] בענין אכילת תרומה: "קנין כספו [של הכהן] הוא יאכל בו". ומוכח שכח קנין הכסף גדול יותר מכח קנין הביאה לענין האכלת תרומה.

אם כן, זו, אשת כהן, שביאתה מאכילתה בתרומה - אינו דין שכספה, הכסף שנקנית בו, מאכילתה בתרומה, אף על פי שלא נכנסה לחופה?! שהרי כח קנין הכסף גדול הוא מכח הביאה לענין האכלת תרומה! ולפיכך, מן התורה אכן בת ישראל שהתארסה לכהן אוכלת בתרומה, אף על פי שלא נכנסה לחופה. אבל, מה אעשה, שהרי אמרו חכמים: אין ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה מדרבנן, עד שתכנס לחופה. עד כאן דברי הברייתא.

מקשים התוס', שהרי כל כוח האכלת התרומה על ידי ביאה הוא רק לאחר חופה

מאחר וכל הלימוד של הכסף מגיע מביאה. הרי יש לראות כי הביאה מוגבלת רק לאחר החופה. ואם כן גם הכסף לא יוכל להאכיל אלא רק לאחר החופה. וזה הלימוד של דיו. אינך יכול ללמוד קל וחומר מעבר לכוחו המקורי של הדבר.

התוס' דוחים זאת לפי שיטת רבי טרפון, שגם אמירת דיו אינה יכולה להיות בכל מצב

אם נפעיל את הכלל של 'דיו' יהיה אפשר ללמוד מביאה על ידי חופה, רק כסף על ידי חופה. אבל כדי לדעת שכסף על ידי חופה מאכילתה - אין צורך בקל וחומר, ולכן הק"ו בעינו, ולומדים כסף שלא על ידי חופה, מביאה שעל ידי חופה.

שיטת רבינו שמשון מקוצי, בגדרי דיו

כל המציאות של קל וחומר הוא על מנת ללמוד דין חדש. שכלל לא כתוב בתורה, אלא שאז יש לקל וחומר מיגבלות, ואחת מהן היא דיו. שאינך יכול להרחיב יותר מהנתונים הבסיסיים. אולם כאן אנו דנים מה כתוב בתורה. ונמצא כי הקל וחומר רק נועד לנו על מנת להגדיר מהו קניין כסף, וכאן כבר לא נעצרים בשביל דיו. כי כל השאלה היתה רק האם נזקקים לשני קניינים או די בקניין אחד. והיה שביאר, כי מאחר ובתירוץ הראשון אנו הולכים לפי שיטת רבי טרפון שהוא יחידאה, נדרש רבינו שמשון מקוצי למהלך אחר.

רבינא אמר מדאורייתא מיפשט פשיטא דאכלה -

פירוש,
ורבינא בא לקיים,
לעולם אימא לך דביאה - אירוסין עושה,
ודקאמרת מאי שנא הכא דפשיטא ליה,
ומאי שנא הכא דמספקא ליה,
בדאורייתא - פשיטא דאכלה בין בביאה בין בכסף,
והא דשלח ליה לאוסרה בתרומה מדרבנן,
ומדרבנן היה ריב"ב דן ק"ו,
דבביאה - פשיטא ליה דאכלה אפילו מדרבנן,
דלא שייך בה חשש סימפון,
משום דאין אדם שותה בכוס,
אלא אם כן בודקו,
ומק"ו רוצה לדון,
דבכסף נמי **ליכא למיחש לסימפון** כדמפרש בגמרא.

מהי דעת רבי יהודה בן בתירה לגבי ארוסה בת ישראל שהתארסה לכהן לגבי אכילת תרומה?

יוחנן בן בג בג שלח לרבי יהודה בן בתירה מנציבין כיצד הוא מאפשר לבת ישראל ארוסה לכהן לאכול בתרומה. והוא עונה לו מקל וחומר, שאת את השפלה הכנענית שהיא רק כספו רשאית לאכול בתרומה, אשת כהן שביאתה מאכילתה בתרומה לא כל שכן. אלא שרק מדין של חכמים מנעו זאת, שצריכים חופה וכמו עולא. ומדובר בשניהם ביאה וכסף ללא חופה.

וכאן מגיע רבינא ומדייק שברור אפילו לבן בג בג, כי מהתורה יכולה לאכול משעת האירוסין בתרומה. וכל שאלתו היתה רק מדרבנן.

אני בן בג בג סובר, שבת ישראל שהתארסה לכהן בכסף או בשטר אינה אוכלת בתרומה כל זמן שלא נכנסה לחופה, משום שיש חשש שמא ימצאו בה "סימפון", דהיינו מום, ואז קידושיה בטלים מלמפרע, מפני שהתברר שהם קידושי טעות [שהבעל לא קידש אותה על דעת כן]. ואם ארוסה בת ישראל היתה אוכלת בתרומה, נמצא שבסופו של דבר התברר שהיא עברה איסור באכילתה, שהרי קידושיה היו קידושי טעות.

ולפיכך אמרו חכמים שארוסה בת ישראל שהתארסה בכסף או בשטר אינה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה, ומשנכנסה לחופה אין לחשוש שמא ימצא בה מום ויתבטלו הקידושין, מפני שדרך האדם לבדוק את האשה ביד קרובותיו לפני החופה אם יש בה מום, ואפילו אם נמצא שהיה בה מום, ודאי הוא ידע על כך, והסכים להנשא על דעת כן, ואין קידושיו קידושי טעות.

ומבארים התוס', שרבינא לומד כי הביאה עושה אירוסין, וברור לו כי מהתורה רשאית היא לאכול. ואז הקל וחומר של רבי יהודה בן בתירה הוא שפשוט לו שאפילו מדרבנן יכולה היא לאכול. כי כל מה שמנעו את האכילה הוא רק מצד חשש של סימפון.

וזאת התשובה שעונה לו בן בתירה, שאף מדרבנן הביאה עושה, עדיין יכול אני ללמוד מקל וחומר

שלח ליה בן בתירה: ואתה, וכי אתה, אי אתה אומר כן?! הרי מוחזקני בך שאתה בקי בחדרי תורה, וכי לדרוש בקל וחומר אי אתה יודע?! והלא יש להוכיח מקל וחומר שאף ארוסה שהתארסה בכסף או בשטר אוכלת בתרומה - שהרי אין ספק, שגם אתה, בן בג בג מודה, שאשה אשר התקדשה לכהן בביאה, אוכלת בתרומה אף על פי שלא נכנסה לחופה. ואין חשש שמא נמצא בה מום שיבטל את הקידושין, מפני

שאין אדם מקדש את האשה בביאה לפני שהוא בודק אם יש לה מום.

ולכן, אפילו אם נמצא בה מום, אין הקידושין בטלים, שהרי הבעל ידע מכך, ולמרות הכל הוא קידש אותה. ואין אלו קידושי טעות. ולפי זה יש ללמוד בקל וחומר, שאשה אשר התארסה לכהן בכסף, תאכל בתרומה אפילו מדרבנן, ואין חוששים לסמפון.

וזה הקל וחומר. ומה שפחה כנענית, שאין ביאתה לכהן מאכילתה בתרומה, ובכל זאת כספה מאכילתה בתרומה, ולא חיישינן לסמפון, ואין חוששים שמא נמצא בה מום, ויתבטל קניינה משום שהוא מקח טעות.

אם כן, זו, אשת כהן, שביאתה מאכילתה בתרומה אפילו אם לא נכנסה לחופה, ונמצא שכח אכילתה בתרומה גדול מכח שפחה כנענית שאינה אוכלת על ידי ביאה - וכי אינו דין לומר שכספה מאכילתה בתרומה כשם שמצאנו בשפחה כנענית, ולא ניחוש לסימפון?!

זו שביאתה מאכילתה בתרומה -

פ"ה,
דבנישאת פשיטא,
דכ"ע מודו, דלא חיישינן לסימפון,
דאין אדם שותה בכוס,
אלא א"כ בודקו, וידע וקבל עליו.

וקשה,
מה שפירש בקונטרס דאיירי בנישאת,
דהא לא בא רבינא ליישב, אלא דאירוסין עושה.

ויש ליישב דה"ק,
כי היכי דבנישואין - פשיטא ליה דאכלה,
דכ"ע מודו,
דאין אדם שותה בכוס - אלא א"כ בודקו,
ה"נ אינו בא עליה **אלא אם כן בודקה,**
ואין אדם עושה בעילתו בעילת זנות.

והרר"ם פירש דה"ק,
מה שפחה כנענית,
שאין ביאתה מאכילתה בתרומה אפילו מן התורה,
כספה - מאכילתה אפילו מדרבנן,
זו שביאתה מאכילתה מן התורה,
אינו דין שכספה מאכילתה אפילו מדרבנן,
ומיירי שפיר בביאה שלא ע"י חופה.

בן בתירה שלח כי יש לו קל וחומר, אלמלא חכמים אסרו

ולפי זה יש ללמוד בקל וחומר, שאשה אשר התארסה לכהן בכסף, תאכל בתרומה אפילו מדרבנן, ואין חוששים לסמפון: ומה שפחה כנענית, שאין ביאתה לכהן מאכילתה בתרומה, ובכל זאת כספה מאכילתה בתרומה, ולא חיישינן לסמפון, ואין חוששים שמא נמצא בה מום, ויתבטל קניינה משום שהוא מקח טעות. אם כן, זו, אשת כהן, שביאתה מאכילתה בתרומה אפילו אם לא נכנסה לחופה, ונמצא שכח אכילתה בתרומה גדול מכח שפחה כנענית שאינה אוכלת על ידי ביאה - וכי אינו דין לומר שכספה מאכילתה בתרומה כשם שמצאנו בשפחה כנענית, ולא ניחוש לסימפון?!

התוס' מביאים את פירוש רש"י, מקשים עליו ומתרצים בשני אופנים

התוס' מביאים את פירוש רש"י, שברור שבנישואין לא חוששים לסימפון, שהרי ברור שבדק מומיה לפני שלקחה לו לאישה. וזה לדעת כולם. אולם יש לקשר זאת על מה נאמר קל וחומר זה, שהוא בכלל על דברי רבינא לגבי אירוסין. "רבינא אמר: מדאורייתא - מיפשט פשיטא ליה דאכלה, ומדרבנן הוא דשלח ליה, והכי שלח ליה: שמעתי עליך, שאתה אומר ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה, ולא חיישת לסימפון."

ותירצו התוס', שאמנם מדברים אנו רק על אירוסין, אבל העיקרון הוא שווה. כי כל מטרתו אינה להחזיר אותה, או לבצע בעילת זנות, ולכן בדיוק כמו שהוא בודק היטב לפני הנישואין, כך יבדוק טוב גם לגבי אירוסין.

שיטת רבינו מאיר ללמוד את הקל וחומר באופן מחודש

הרב רבינו מאיר אינו מקבל את פירושו של רש"י, כי אפשר להשיב על הקל וחומר ולומר 'דיו', כלומר אי אפשר ללמוד קידושין על ידי כסף, כשהבעל אינו בודקה, מקידושין על ידי ביאה, כאשר הבעל בודקה קודם שבועלה. ולכן הוא מפרש את הקל וחומר באופן אחר. מה שפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה בתרומה אפילו מן התורה, כספה - מאכילתה אפילו מדרבנן. זו שביאתה מאכילתה מן התורה - אינו דין שכספה מאכילתה אפילו מדרבנן. לפי רבינו מאיר הנתונים 'ביאה וכסף' כעת דומים א. שניהם ללא חופה ועושים רק אירוסין. ב. שניהם מדברים כשאין צורך לבדוק את האשה קודם אכילתה.

יש כאן חילוק בהבנה מתי הוא אכן בודקה. והרר"ם סובר, דדוקא בנישואין, דהיינו עם חופה, אמרינן דאין אדם שותה בכוס אלא אם כן בודקו. אבל בביאה דאירוסין - אינו בודקה יפה, ואם ימצא בה מום כשיכניסה לחופה לנישואין - איגלאי מילתא למפרע דהוי קידושי טעות, והבעילה שבעל היא דרך זנות. לכך פירש, דמה שאמר רבי יהודה בן בתירא זו שביאתה מאכילתה בתרומה היינו מן התורה - אינו דין שכספה מאכילתה אפילו מדרבנן ולא חיישינן לסימפון.

[דף יא עמוד א]

עד שתכנס לחופה משום דעולא -

מדנקט, עד שתכנס לחופה,
משמע, דהיינו כמשנה אחרונה,
דפרק אף על פי (כתובות דף נז.),
שאינה אוכלת בהגעת זמן, עד שתכנס לחופה.

ותימה,
דבפרק אף על פי (שם),
פליגי אמוראי במשנה ראשונה,

שאינה אוכלת בתרומה עד שיגיע זמן,
אי משום דעולא או משום סימפון,
אפ"ה **במשנה אחרונה,**
מודו כולהו דטעמא משום סימפון,
כדאיתא התם,
דקאמר התם, [ובתרייתא] - משום סימפון,
והכא קאמר - משום דעולא,
דהיינו משום שמא ימזגו?

וי"ל,
עד שתכנס לחופה - **לאו דוקא,**
אלא עד שיגיע זמן וכמשנה ראשונה,
ולפי שבהגעת זמן רגילין לעשות חופה - נקט חופה.

והר"ר משה מנרבונה מפרש,
עד שתכנס לחופה - הוי דוקא.
דקסבר אי לאו דגזרו מעיקרא משום דעולא,
משום סימפון,
לא היו מתחילין לגזור ולאסור עד שתכנס לחופה,
שהרי מומין - לא שכיחי,
ורוב נשים - אין בהם מום,
אלא מאחר שהתחילו לגזור משום דעולא,
שגזרו בתחילה,
עד הגעת זמן - משום שמא ימזגו,
האריכו הגזירה משם ואילך עד החופה משום סימפון,
הואיל וכבר הוצרכו לגזור עד הגעת זמן משום דעולא.
ולכך תלה הטעם בדעולא,
שהוא עיקר הדבר.

וגם יש **ספרים דגרסי הכא,**
עד שתכנס לחופה,
משום דעולא ומשום סימפון,
ולפי"ז ניחא.

וקצת קשה,
דאמר בסמוך איכא בינייהו קבל מסר והלך,
במסר והלך למ"ד משום דעולא - ליכא,
ומשום סימפון איכא,
ולפירוש הר"ר משה קשה,
מאי קאמר?
הא כולהו אית ליה דעולא וההיא דסימפון כדפירש.

וצ"ל,
דמאי בינייהו, **לאו לפי האמת שנוהג עכשיו,**
דאז חיישינן לסימפון,
אלא לפי משנה ראשונה בא לפרש,
מה לנו אי הוי טעמא משום דעולא או משום סימפון.

רבינא מבאר את הקל וחומר של רבי יהודה בן בתירה

הגמרא הביאה את דברי רבי יהודה בן בתירה, שעם היות ולא חוששים לסימפון, אלא זה בחינת גזירת חכמים, שארוסה בת ישראל אינה אוכלת בתרומה, עד שתכנס לחופה, משום דעולא.

שעולא אמר לעיל [ה א], שחששו בארוסה שהיא בבית אביה, שמא ימזגו לה כוס יין של תרומה, ותשקנו לאחיה ולאחיותיה, שהם ישראלים, ואסור להם לאכול תרומה. ולהלן הגמרא תבאר, מה איכפת לי מהו הטעם שחכמים אסרו על ארוסה בת ישראל לאכול בתרומה, אם זה משום סימפון כדעת בן בג בג, או משום שמא ימזגו לה כוס כדעת בן בתירה.

המשנה בכתובות מביאה משנה ראשונה ואחרונה לגבי אכילת תרומה

לאחר הזמן שניתן לבתולה או לאלמנה לפרנס את עצמה מרגע שתבעה הבעל - הגיע זמן ולא נישאו - אוכלות משלו, ואוכלות בתרומה. וזו משנה ראשונה, בית דין של אחריהן אמרו: אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה.

הגמרא בכתובות מבארת את טעמו של עולא וההיתר משהגיע הזמן. "אמר עולא: דבר תורה, ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה, שנאמר: וכהן כי יקנה נפש קנין כספו, והאי נמי קנין כספו הוא, מה טעם אמרו אינה אוכלת? שמא ימזגו לה כוס בבית אביה ותשקה לאחיה ולאחותה. אי הכי, הגיע זמן ולא נישאו נמי! התם - דוכתא מייחד לה."

התוס' מדייקים מהלשון כאן בקידושין כי זה כמשנה אחרונה, אלא מקשים על כך

הלשון שנאמרה כאן עד שתיכנס לחופה היא דווקא כמשנה האחרונה. ונמצא כי הגיע הזמן אסורה היא לאכול תרומה. ומקשים כי אפילו לשיטת המשנה האחרונה מודה הגמרא בכתובות, כי הטעם הוא רק כעולט מחשש סימפון (מום). ואילו כאן נאמר כי החשש לשיטת עולא הוא רק מצד שמא ימזגו.

מתרצים התוס' בשני אופנים

לפי תירוץ ראשון - הלשון עד שתיכנס לחופה אינו בדווקא, כלומר אם לא תיכנס יש כאן איסור. אלא הכוונה עד שיגיע הזמן, אלא מאחר ורגילים לעשות אז חופה, דיבר בלשון של עשיית החופה.

תירוץ שני - משמו של רבי משה מנרבונה, הלומד כי בדווקא רק הכניסה לחופה מתירה לה. אלא שהוא מבאר, כי עיקר האיסור אכן נבע מסימפון, וזה היה מוגבל עד שיגיע הזמן, כי מאחר ומומין אינם מצויים, ולרוב הנשים אין מומים, ולכן גזרו שמא תשקה לאחר שימזגו לה. וכעת האריכו את הגזירה עד שממש תיכנס לחופה, וכאן האריכו מחמת סימפון. ובפרט לספרים שגורסים שעד שתיכנס לחופה הוא משתי הסיבות, הרי הכל מסתדר.

ניתוח המשך הגמרא איכא בינייהו קבל מסר והלך

הגמרא בהמשך דנה מה נוגע לי טעם הדחייה? ונותנת על כך שלוש הגדרות המפרידות.

ואם כן, מאי בינייהו, מהו ההבדל ביניהם הלכה למעשה? לגבי מה נחלקו אם טעם הדבר הוא משום סימפון או משום

שמא ימזגו לה כוס? ומתרצת הגמרא: איכא בינייהו, יש הבדל ביניהם בשלשה אופנים, וסימנם: קיבל, מסר, והלך.

א. "קיבל" - אם המקדש קיבל עליו, שאפילו אם ימצא בה מום - הוא חפץ בקידושין, אזי אין לחוש לסימפון. ולפיכך לדעת בן בג בג - הרי היא אוכלת בתרומה אף לפני שנכנסה לחופה. אבל, לדעת בן בתירה גם בזה יש חשש שמא ימזגו לה כוס בבית אביה ותשקנו לאחיה ולאחיותיה. ולפיכך אינה אוכלת בתרומה.

ב. "מסר" - אם האב מסר את בתו לשלוחי הבעל, כדי שימסרוה לבעל להכניסה לחופה, ועודה בדרך, אזי אין לחוש שמא ימזגו לה כוס בבית אביה ותשקנו לאחיה ולאחיותיה, שהרי היא כבר יצאה מבית אביה. לדעת בן בתירה הרי היא אוכלת בתרומה, ואף על פי שעדיין לא נכנסה לחופה. אבל, לדעת בן בג בג, גם בזה יש חשש לסימפון, מפני שיתכן שהבעל עדיין לא בדק אותה על ידי קרובותיו לדעת אם יש בה מום, ולפיכך אינה אוכלת בתרומה.

ג. "והלך" - אם הלך האב, או הלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל, ללוות את הכלה בדרכה לחופה בבית בעלה, ועודה בדרך. לדעת בן בתירה אין חשש שמא תמזוג כוס לאחיה ולאחיותיה, מפני שאינם עמה, ואילו לדעת בן בג בג - עדיין יש חשש לסימפון.

מקשים התוס' על שיטת רבי משה מנרבונה

הקושיא היא שלא יכולה להיות שאלה של מאי בינייהו, מאחר ולפי רבי משה מנרבונה זה בגלל שניהם. ונתרצים התוס' מכיוון אחר. קושיית הגמרא 'מכדי בין למר ובין למר' לא מתייחסת להבדל שבין יוחנן בן בג בג ורבי יהודה בן בתירה, אלא ל'משנה ראשונה' האוסרת ארוסה בתרומה משום 'שמא תמזוג' ולא משום סימפון. הגמרא רצתה לדעת מה הנפקא מינה, אילו המשנה ראשונה היתה אוסרת משום סימפון.

קוביוסטוס -

פ"ה גונב נפשות.

וקשה,
דבפ"ק דבכורות (דף ה.) אמר,
שאל קונטריקוס הטפסר לריב"ז,
גבי שקלים ובקע לגלגולת,
בגבוי הכסף,
אתה מוצא מאתים ואחד ככר וי"א מנה,
ובנתינת הכסף - אתה מוצא ק' ככר,
משה רבכם - גנב היה או קוביוסטוס היה?
או אינו בקי בחשבונות היה?
ומה ענין גונב נפשות לחסרון השקלים?

לכן פר"ח,
דקוביוסטוס משחק בקוביא.

והא דאמר בבראשית רבה (פרשה וישלח),
ויאמר שלחני כי עלה השחר,
דקאמר ליה יעקב למלאך,
וכי גנב אתה או קוביוסטוס אתה,
שאתה מתיירא מן השחר?
לפירוש הקונטרס ניחא,
ולפירוש רבינו חננאל,
נמי יש לומר,
דאדם שמשחק בקוביא,
רגיל להיות עליו נושים הרבה ונטמן בפניהם.

המומים שעלולים להיות בעבד

נבאר תחילה את דברי הגמרא. ויש לשאול על בן בג בג: מדוע לדבריו אסרו על ארוסה בת ישראל לאכול בתרומה משום סימפון, ואילו בשפחה כנענית לא חששו לסמפון, ומדוע אין הוא מודה לקל וחומר שאמר רבי בן בתירה? ורבינא עונה על כך: ובן בג בג סובר, שדוקא בארוסה יתכן שהמקח יתבטל על ידי סמפון [מום]. אבל סימפון בעבדים - לית ליה! לדעת בן בג בג לא יתכן שמקח עבדים ושפחות יתבטל על ידי מום, שהרי - אי, אם אותו סימפון מומין שבגלוי הוא, הא קא חזי ליה! הרי האדון רואה זאת לפני הקניה, והואיל וקנה את העבד [או השפחה] למרות הכל, הרי ודאי שקנהו על דעת כן, ואין זה מקח טעות.

ואי, ואם בטול המקח הוא משום שיתברר שיש לו מומין שבסתר - אי אפשר לבטל על ידי כך את המקח! שהרי מאי נפקא ליה מיניה, איזה נזק יש לאדון מכך שיש לעבד מומין שבסתר? הרי למלאכה קא בעי ליה. האדון זקוק לעבד רק בשביל שיעשה מלאכתו, ולא איכפת ליה ממומין שבסתר.

שמא תאמר, יתכן ביטול מקח גם בעבד, כגון שנמצא העבד שהוא גנב, או קוביוסטוס, גונב נפשות, והאדון טוען שזהו מקח טעות, ולא היה מסכים לקנות את העבד אילו היה יודע מכך - אין המקח בטל בכך! שהרי שנינו בברייתא במסכת בבא בתרא [צב ב]: המוכר עבד לחברו ונמצא גנב או קוביוסטוס - הגיעו לקונה! הרי הוא של הקונה, ואין בדבר מקח טעות, מפני שסתם עבדים גנבים הם. והקונה עבד יודע שמן הסתם הוא גנב.

התוס' הביאו את פירוש רש"י ואת פירוש רבינו חננאל, ודנו על דבריהם

נביא את לשון תוס' הרא"ש, אשר גם תירץ את שאלת התוס' שנשארו בקושי, והוא ענה שאכן ענה לו רק על השאלה הראשונה האם הוא גנב. וביאר מדוע לא ניתן לומר שזו תשובה על השאלה השניה. "פירש"י גונב נפשות, ורבינו חננאל פירש, משחק בקוביא, והא דאמרינן בב"ר ויאמר שלחני כי עלה השחר, וכי גנב אתה או קוביוסטוס אתה, שאתה מתיירא מן השחר? לפירש"י ניחא, לפר"ח נמי י"ל דאדם המשחק בקוביא, רגיל להיות עליו נושים הרבה ונטמן מפניהם.

ובפ"ק דבכורות משמע כפר"ח, שאמר לו ההגמון לריב"ז על חשבון השקלים, וכי משה רבכם גנב היה או קוביוסטוס היה, או אינו בקי בחשבונות היה? ולא שייך התם לפרש גונב נפשות, וי"ל דקוביוסטוס קאי אשאלה ראשונה ששאל לו בחשבון הלוים, והכא משמע כפר"ח דקאמר נמצא גנב או קוביוסטוס - הגיעו. דמשמע, דרובא איתנהו הכי, ורוב עבדים אינם גונבים נפשות."

הנהו קלא אית להו -

פ"ה **וסבר וקבל.**

וקשה לר"ת,
דבפרק המוכר פירות (ב"ב דף צב:),
אמר בהדיא,
לססים מזויין או מוכתב למלכות,
אומר לו - הרי שלך לפניך.

ומפרש ר"ת,
קלא אית להו ולא שכיחי,
ולא חשו להו לסימפון, **כיון דלא שכיחי.**

ורבינו אליהו מקיים פירוש הקונטרס,
דהיכא דקיבל המוכר מעות,
אמרינן מדלא בדק הלוקח קודם נתינת המעות,
הני מומין דאית להו קלא,
אם כן סבר וקבל,
והא דאומר לו הרי שלך לפניך,
מיירי קודם שנתן הלוקח מעות,
וקצת משמע כן התם,
דפריך,
ולימא **המוציא מחבירו עליו הראייה,**
אלמא משמע דהלוקח מוחזק.

האם ניתן לקבל עבד שהוא מסוכן לקונה ולא יסכים הקונה לקבלו

הגמרא רצתה להוכיח כי קיימת מציאות של ביטול מקח לעבד וכמו שהיה גנב או קוביוסטוס. אלא דחתה הגמרא שלא ניתן לומר כך. מאחר שנינו בברייתא במסכת בבא בתרא [צב ב]: המוכר עבד לחברו ונמצא גנב או קוביוסטוס - הגיעו לקונה! הרי הוא של הקונה, ואין בדבר מקח טעות, מפני שסתם עבדים גנבים הם. והקונה עבד יודע שמן הסתם הוא גנב.

מאי אמרת, מה תאמר? שעדיין יתכן ביטול מקח בעבד, בכגון שנמצא שהעבד הוא לסטים מזוין, שזה דבר שאינו שכיח, והקונה לא קנהו על דעת כן, או נמצא שהוא "נכתב למלכות", שהתחייב מיתה למלך, והרי זה מקח טעות - דוחה הגמרא ואומרת שלא ניתן לומר טענה זו. כי הרי אין המקח בטל בכך! שהרי הנהו - קלא אית להו! לדברים הללו יש קול, מפני שאינם שכיחים, והכל יודעים שעבד זה לסטים מזוין הוא או נכתב למלכות. ובהכרח שאף לקונה אותו לעבד נודע הדבר לפני הקניה, ואין כאן מקח טעות.

התוס מביאים את דעת רש"י שיכל הקונה לקבל זאת ודוחים

מצד אחד מובא שאע"פ שיש להם קול, הרי בגמרא בבבא בתרא חילקו בין גנב ללסטים מזוין. ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש. "פירש"י וסבר וקבל, וקשה לר"ת דבריש המוכר פירות אמרינן בהדיא, נמצא גנב או קוביוסטוס - הגיעו, לסטים מזויין או מוכתב למלכות, אומר לו הרי שלך לפניך."

חילוק יסודי יש עד כמה נפוצים המומים הללו

"ועוד קשה, דאמרינן בפרק האומנין גבי שפחה, אם היתה שוטה או נכפית - הרי זה מקח טעות, אם כן בהנך מומים - ניחוש לסמפון, ומפרש ר"ת, קלא אית להו ולא שכיחי, ולא חיישינן להך סימפון כיון דלא שכיחא." כלומר מאחר ודווקא מדובר במומים ייחודיים ולא שכיחים, הרי כנגד זה בא הקול ומפרסם שיש כאן בעיה, ושוב לא ניתן לומר שאינן שכיחים. ולכן לא חשו לסימפון, כי הקול מיידע מלכתחילה.

דיון נוסף הוא האם שילם ללא שבדק, הרי הוא מאבד את המוחזקות שלו

נתינת המעות היא בעצם הסכמה, שלמרות שידע, בחר להעביר את המעות. כי אם היה מגלה זאת לפני נתינת המעות - לא היה מוכן ליתן את המעות, והרי הוא יודע בדיוק שזה אינו שווה. "וריב"א היה מקיים פירש"י, דהיכא דקיבל המוכר המעות, אמרינן דלוקח מסתמא קודם נתינת המעות - ידע הני מומין דאית להו קלא, וסבר וקביל. והא דאמר התם שאומר לו הרי שלך לפניך - היינו קודם שנתן הלוקח המעות. וכן משמע קצת התם, בפרק המוכר פירות, דפריך לימא המוציא מחבירו עליו הראיה - אלמא מיירי כשהלוקח מוחזק."

קבל מסר והלך -

פ"ה קבל או מסר או הלך,
כלומר, **מסר** האב **לשלוחי הבעל,**
או שהלך האב **עם שלוחי הבעל.**

וקשה,
דמשמע הכא,
דבמסר לשלוחי הבעל - חיישינן לסימפון,
ובפרק נערה שנתפתתה (כתובות מח:),
אמר רב אסי מסירתה לכל - אף לתרומה,
משמע, דמשום סימפון - ליכא למיחש.

לכך נראה לפרש,
דמסר והלך - חדא מילתא היא,
וה"פ,
מסר האב לשלוחי הבעל,
והלך גם הוא עמהם,
והלכך - חיישינן לסימפון,
דאז לא בדק לה עד שתהא בביתו,
אבל מסירה דהתם,
מיירי כשלא הלך עמהם,
דאז - בדק לה מיד.

החילוק בין בן בג בג לבן בתירה

הגמרא הקשתה מה החילוק בין בן בג בג לבן בתירה, שהרי למעשה שניהם פוסקים אותו דבר, שמדרבנן הארוסה אינה אוכלת בתרומה, ורק הטעם ביניהם שונה. ואם כן, מאי בינייהו, מהו ההבדל ביניהם הלכה למעשה? לגבי מה נחלקו אם טעם הדבר הוא משום סימפון או משום שמא ימזגו לה כוס?

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י ומקשים עליו

אומר רש"י, קיבל מסר והלך - סימן הוא. קיבל - עליו את המומים משום סימפון - ליכא, משום דעולא - איכא. מסר - האב לשלוחי הבעל או שהלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל ועודה בדרך, משום סימפון - איכא, משום שמא תשקה - ליכא, דליתנהו לאחיה ולאחותה גבה.

מקשים התוס' ממסכת כתובות שלדעת רב אסי לא חוששים משום סימפון

הגמרא שם מביאה מחלוקת אמוראים בפירוש המשנה. שנינו במשנתינו: מסר האב לשלוחי הבעל הרי היא ברשות הבעל וכו'. אמר רב: מסירתה לשלוחי הבעל נחשבת כמסירה לחופה לכל עניין. דהיינו, ליורשה, וליטמא לה, ולמעשה ידיה, ולכל דבר איש באשה. חוץ מלענין אכילת תרומה. שאם בעלה כהן, אינה אוכלת בתרומה - עד שתכנס לחופה.

והטעם, משום שרב סובר שהטעם שארוסה אינה אוכלת בתרומה - משום סימפון הוא. דהיינו, שחוששים שמא ימצא בה הבעל מום, ויהיו קידושיה קידושי טעות. והרי טעם זה שייך אף עתה, שנמסרה לשלוחי הבעל - עד שתכנס לחופה, שאז יבדקנה בעלה.

ורב אסי אמר: אף לענין אכילת תרומה נחשבת המסירה לשלוחי הבעל - כמסירה לחופה. והיינו משום שהוא סובר, שהטעם שארוסה אינה אוכלת בתרומה, משום שחוששין אנו שמא ימזגו לה כוס של תרומה בבית אביה, ותשקה מאותה כוס לאחיה ואחיותיה. ולכן, עתה, שנמסרה לשלוחי הבעל, שאין אחיה ואחיותיה אצלה - מותר לה לאכול בתרומה.

התוס' מחמת קושיה זו מבארים כי מבר והלך היא פעולה אחת, המוסר גם הלך

מבארים התוס' שתלוי הדבר במציאות. כאשר האב עצמו הולך עם השלוחים, הרי מחמת נוכחותו אינו בודק את הבת על מנת לראות אם יש בה מומים, אלא רק כשתגיע לביתו. ולכן חשש הסימפון הוא נשאר עדיין. אבל כשאינו הולך אם השלוחים, בודקים השלוחים מיד.

שכן אשה מקפדת על עצמה וכו' -

קס"ד דר' זירא,
אפילו פשטה ידה וקבלה, קאמר דאינה מקודשת,
הואיל ורגילה להקפיד על דינר,
משום דכתיב כסף בקרא,
ולגבי דידה - לא חשיב כסף,
אלא דבר שרגילה בו להקפיד,
ומש"ה **קפדיך**, אלא מעתה בנתיה דרבי ינאי,
שרגילות להקפיד על תרקבא דדינרי,
הכי נמי לא יתקדשו בדינר,
אפילו פשטה ידה וקיבלה?
דפחות מתרקב - לא יחשב כסף לגבייהו,
ואין זו סברא.

ומשני,
פשטה ידה - לא קאמינא,
דאפילו בפרוטה - היתה מתקדשת,
דכסף - קרינא ביה,
כי קאמינא דקידשה בליליא,
אי נמי **דשוייה שליח,**
ובהכי הוי פלוגתא דב"ש וב"ה דמתניתין.

ופירש הקונטרס,
דבנתיה דרבי ינאי,
היכא דשוו שליח,
לא הוו קדושין, אלא דוקא בתרקבא דדינרי.

וקשה,
דא"כ נתת דבריך לשיעורין,
כיון דאזלינן בתר כל אחת ואחת לפי דעתה,
דכה"ג פריך בפ"ק דגיטין (דף יד.),
ובפרק חזקת הבתים (ב"ב דף כט.),
גבי בר אלישיב.

ונראה דהכי פריך,
אלא מעתה כגון בנתיה דרבי ינאי וכו',
וכי תימא הכי נמי,
דלא מתקדשי בפחות מתרקבא דדינרי,
א"כ נתת דבריך לשיעורין,
דבנתיה דרבי ינאי משום שהן עשירות,
לא מתקדשי בפחות מתרקבא דדינרי,
ואחרות מתקדשות בדינר,
ומשני,
פשטה ידה - לא קאמינא,
דגלתה בדעתה דאינה מקפדת,
ומתקדשת אפילו בשוה פרוטה,
כי קאמינא דקידשה בליליא,
אי נמי דשויה שליח,
דאז כולן שוות,
דבפחות מדינר אינה מתקדשת,
ואז אינן יוצאות מכלל שאר נשים,
דהן יודעות שלא יתנו לשליח,
אלא כמו לשאר נשים.

תירוצו של רב זירא לשיטת בית שמאי שמתקדשת בדינר

שואלת הגמרא "מאי טעמייהו דב"ש? אמר רבי זירא: שכן אשה מקפדת על עצמה ואין מתקדשת בפחות מדינר." מבארים התוס' כי בשלב הזה סברנו כי מאחר ולגביה אין כאן גדר של כסף בפחות מדינר, הרי אפילו אם הסכימה לקבל, אין היא מתקדשת, כי חסר כאן כסף קידושין. והיות וכל רגילותה הוא להקפיד לפחות מדינר, הרי זה עצמו עורר את השאלה לגבי בנותיו של רבי ינאי שמקפידות יותר מדינר. ולכן אם תולים אנו את שיטת בית שמאי רק בקפידה, הרי גם כאן דינר לא יועיל. "אמר ליה אביי: אלא מעתה, כגון בנתיה דר' ינאי, דקפדן אנפשייהו ולא מקדשי בפחות מתרקבא

דדינרי, הכי נמי דאי פשטה ידה וקבלה חד זווא מאחר, הכי נמי דלא הוו קדושין!" ומבארים כי מאחר וזו סברא שיש לדחותה, לכן מתרץ לו אביי. "א"ל: פשטה ידה וקבלה - לא קאמינא, כי קאמינא דקדשה בליליא; אי נמי, דשויה שליח."

דחיית פירוש רש"י שאם היה שולח שליח לבנותיו של רבי ינאי, לא היו מתקדשות בפחות מקפידתן

לשיטת רש"י אם היו בנותיו של רבי ינאי שולחות שליח לקדשן, הרי לא היה מועיל לקדשן בפחות ממה שהן מוכנות להתקדש. אלא שעל כך מביאים כי לא ניתן לפסוק דין הכפוף להנהגות אנשים שונים.

ומביאים על כך הוכחה הן מגיטין, והן בחזקת הבתים.

במסכת גיטין לגבי קניין מעמד שלושתן. אלא מעתה - לפי דבריך שקניין מעמד שלושתן נובע משיעבוד שהלווה מעוניין לשעבד עצמו למקבל - מה הדין אם המקבל הינו אדם קשה שאינו מוכן להאריך לו את זמן ההלואה, כגון הני - אותם אנשים - דבי בר אלישיב - מאנשי ביתו של בר אלישיב, דכפתי - שכופתים את החייב להם ממון - ושקלי לאלתר - ונוטלים את חובם מיד. הרי עם אנשים כאלו מצבו של הלווה, לא רק שלא הוטב, אלא אף הורע משהיה.

וכי תימא - ואם תאמר - הכי נמי - כך באמת הדין - שאינו קונה - לפי שאין מועיל מעמד שלושתן לאדם שהלווה אינו רוצה להשתעבד אליו? אם כן, נתת דבריך לשיעורין - שלאנשים מסויימים משתעבד הלווה ולאחרים לא. וזה הרי לא יתכן, שיהיה הדין תלוי ומשתנה מאדם לאדם.

במסכת בבא בתרא מביא רבא טעם לחזקת ג' שנים התלויה שאדם לא מקפיד עד שלוש שנים. ומיד מקשה לו אביי, שהרי קפידת המשפחה של בר אלישיב קיצונית ביותר, ולא ניתן לתת טעם לדין המשתנה בין בני אדם.

אלא מעתה, כגון הני דבי בר אלישיב, דקפדי אפילו אמאן דחליף אמיצרא דידהו [שהם מקפידים, אף על מי שחולף על גבול שדותיהם], הכי נמי דמי שהחזיק בקרקע שלהם - לאלתר [קודם שעברו שלש שנים] הוי חזקה, מדלא הקפידו עליו!?

וכי תימא: הכי נמי, אכן המחזיק בקרקע שלהם אינו צריך שלש שנים, אלא לאלתר הוי חזקה!?

אם כן, הרי יש לומר כן גם בשאר בני אדם, שהרי אין הדעות שוות בזה כלל, יש שמקפיד ביום אחד ויש בחודש ויש בשנה, וכי נאמר שנתת דבריך לשיעורין, ואיך נקט התנא חזקה בשלש שנים דוקא!?

התוס' סוללים הבנה שונה, כי השליח מקבל שווה אצל כולן, גם לשיטת בית שמאי דינר

נסיים בלשון תוס' הרא"ש "מצינן לפרושי דבנתיה דר' ינאי נמי אי שוו שליח - מתקדשת בדינר, כיון שיודעת שיתנו לשליח כמו שרגילות ליתן לשאר נשים, אמרינן דבוודאי מתרצית בכך."

כל כסף האמור בתורה סתם כסף צורי -

פירש הקונטרס,
אם פירש שקלים, הוי שקל צורי;
ואם סתם, הוי מטבע פחותה שבצורי.
הלכך, פרוטה - לא מצית אמרת,
לפי שהיא של נחשת,
ובצורי - מטבע של נחשת ליכא,
ובקדושין כסף כתיב,
דקיחה קיחה גמירי;
וכיון דאפיקתיה מפרוטה,
אלמא מידי דחשיבות בעי,
אוקמוה אדינר.

ולקמיה בשמעתין פירש הקונטרס,
דה"ג גופא אמר רב יהודה אמר רב אסי,
והיינו משום **דאי קאי אדלעיל,**
הוה ליה למיפרך לאלתר,
לימא רב אסי דאמר כבית שמאי.

מביאה הגמרא טעם נוסף לדברי בית שמאי שהאשה מתקדשת בדינר

שנינו במשנה [לעיל ב א]: בכסף - בית שמאי אומרים [שיעור הכסף הוא] בדינר, ובשוה דינר. והוינן בה: מאי טעמייהו דבית שמאי, מה טעם דבריהם של בית שמאי? והגמרא מביאה ארבעה טעמים לדברי בית שמאי: וכעת אנו מביאים את הטעם השני. רב יוסף אמר: בית שמאי סוברים שאפילו אם האשה ראתה שהאיש בא לקדשה בפחות מדינר והתרצתה בכך, אין קידושיה קידושין.

וטעמייהו דבית שמאי - כדרב יהודה, שאמר בשם רב אסי: דאמר רב יהודה אמר רב אסי: כל "כסף" האמור בתורה היינו כסף צורי - במטבעות של צור. אם מפורש בתורה שם של מטבע, כגון שקל, הכוונה היא לשקל צורי. ואם נאמר בתורה "כסף" אך לא הוזכר שם מטבע, הכוונה היא למטבע הצורי הקטן ביותר.

וכסף של דבריהם, כסף המוזכר בדברי חכמים, כגון סלע או דינר, הוא כסף מדינה, מטבעות של ירושלים, שהן שוות שמינית מן המטבעות של צור. עד כאן דברי רב יהודה בשם רב אסי.

ולפי זה, לא יתכן שאשה תתקדש בפרוטה, מפני שכסף קידושין נלמד בגזרה שוה "קיחה קיחה" משדה עפרון. ובשדה עפרון נאמר "כסף", והיינו כסף צורי. ובצור לא היו טובעים כלל מטבעות של נחושת אלא מטבעות של כסף בלבד, ואילו מטבע הפרוטה הוא מטבע של נחושת. ולפיכך בית שמאי חולקים על בית הלל וסוברים שאין אשה מתקדשת בפרוטה.

מצטטים התוס' את רש"י, שמאחר ולא ניתן להעמיד על פרוטה - נזקקו להעלות זאת לדבר שיש בו חשיבות. ולכן העמידו זאת על דינר.

הקשר בין המשך דברי רש"י בסוגיה

פירוש, שאינו המשך הגמרא הקודמת, אלא קאמר גופא ומתחיל לבאר דברי רב אסי. התוס' מוכיחים דאי לא גרסינן גופא, וקאי אדלעיל, לבאר טעמא דב"ש, היה לגמ' להקשות מיד, לימא רב אסי דאמר כב"ש. המהרי"ט והפנ"י מבארים מה הקשר בין הא דהביאו מרש"י לקמיה בשמעתין לתחילת דברי

התוס׳.

[דף יא עמוד ב]

והרי טענה וכו׳ -

פ״ה,
מדקתני שתי כסף,
ש״מ, קרא - לאו דוקא קאמר כסף,
אלא אממונא בעלמא קפיד,
וכיון שלא פירש כמה,
לא מסרו אלא לחכמים,
ולא קים להו לאשבועיה בבציר מהכי;
דאי קרא - כסף דוקא קאמר,
נהי דמעה היא מטבע הפחותה שבצורי,
מיהו שתים מנא להו?
ומשני,
מה כלים - שנים, אף כסף - שנים,
ומה כסף - דבר חשוב, אף כלים - דבר חשוב,
כלומר,
שיהיו שוין שתי כסף,
ולאפוקי ממ״ד,
טענו שני מחשין - חייב בהודאת אחת מהן,
לכן יצאו כלים למשהו,
כלומר שיתחייב עליהן בכל שהוא.
ורבותינו מפרשים,
שהדינר - הוי מטבע הפחות שבצורי,
ופריך, מדקתני שתי כסף שהם מעות,
ולא קתני שני דהוי משמע שני דינרין.
ותירץ,
מה כלים דבר חשוב, אף כסף דבר חשוב,
ומעה - דבר חשוב.
ולדידי קשה בה טובא.
חדא,
א״כ דכל כסף האמור בתורה הוא דינר,
היכי אתיא הך היקישא ומפיק לה;
הא כי אתא היקישא,
לאשמועינן,
מה כלים שנים אף כסף שנים הוא דאתא.
ועוד,
מאי קאמר מה כלים דבר חשוב,
וכי מחט - דבר חשוב הוא?
והא אמר לכך יצאו כלים למשהו,
אלמא לא חשיבי מחטין.
ועוד,
בהדיא אמר התם איפכא,
מה כסף דבר חשוב, אף כלים דבר חשוב,
וכסף - כי אתא להך דרשה אתא עכ״ל.

ור״י הקשה על פירוש רש״י,
כיון דמטבע פחות שבצורי היא מעה,
היכי שייך כלל למימר,
כיון דאפיקתיה מפרוטה אוקמיה אדינר?
ה״ל למימר אוקמה אמעה,
שהוא מטבע פחות שבצורי.
דבשלמא לקמן (דף יב.),
דאמר כיון דאפיקתיה מפרוטה אוקמיה אדינר,
היינו בתר דאשכחנא,
דפרוטה - הוי שפיר כסף לגבי אמה העבריה,
כיון דאפיקתיה מפרוטה דהוי כסף,
אוקמוה אדינר דהוי דבר חשוב;
אבל השתא דאמר, דבצורי - ליכא פרוטה,
אלמא מטבע פחות שלהן היינו מעה,
נהי נמי דאפיקתיה מפרוטה,
אדינר - אמאי מוקמת ליה?
אמעה - הוה לן לאוקמא.

ועוד קשה,
דפירש,
דאתא לאפוקי ממ״ד,
טענו שתי מחטין והודה לו באחת מהן דחייב,
דהא בפרק שבועת הדיינים (דף לט:),
משמע,
דהך דרשה דמה כסף דבר חשוב,
אתי אליבא דשמואל,
דלרב סבירא ליה,
כסף כי אתא, לכפירה הוא דאתא.

לכן נראה לר״י,
כמו שפירש בשם רבותיו,
דדינר הוי מטבע הפחותה שבצורי.

ומה שהקשה רש״י,
דאי כל כסף האמור בתורה דינר,
היכי אתיא הקישא ומפקא ליה,
הא כי אתא הקישא לאשמועינן,
מה כלים שנים, אף כסף שנים אתא,
נראה, דלא קשה ולא מידי,
דהא אין היקש למחצה,
וכי היכי דגמרינן מיניה שנים,
גמרינן מיניה נמי דבר חשוב.

ומה שהקשה,
וכי מחט - דבר חשוב הוא?
הא אמרינן התם, לכך יצאו כלים למשהו,
הא - נמי לא קשה,
דאפילו מחט - יש בו חשיבות גדול,
שראוי לעשות בו מלאכה גדולה,

והא דקאמר התם יצאו כלים למה שהן,
לאו דוקא למה שהן,
אלא לאפוקי דלא בעינן שיהא הכלי שוה מעה,
אך שיהא שוה פרוטה,
ומ"מ חשיבות גדול יש,
שראוי לעשות בו מלאכה גדולה.

ומה שהקשה דבשבועות גרסינן איפכא,
הא נמי - לא קשיא מידי,
דהתם היינו לשמואל,
דלא איצטריך ליה כסף למידי אחרינא,
ודריש ליה התם ללמד על כלים,
דבעינן דבר חשוב,
אבל הכא - אתא אליבא דרב,
דמוקי כסף לכפירה,
ולדידיה תרוייהו דרשות, נפקי מכלים שנים ודבר חשוב.

ומיהו,
לפירוש זה,
דאמר, דבצורי - ליכא מעה,
קשה,
דהא כתיב (ויקרא כז) עשרים גרה השקל,
ומתרגמינן עשרים מעין,
אלמא היתה מעה בימי משה בכסף שבתורה.

ואומר ר"ת,
דגרה - לא הוי מעה,
אלא משקל היה בימי משה, שהיה שוה מעה,
ושוב **עשו ממנו מטבע, וקראוהו** מעה.

הדיון האם כאשר התורה אומרת כסף כוונתה למטבע כסף או לממון

הגמרא הביאה לעיל את כללו של רב אסי, שאמר שכל כסף האמור בתורה הוא מטבע של כסף צורי, מוכח שכשנאמר בתורה כסף, אין הכוונה לכל ממון, אלא למטבע, ולכן יש לפרש את הפסוק במטבע כסף צורי. ואמנם אף דברים אחרים מועילים מדין שוה כסף שהוא ככסף, אבל צריך שיהיו שוים ככסף צורי.

אלא שהגמרא מיד הקשתה על כך. והרי טענה, שאדם טוען את חבירו, והנתבע הודה לו במקצת, והרי הוא חייב עליה שבועה, דכתיב באותה פרשה: "כי יתן איש על רעהו כסף או כלים לשמור".

ותנן [שבועות לח ב]: שבועת הדיינין: הטענה - שתי מעות כסף. וההודאה במקצת - שוה פרוטה.

ויש לשאול: מנין למדו חכמים שהטענה היא שתי כסף? ובהכרח צריך לומר, שכאשר הכתוב אמר "כסף", אין כוונתו לכסף דוקא, אלא לממון.

ומאחר שלא פירש כמה ממון, הרי הדבר תלוי בדעתם של חכמים, מפני שהכתוב מסרו בידם, לקבוע שיעור כהבנתם. ולא היה נראה לחכמים להשביע את הנתבע על פחות משתי מעות כסף. ולדברי רב אסי, שאמר כל כסף האמור בתורה הוא כסף צורי, קשה: אמנם מעה היא המטבע הקטן ביותר שבכסף צורי, אבל מנין לתנא ששיעור הטענה בשתי מעות כסף, ולא במעה אחת?

הצגת קושיות רש"י על פירוש רבותיו

המטבע הקטן ביותר שבכסף צורי הוא דינר [ושלא כדברי רש"י שכתב, שמעה היא המטבע הקטן ביותר שבכסף צורי]. ולפיכך אשה מתקדשת בדינר ולא פחות. והגמרא מקשה ממה ששנינו "הטענה שתי כסף", דהיינו שתי מעות - שמכאן מוכח שכסף הכתוב בתורה הוא פחות מכסף צורי [דהיינו דינר]. שהרי שתי מעות הן שליש דינר בלבד! ובתירוץ הגמרא רבותיו של רש"י גורסים כך: "מה כלים שנים אף כסף שנים, ומה 'כלים' דבר חשוב אף 'כסף' דבר חשוב". כלומר: "כלים" מלמדים על שני דברים: [א] שנים. [ב] דבר חשוב. ומאחר שמעה היא דבר חשוב לפיכך "כסף" האמור כאן הוא מעה ולא דינר. ולומדים מכלים שצריך שיהיו שתי מעות, ולא די במעה אחת [כשם שבכלים צריך שנים ולא די בכלי אחד, למרות שהוא דבר חשוב].

רש"י מקשה שלש קושיות על פירוש זה: א. לפירוש זה לומדים מ"כלים" שני דברים: שיהיו שנים, ושיהיו דבר חשוב. ונשאלת השאלה: מאחר שכסף האמור בתורה לדעתם הוא דינר, אם כן כיצד אפשר ללמוד מ"כלים" שכאן די במעה? הלא המילה "כלים" אינה מיותרת שהרי יש צורך לדרוש ממנה שצריך שנים! [ויש לפרש את ה"כסף" האמור כאן כשאר "כסף" שבתורה דהיינו דינר!] ב. כיצד אפשר ללמוד מכלים שהם "דבר חשוב"? הרי גם מחט היא כלי, ושמואל דרש מ"כלים" שיצאו כלים "למה שהן", ומכאן שאפילו מחט השוה משהו בלבד היא בכלל "כלי". ובודאי מחט כזו אינה כלי חשוב! ג. בגמרא במסכת שבועות שם מבואר שהמילה "כסף" מיותרת ובאה ללמד שכשם שכסף דבר חשוב כך כלים דבר חשוב, ואילו לגירסת רבותיו של רש"י בגמרא כאן לומדים מ"כלים" שצריך דבר חשוב, ולא מכסף, ואם כן נשאלת השאלה: מדוע הכתוב הוצרך לומר "כסף"? הרי מ"כלים" למדנו שצריך דבר חשוב ולא מכסף! ומכח הקושיות הללו רש"י חולק על רבותיו, ומפרש כפירושו הנ"ל.

ר"י מקשה על רש"י שתי קושיות ומסכים עם רבותיו של רש"י

לגבי השאלה הראשונה. פירוש, מנלן דהתורה רצתה שיקדש בדבר חשוב, דילמא התורה רצתה שיקדש בכסף, ולכן לא מהני פרוטה, כיון דלאו כסף הוא, אבל מעה דהוי כסף - שפיר מהני, ומהיכי תיתי לומר, דהתורה רצתה שיקדש בדבר חשוב, דהיינו בדינר? בשלמא לקמן, דסבירא לן דגם פרוטה מקרי כסף, ומ"מ ילפינן דבקידושי אשה - לא מהני פרוטה, לכן שפיר חזינן מינה דהתורה רצתה שיקדש בדבר חשוב, ומשום הכי בעינן דינר, אבל השתא דסבירא לן, דפחות ממעה - לאו כסף הוא, אם כן מהיכי תיתי לומר דהתורה רצתה שיקדש בדבר חשוב? דילמא התורה רק רצתה שיקדש בכסף?

קושיא שניה על דברי רש"י

בפרק שבועת הדנים משמע, דהך דרשה דמה כסף דבר חשוב - אתי אליביה דשמואל וכו'. ושמואל בעצמו סובר שם,

בדף מ: דטענו שתי מחטין והודה לו באחת מהן - חייב, ואם כן איך אפשר לומר דהדרש, דמה כסף דבר חשוב - אתי למעוטי שתי מחטין?

התוס' מצהירים שהם מקבלים את דברי רבותיו של רש"י ומתמודדים על כל שלושת הקשיים שהעלה רש"י

לגבי הקושי הראשון של ההיקש, אין להגביל היקש, ולומר למחצה, וכשם שהמלה 'כלים' מלמדת על 'כסף' מבחינת המספר, היא מלמדת גם 'דבר חשוב', כלומר אפילו פחות מדינר, אבל עדיין, סכום חשוב - היינו מעה.

הקושי השני על התמיהה וכי מחט חשובה?

במילה כלים רצו לומר שיש כאן דבר שיש לו חשיבות, ועל כך תמה רש"י וכי המחט חשובה היא. וביארו התוס' כי החשיבות אינה נמדדת בצד הכמותית של ערך הכסף, אלא הכלי יש בו יכולת לבצע עניינים חשובים, ולכן המחט הינה כן חשובה שהיא דבר שימושי. ולכן אין זה קשור לממון, אלא לחשיבות השימוש בו.

הקושי השלישי – לכאורה הדרשה במסכת שבועות היא הפוכה

ולגבי שאלת רש"י שבמסכת שבועות גורסים 'ומה כסף דבר חשוב - אף כלים דבר חשוב', ואילו 'רבותינו' גורסים להיפך, 'ומה כלים דבר חשוב - אף כסף דבר חשוב', יש לתרץ ההיקש שבו 'כסף' מלמד על 'כלים' נאמר לפי שמואל, שהיה חייב למצא סיבה שהתורה כותבת את המלה 'כסף' במפורש, אבל 'רבותינו' מסבירים את ההיקש לפי רב, שסובר ש'כסף' כבר תפוסה ללימוד אחר, הכפירה - חייבת להיות בשווי של לפחות שתי כסף, ואינה פנויה ללמד על כלים. ולכן לפי רב המלה 'כלים' מלמדת שני דברים בכסף - הראשון שנים, והשני - דבר חשוב (מעה).

התוס' מקשים על רבותינו מלשון התרגום, ומביאים ביאורו של רבינו תם על כך

התרגום על עשרים גרה השקל מתורגם למעין, ומכאן רואים אנו כי המושג מעה כבר היה מימי משה רבינו. ומבאר על כך רבינו תם, שיש שני מושגים שונים, משקך ומטבע. פעם המושג גרה היה המשקל, וטבעו ממנה מטבע מעה. ואילו אונקלוס כשתרגם, ביאר זאת לא לפי המקור, אלא כפי המציאות של ימינו שזה מטבע.

מילות המפתח עושות סדר על מנת שכל המהלך גם יובן וגם יוכל לזוכרו

[אחת האומנויות בתוספות כזה ארוך הוא ליקח את מילות המפתח הפותחות, וכאילו לסדר בראש את המהלך. תוך שהינך עושה פעולה כפולה, של קיבוץ וארכון של הפרטים. שלב ראשון פירש הקונטרס, שהוא עצמו מחולק לשלוש, הבאת פירושו, הבאת ורבותינו מפרשים, ולדידי קשה בה טובא, ומונה ג' קושיות על כך. השלב השני - התוס' בשם ר"י מקשים על רש"י ומקבלים את דברי רבותיו. וגם זה מחולק לשלוש, הבאת שתי קושיות על רש"י, הצהרת הפיתרון, ולכן נראה לר"י כמו שפירש בשם רבותיו, ושלוש פעמים התייחסות - ומה שהקשה רש"י, ויש לענות על כל שלושת הקשיים שהעלה. והשלב השלישי, המחולקת לשנים, הוא קושי העולה על כך מכיוון אחר, והפיתרון לדחיית הקושי. אמנם התוס' כעת מביאים קושי מהתרגום על פירוש זה, ומיהו לפי זה .. קשה, והבאת הדחייה לקושי ואומר ר"ת, בו מחדשים כי יש משמעות כפולה למשקל ולמטבע, ומכאן השם מעה.]

[דף יב עמוד א]

רב חסדא לא סבר ליה דשמואל -

הכא - לא מצי לשנויי,
הא בקידושי ספק כדלעיל,
משום דמיירי **שקדשה אחיו אח"כ בפרוטה,**
והיה בא רב חסדא להפקיע קידושי ראשון,
כדאמר לאו כל כמינך דאסרת לה אבתרא,
ואי הוה אמר דראשונים - ספק הוו,
א"כ צ"ל דצריכה גט מראשון,
אם כן תהיה אסורה, משום דהויא גרושת אחיו.

שיטת שמואל שהאשה מקודשת מספק

אמר שמואל: קידשה בתמרה - אפילו אם היה עומד כור תמרים בדינר, ונמצא שכל תמר ותמר שוה הרבה פחות מפרוטה, בכל זאת האשה מקודשת מספק, כי חיישינן שמא התמרה שוה פרוטה במדי, במקום שאין תמרים מצויים.

המשנה האומרת שהאשה מתקדשת בפרוטה ובשוה פרוטה – בגדר וודאי

ומקשינן על דברי שמואל: והא אנן תנן, והרי אנו שנינו במשנה: בית הלל - אומרים: בפרוטה ובשוה פרוטה. ומשמע שאין האשה מקודשת אלא בדבר השוה פרוטה ולא בפחות. ואילו לדברי שמואל אפילו בדבר השוה פחות מפרוטה הרי היא מקודשת, כי שמא הוא שוה פרוטה במדי, ונמצא שאין שיעור לקידושין!

ומתרצינן: לא קשיא. הא - משנתנו, מדברת בקידושי ודאי, שאין קידושין ודאיים אלא כשקידשה בדבר שהוא שוה פרוטה במקומו. ואילו הא, מה שאמר שמואל שאפילו אם קידשה בפחות משוה פרוטה מקודשת, היינו בתורת קידושי ספק.

ויש הבדל בין קידושי ודאי לקידושי ספק, במקרה שקידשה אדם אחר לאחר קידושי הראשון:

אם היו קידושי הראשון קידושי ודאי, אזי האשה מותרת לו ואינה צריכה גט מן השני. שהרי מאחר שהאשה כבר התקדשה לו, אין קידושין של אחר תופסים בה.

ואם קידושי הראשון היו קידושי ספק, אזי היא אסורה על שניהם מספק, שהרי על הצד שקידושי הראשון היו קידושין היא אסורה על השני. ועל הצד שקידושי הראשון לא היו קידושין, הרי היא מקודשת לשני ואסורה על הראשון.

ואולם, אם קידשה אדם אחד בלבד, בין בקידושי ודאי ובין בקידושי ספק, הרי היא אסורה להנשא לאחר בלא גט

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

הגמרא מביאה סיפור שמוכיח כי מה שחישבו לדעת הוא האם יש כאן קידושי וודאי

ההוא גברא דאקדיש בזוודא דאורדי, מעשה באדם שקידש אשה באגודה של מוכין. יתיב [ישב] רב שימי בר חייא קמיה דרב, וקא מעיין בה, ובדק כמה הוא ערך האגודה, כדי לדעת: אי אית בה שוה פרוטה - אין, אם יש בה שוה פרוטה הרי זו מקודשת. אי לא - לא. ותמהינן: ואי לית [אין] בה שוה פרוטה במקום זה, היא לא מקודשת?! והאמר שמואל: חיישינן שמא שוה פרוטה במקום אחר. וכי רב חולק על כך?! ומתרצינן: לא קשיא. הא המעשה ברב שימי, שעיין בערך האגודה לפני רב, מדובר בענין קידושי ודאי. כלומר, רב שימי ביירר אם האגודה שוה פרוטה שאז הקידושין הם קידושי ודאי. ואילו הא, מה שאמר שמואל "חיישינן שמא שוה פרוטה במדי", מדובר בענין קידושי ספק.

הגמרא מביאה סיפור שני לגבי הקידוש באבן הכחולה

כאן הסיפור מורכב יותר, מאחר ויש בו שני שלבים. הראשון קידש באבן כחולה ואילו השני קידש בפרוטה. רב חסדא ישב על מנת לשער האם יש באבן שווה פרוטה. וכאן ההכרעה הינה בו זמנית עבור שניהם. כי אם אין באבן הכחולה פרוטה, הרי אינה מקודשת כלל לראשון, אלא לשני. ובהכרח הכרעה זו אינה יכולה להיות כדעת שמואל, שמא תשווה האבן פרוטה במקום אחר.

הכרעת רב חסדא היתה חד משמעית ואפילו לא הצריך גט מהראשון

מבארים התוס', בהוספת גורם חדש משמעותי. המקדש השני שקידשה בפרוטה היה אחיו של הראשון. ומה שרב חסדא הכריעה שקידושי הראשון אינם קידושין, הוא לא רק שדחה דעה בהמשך שיצא קול שיש עדים במקום הקרוי אידית שהאבן שווה פרוטה, ואמר כי מאחר והעדים אינם לפנינו כלל אין להקשיב להם. אלא אנחנו חייבים לומר שלא התירה בתורת ספק בלבד. כי המשמעות של ספק, שחייבים לנתק קשר זה, ולהכריח את הראשון ליתן גט. אלא מאחר ומדובר באחיו של השני, הרי השני לא יוכל לשאת את גרושת אחיו.

אבל לפי הביאור שרב חסדא דחה לחלוטין, ולא סבר כשמואל, אפילו לא בחשש, הרי הוא דחה אותו בצורה ניצחת, שאין לך כל יכולת לאסור אותה על השני. ואפילו שטענה אימו של המקדש הראשון שהיא אז כן היתה שווה פרוטה, אמר לה לאחר הכרעתו, שאין בכוחל לאסור לה את השני, ואפילו הבת תסכים איתך.

[דף יב עמוד ב]

הא איכא סהדי באורית -

ה"ג ר"ת,
ולא גריס באידית, והסופרים טעו בין אידית לאורית.
ואורית - הוא מערב,
כמו אוריה בפרק לא יחפור (ב"ב דף כה.),
גבי שכינה במערב,
מאי אוריה - אויר יה.
ולא כמו שפירש בקונטרס אוריה מזרח,
אויר של פני השכינה.

והשתא אתיא שפיר,
דבני בבל היו אומרים, הא איכא סהדי באורית,
כלומר בא"י שהוא מערב,
כדאמרינן במערבא אמרי;
ורב חנינא מבני א"י אמר,
עדיה בצד אסתן ותיאסר,
כלומר בבל שהיא בצפון,
דאסתן הוא צפון,
כדאמרן (מגילה דף כח:),
שמעתתא בעי צילותא כיומא דאיסתנא,
דרוח צפונית מונעת את הגשמים,
כדאמר (איוב לז) מצפון זהב יאתה,
תרגומא מצפונא - מדאיסתנא יאתי.

מעשה של רב חסדא לגבי הערכת הקידוש

ההוא גברא, דאקדיש באבנא דכוחלא. מעשה באדם שקידש אשה באבן כחולה, ולאחר מכן בא אדם שני וקדשה בפרוטה.

יתיב [ישב] רב חסדא, וקא משער ליה אי אית ביה שוה פרוטה, אין - הרי זו מקודשת, ואי לאו - לא.

אם אין באבן שוה פרוטה, אין קידושיו של הראשון קדושין, והרי היא מקודשת לשני.

אמרה ליה אימיה, אמו של המקדש הראשון אמרה לרב חסדא: והא, הרי אמנם עכשיו אין האבן שוה פרוטה. אבל, בההוא יומא דקדשה הוה ביה, שוה פרוטה! באותו יום שבני קידש את האשה, היה באבן שוה פרוטה, ואם כן היא מקודשת לבני, ואסורה על השני!

אמר לה רב חסדא: לאו כל כמינך דאסרת לה אבתרא! - אין בכוחך להעיד שקידושי בנך הם קידושין ועל ידי כך לאוסרה על האחרון. ואפילו שבתך מסכימה לדבריך, אין היא יכולה לאסור את עצמה על השני.

הגמרא מקשה שיש עדים במקום אחר המעידים שהאבן אכן היתה שווה פרוטה ביום נתינתה

הקשו חכמים על רב חסדא, והא איכא סהדי באידית, דידעי דבההוא יומא, אכן הוה ביה שוה פרוטה!

הרי יצא הקול שיש עדים במקום הנקרא אידית, ואותם עדים יודעים שהאבן היתה שוה פרוטה ביום הקידושין! ואם כן, האיך אתה מתירה לשני, ואינך חושש שמא יבואו העדים ההם, ויתברר בעדים שהיא אסורה עליו באיסור אשת איש? ענה להם רב חסדא: השתא, מיהא ליתנהו קמן! מכל מקום עכשיו, שאין העדים לפנינו, ורק יש קול אודותם, אין לנו לחוש לאוסרה.

התוס' מביאים כי לרבינו תם היתה גירסא אחרת בגמרא

התוס' לא רק שמביאים את גירסת רבינו תם, אלא מבארים כי יש כאן טעות של הסופרים ששתי המילים דומות הן.

וממשיכים ומבארים כי הכוונה באורית הוא לשון מערב. ומבארים התוס׳, כי אין הכוונה סתם ליתן כיוון, אלא שמאחר והיו שני מרכזי תורה משמעותיים, בבל וארץ ישראל, הרי כל אחד היה מתייחס גם לעדים המצויים במקום השני. ודבר זה הוא בדיוק כמו הצד ההפוך, שבני ארץ ישראל מחשיבים את בבל.

ההגדרה הראשונית יש בה הגיון בגוף הדברים

[מילות המפתח "והשתא אתי שפיר" מופיעות בתוס׳ למעלה ממאה פעמים. ויש לכך משמעות גדולה. אחרי שביארנו מבחינה מילולית, יש גם הגיון ברזל בהבנה זו של הסוגיא. כי כמו המשך הסוגיא מדברת באותו הסגנון, שהוא תומך בשיטת רב חסדא. וכי מעשה זה אינו דומה למעשה דרבי חנינא?! דאמר רבי חנינא: וכי עידיה בצד אסתן [צפון] ולא באו להעיד, ותיאסר?! אלא הרי היא מותרת.

ואם כן, גם בענייננו, כל זמן שהעדים לא באו בפנינו והעידו שהקידושין היו שוים פרוטה, אין לאוסרה על השני.]

והאיכא סהדי באורית -

אין לפרש,
דניחוש לשמא איכא סהדי,
דא״כ אין לדבר סוף, דלעולם איכא למיחש.

והא נמי ליכא לפרש,
והא איכא סהדי,
דידעי דבההוא שעתא הוה ביה ש״פ,
דפשיטא, דעל זה - ראוי להחמיר.

אלא נראה לר״י לפרש,
והא איכא סהדי,
כלומר יצא הקול,
שיש עדים באורית או במדינת הים.

יש להבין מה בדיוק המציאות במה שיש עדים

התוס׳ מביאים שלוש דרגות שונות. מצד אחד יש ויכוח בין אם הכלה לרב חסדא, לגבי ערך האבן, שלטענת רב חסדא כעת אינה שווה פרוטה, ואילו היא טוענת שבעת הקידושין כן היתה שווה פרוטה. ומה שהקשו רבנן על רב חסדא, שיש עדים במערב.

התוס׳ הולכים בסדר של הלמידה. בתחילה הם שוללים את כוח טענת השמא. כי אם אולי יש עדים לכך, הרי אין לדבר סוף. ובתוס׳ בכתובות כג, א, הביאו על כך ראיה ״אין לפרש, דלמא איכא עדים במדינת הים, דאם כן תיקשי ליה נמי אמתניתין, דקתני נשביתי וטהורה אני - נאמנת. ואמאי? דלמא איכא עדים.״ ומצב של טענת שמא אינו מסייע לאם. ומצד שני הולכים בכיוון ההפוך, שאם יש עדים לא יכול רב חסדא לדלג עליהם, אפילו שאינם כאן כעת. שהרי סברא היא שיש להחמיר בדבר. ומתוך כך מבארים התוס׳ משמו של ר״י, שרק שמעו קול, על עדים, שטרם נחקרו בבית דין. ואפילו על כך מחדש לנו רב חסדא, שאינו נדרש לחשוש להם.

סיוע של הראשונים על כך

בריטנ״א ביאר דמיירי בקול דלא איתחזיק בבי״ד. דבהוחזק בבי״ד - לכו״ע חיישינן. ואע״ג דקי״ל בגיטין פח ע״ב דקלא דלא איתחזק בבי״ד - לאו קלא הוא, הוא רק היכא דע״י הקול אתי להחזיקה למקודשת ומוציאה מחזקת פנוי׳. אבל היכא דע״י שקיבלה קידושין איכא ודאי מעשה קידושין, ואיכא ריעותא בחזקת פנוי׳ - חיישינן לקול, אפי׳ בשלא התחזק בבי״ד. וכ״כ הר״ן.

והדברים התבארו במתק לשונו של המאירי ״ומה שהקשה הא איכא סהדי באורית, והשיבו השתא מיהא ליתנהו, לא שנתברר כך, אלא שיצא קול, ואפילו יצא קול בכך, רוצה לומר, שהיה שוה פרוטה באותה שעה, וכן יצא קול שיש עדים במקום פלוני, שיודעים שכך הוא - אין זה כלום, לאסרה לשני שהוא תחת ידו עד שיבאו.״

אם הקלנו בשבויה -

אית ספרים שכתוב בהן,
משום דמנוולא נפשה, נקל באשת איש?

וי״מ,
אם הקלנו בשבויה,
היינו משום דאפילו איכא סהדי שנשבית,
מ״מ לא היו יודעין אם נטמאה,
א״כ אינה אסורה מן התורה;
(א״כ) נקל באשת איש,
דאי איכא סהדי,
דאותה אבנא דכוחלא - אית בה ש״פ,
הויא א״א גמורה,
א״כ אין דין הוא שנקל עליה.

וי״מ,
אם הקלנו בשבויה,
משום דליכא אלא איסור לאו דזונה,
נקל באשת איש, דאיכא איסור מיתה?

ולא נהירא,
שהרי השבויה - נמי פעמים דאיכא איסור מיתה,
אם הוא כהן ויש לו בן ממנה,
שהוא חלל,
ויעבוד עבודה במזבח בשבת,
ובזה - יש חיוב מיתה.

השוואת שני הסיפורים לגבי ערך האבן ושנפלו לשבי

רב חסדא לא רק שחידש כי המקדש בפחות משוה פרוטה - אין חוששין לקידושיו, והרי היא מותרת לכל אדם [שלא כדברי שמואל]. אלא אפילו אם יצא קול שיש עדים, שראו שהקידושין היו שוים פרוטה באותו הזמן, אין חוששין לדבריהם, כל זמן שלא באו והעידו. ורב חסדא רוצה לתמוך את דבריו בבנותיו של שמואל השבויות.

מעשה בבנותיו של שמואל שנשבו, ובאה כל אחת מהן ואמרה ״נשביתי וטהורה אני״. והתיר אותן רבי חנינא להנשא

לכהן. ושאלו את רבי חנינא: הרי יש עדים במדינת הים האומרים שהן נשבו, ואין כאן נאמנות של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", שהרי הן אסורות על פי עדים, ולא על פי דבריהן בלבד! והאיך אתה יכול להתירן? וענה על כך רבי חנינא: מאחר שעכשיו עדיין לא באו העדים, אין לחשוש לדבריהם. כי "עדים בצד אסתן [צפון], ותיאסר"?! וכי נאסור אותה מחמת שיצא הקול שיש לדבר עדים הנמצאים בחוץ לארץ, בצפון? ומוכח מכאן שאין לאסור אשה על סמך שיצא קול שיש עדים לאוסרה. ורב חסדא מוכיח מכאן שאף בענייננו, למרות שיצא הקול שיש עדים באידית שהאבן היתה שוה פרוטה ביום הקידושין, אין לאסור את האשה על השני משום כך.

אביי ורבא חולקים על רבא, שלא ניתן להביא ראייה מהשבויות

אביי ורבא - לא סבירא להו להא דרב חסדא. אינם סוברים כדברי רב חסדא שהתיר את האשה לשני. אלא, לדעתם, מאחר שיש עדים באידית שהאבן היתה שוה פרוטה ביום הקידושין, חוששין לדבריהם, ואסורה על השני.

ואף על פי שרבי חנינא התיר לבנות של שמואל שנשבו להנשא, ולא חשש לדברי העדים שבמדינת הים, אין להוכיח משם שאף בענייננו לא חוששים לדברי העדים שלא באו, כי יש לחלק בין הדברים:

אם הקילו בשבויה, שלא לחשוש לדברי העדים שלא באו, וכדברי רבי חנינא, טעם הדבר הוא משום שלא שכיח שהאשה תיבעל לעכו"ם, היות דמנוולה נפשה גבי שבאי, היא בזויה עליו [או מבזה את עצמה עליו], ומסתבר שהיא לא נבעלה לו, ולכן לא חששו שמא יבואו עדים ויעידו שנשבית, כי גם אם אכן הן נשבו, יש לנו לתלות שהן לא נבעלו לשבאים. אבל, האם ניקיל באשת איש!? הרי כשיש קול שיש עדים באידית שהאבן היתה שוה פרוטה בשעת הקידושין, יש לנו לחשוש שמא אכן יש עדים על כך, כי שכיח הוא שתהיה האבן שוה פרוטה.

בהשוואת הדברים יש לראות את הסוגיה בכתובות

תוספות במסכת כתובות ביארו יותר, ודבריהם מוסבים על הגמרא שם, שמתחילה סברה הגמרא שהעדים שאמר עליהם רבי חנינא, עדים בצד אסתן ותאסר?! היו עדים שנשבתה האשה. והקשתה הגמרא על זה, דאם כן אפילו אם באו העדים לפנינו - היתה מותרת, כיון שכבר התירוה לינשא. ומסיקה הגמרא אמר רב אשי עדי טומאה איתמר. ועל זה כתבו תוספות שם, הקשה ר"ת בפרק קמא דקידושין וכו', אם הקילו בשבויה נקל באשת איש? והשתא למאי דמסיק דעדי טומאה איתמר, מה לי עדי שבויה מה לי עדי אשת איש וכו'? ומיהו אית ספרים דגרסי התם, אם הקילו בשבויה דמנוולה נפשה, באפי שבויה כו'. פירוש, ולא שכיח כולי האי שנטמאה, נקל באשת איש, דשכיח דידעי אם אית בה שוה פרוטה?

ובלאו הך גירסא, איכא למימר דלא שכיח שיהו עדי טומאה, אבל עדים שידעו ששוה פרוטה שכיח. ובריטב"א כאן כתב כעין דבריהם, והוסיף וכי תימא הניחא למאי דס"ד התם דעדי שבויה איתמר, אלא למאי דאסיקנא דעדי טומאה איתמר, הא איתרעי חזקה זו דמינוולא נפשה, איכא למימר שחזקה זו דמינוולא נפשה לגבי שבאי, גדולה כל כך, דאית לן לאורועי קלא, כיון דלא איתחזק, ולמימר דקלא דשיקרא הוא, ולעולם לא יבאו עדים שיעידו על טומאתה.

התוס' דוחים את הסברא השניה כי החילוק הוא מצד חומרת הדבר. כי גם בשבויה יש מצבים של איסור חומר יותר.

ועל דמבטל גיטא -

פ"ה,
כגון השולח גט לאשתו,
והגיע בשליח וא"ל, גט שנתתי לך - בטל הוא,
ואיכא למיחש, שמא יתננו לה השליח,
לאחר שבטלו ותנשא בו.

ולא נהירא,
דאין סברא לומר, שיתן לה השליח,
כיון שהוא מוחה בו, דאטו ברשיעי עסקינן.

לכן נראה לפרש,
כדאמר התם (גיטין דף לב.),
בראשונה, היה עושה ב"ד **ומבטל לפניהם,**
התקין ר"ג שלא יהו עושין כן.
אך פליגי התם (דף לג.),
דאיכא למ"ד אם בטלו - **מבוטל,**
ולדידיה ניחא,
שהרי אשה זו אינה יודעת שבטלו, ותינשא;
ואפילו למ"ד התם אם בטלו - **אינו מבוטל,**
מ"מ הרי מוציא לעז על הגט.

רב היה מלקה גם על מי שמבטל גט

לפירוש רש"י, מדובר בציור של השולח גט לאשתו, ורדף אחריו ואמר לו "גט שנתתי לך בטל הוא". ויש חשש שמא לא ידעו האנשים שהוא ביטל את הגט לפני שבא לידה, והשליח יתננו לה לאחר שבטלו ותינשא בו. ולפיכך ראוי להלקותו.

התוס' חלקו על פירוש רש"י

התקשו התוס', שאם הבעל אומר לשליחו שהגט בטל, מאחר והוא מוחה בו, מדוע שלא יקשיב לו השליח, וכי מדובר ברשעים?

התוס' ביארו לכן באופן שזונה

ביטול הגט היה ללא ידיעת השליח והאשה. אלא היה עושה בית דין, ובפניהם היה מבטל. ולכן התקין רבן גמליאל שלא יעשו כן. אלא שנחלקו בדבר, האם הביטול מועיל. ואכן לשיטה שהביטול הועיל, כשיטת רבי בגיטין, אכן יש כאן חשש, שמאחר והאשה אינה יודעת כי היא מחזיקה גט חסר תוקף ותינשא. אלא מחדשים התוס', שאפילו רשב"ג, שאומר שאין ביכולתו לבטלו, עדיין מגיע להלקותו. נכון שהגט נשאר בתוקף, ואינו מבוטל, אבל מכל מקום הוא מוציא לעז על הגט.

טעמו של רבן גמליאל בביטול הגט

מובא במסכת גיטין - אבל בראשונה, לפני אותה התקנה, לא היה הבעל צריך לבטל את הגט בפני השליח או בפני האשה, אלא די בכך שהיה הבעל עושה בית דין - מעמיד

שלשה אנשים במקום אחר [במקום שהוא נמצא בו], והיה מבטלו לגט בפניהם, בלי שיצטרך להודיע על כך לשליח או לאשה.

התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן, לבטל את הגט שלא בפני הבעל או האשה, מפני תיקון העולם!

כי אם יבטל הבעל רק בפני בית דין ושלא בפני השליח או האשה, יש לחוש שמא הם לא ידעו מהביטול, ויסברו שהשליחות עומדת בעינה, וימסור השליח את הגט לאשה, ותלך ותנשא בו, וירבו ממזרים בישראל.

בכולהו לא מנגיד רב -

על זה סומכין החתנים,
בזמן הזה שדרים בבית חמותם.

ואפילו למאן דחייש לעיל,
מה שדרין עכשיו בבית חמותם,
היינו בשביל **טובת הנאה שדרים בלא שכירות בבית,**
דיש הוכחה שאינם דרים בשביל חמותם,
אלא בשביל **שאר טובות שעושין להם.**

הבעיה לגור עם חמותו

הגמרא לעיל ביארה מדוע רב מלקה על מי שגר בבית חמותו. ועל חתנא דדייר בי חמוה - חתן הדר בבית חמותו, שבדרך כלל חמות אוהבת את חתנה. ויש חשש שמא יכשל בה. אולם מאחר ויש דעה נוגדת, זה נתן פתח לחתנים לא לחשוש לכך. באשר נהרדעי אמרי: בכולהו לא מנגיד רב, בכולם לא היה רב מלקה, אלא רק על דמקדש בביאה, וגם עשה זאת בלא שידוכי [שזו פריצות גדולה].

התוס' אינם מסתפקים בהבאת דעת נהרדעי, אלא מוסיפים טעם

לא סתם קיימת סיבה לדור בבית חמיו, והיא שיש כאן טובת ממון גדולה, וגם בדרך כלל מסייעים להם, באוכל ואווירה טובה. אלא שהשאלה האם יש כאן עדיין מקום לכך, וכי החשש על האיסור לא יגבור על הממונות. ואולי רב שעניינו הוא איסורי, לא חש לסיבות הללו.

ויש שאמרו שעם היות ואין עונש מלקות, אבל לא שביטלו את עצם האיסור. ואפילו שיש טובת הנאה, וכי בכך מסלקים את החשש שמא יכשל? ואפילו שיש לו תירוץ לומר לאחרים, עדיין מול עצמו מהיכן הביטחון שלא תהיה בעיה.אלא שניתן לומר, שברור שכל זה הוא עושה עבור טובת ממון וכל החשש הוא חשש בעלמא ואין בו איסור.

ואכן יש מי שאמר שבדורות הללו שבנות ישראל גדורות יותר - לא חששו. ואולי שמאחר וכל הגדר הוא מראית עין, הרי כאן מספיק הצד הממוני לבטל את מראית העין. ומאחר וברור כי הסיבה שהסכים להתגורר הוא הכסף, הרי אין לחשוש כלום. שבשביל חשש הרחוק אין לאוסרו במקום הפסד.

מלשון תוס' הרא"ש משמע שזה היתר דחוק

"על זה סמכו לנהוג היתר, לדור החתנים עם חמיו בזמן הזה, אף על גב דכולהו אמוראי לית להו [דנהרדעי], דהא רב יוסף קאמר הכא נגדיה כרב, ורב יהודה לקמן בפרק בתרא דשמתיה להההוא גברא."

משום פריצותא -

מפרש ר"ת,
דהיינו פריצותא,
לפי שצריך או עדי ביאה או עדי יחוד,
ודבר מכוער שמעמיד עדים על כך.

וקשה,
דביבמות פרק ר"ג (דף נב.),
מייתי לה מצות יבמה,
מקדש והדר בעיל - לא קדיש,
לוקה מכת מרדות מדרבנן כרב,
והתם - **לאו משום עדים תליא טעמא,**
דהא יבמה מדאורייתא, אינה נקנית אלא בביאה.

אלא נראה לר"י,
דהיינו פריצות,
שעושין תחלת קניינן בביאה,
דומיא דמקדש בלא שידוכי.

על איזה אופן בקידושין רב היה פוסק מלקות

בתחילה הביאה הגמרא דעה שראשונה "דרב מנגיד על דמקדש בשוקא, ועל דמקדש בביאה, ועל דמקדש בלא שידוכי." ומנתה עוד כמה עניינים. דעה שניה של נהרדעי מצמצמת את המקרים. "נהרדעי אמרי: בכולהו לא מנגיד רב, אלא על דמקדש בביאה בלא שידוכי. ואיכא דאמרי: ואפילו בשידוכי נמי, משום פריצותא."

רבינו תם מבאר את טעמו של רב להצריך מלקות

מאחר ומכוער הוא עניין העמדת העדים על המעשה של הביאה, שכן צריך דבר ברור לידע שהיא אשת איש. ובהמאירי ביאר זאת בלשון הפז שלו. "אף על פי שביארנו בקדושי ביאה, שהם קדושין גמורין מן התורה, מכל מקום הואיל והדבר מסור לעדי ייחוד - אין ראוי להקל ראש בכך, אלא יקדש בכסף או בשטר. ומכל מקום, העושה כן הואיל וקדושי תורה הם, ובסיגנון של כוונת אישות, כגון ששדך תחלה - אינו בר מלקות. הא כל שקדש בביאה בלא שידוכין - ראוי להלקותו, הואיל ותחלת ביאתו לא נראית לשם אישות. הא מקדש בכסף או בשטר בלא שדוכין, וכן המקדש בשוק אף על פי שהדברים מכוערין - אין מלקין אותו."

התוס' משווים זאת למצוות יבום, ששם הוא קונה על ידי ביאה

מקשים התוס' מיבמות, ששם כל הקידושים הם דווקא על ידי ביאה. ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש שביאר יותר. "וקשה, דביבמות פרק ר"ג מייתי לה גבי מצות יבום, מקדש ואח"כ בועל - לא קדש, לוקה מכת מרדות מדרבנן כדרב, והתם לא מצי לפרושי משום עידי ייחוד, דאפילו אי קדיש תחלה, אכתי צריך עידי ייחוד, דיבמה אינה נקנית מדאורייתא אלא בביאה, ונ"ל דהיינו פריצותא, דעושה תחלת קניינו בביאה, דומיא דקדיש בלא שידוכי."

וכן ביאר בריטב"א "לכך פירש ר"ת ז"ל, דהיינו חוצפה, משום שעושה הפקר שתהא תחלת קירובו באשתו בביאה, ונראה כעושה דרך זנות."

ונאמר זאת בסגנון אחר, אמנם היבמה תהיה אשתו, אך מאחר ונראה שכל עניינו הוא מעשה הביאה, ולא לקנותה, הרי מכוער הדבר. אלא עליו למצוא דרך שבו יראו שהוא משתדך עימה, וממילא יבוא עליה לאחר מכן. ולכן המלקות נועדו לעצור את כל החצופים, שבמקום לקדש כראוי, לא ניכר האם המעשה הוא מחמת התאווה או מחמת קדושת הנישואין.

בשעת מתן מעות מקודשת -

ה"ג,
ולא גרסינן בין רצתה בין לא רצתה,
כדאמר לקמן (דף יג.),
ליתני מקודשת סתם כי התם.

החילוק מתי האשה מקבלת את המעות, לעניין להתקדש

הגמרא מספרת כיצד קידש אדם אשה במחצלת של הדס. אלא אמרו לו שאין במחצלת ערך שווה פרוטה, וענה להם כי יש בתוכה ארבע זוזים, האשה השאירה את המחצלת ושתקה. רבא אמר שאין בשתיקת האשה הסכמה, מאחר וזה אירוע נפרד לאחר קבלת המעות. ולכן אין בכך כלל גדר הסכמה. ומוכיח רבא דין זה מברייתא.

הברייתא דנה שהוא נותן לאשה סלע לצורך פיקדון, ולאחר מכן חזר ואמר לה התקדשי לי בו. אז יש חילוק אם היה זה לפני שקיבלה את המעות, הרי דבריו כעת קשורים ביחד עם נתינת המעות, ואז היא אכן מקודשת. אבל אם היה זה לאחר מתן מעות, הנוסח הוא רצתה - מקודשת, לא רצתה - אינה מקודשת. ומפלפל רבא מה משמעות הרצון כאן. הוא דוחה שרצתה הוא אמירה חיובית של כן, ולא רצתה היא אמירה מפורשת של לא. כי אז גם ברישא של הברייתא הדנה בשעת קבלת המעות, בה הברייתא לא דיברה על זה. משמע כי אפילו אמרה לו לא - גם היתה מקודשת, מאחר ולא שנינו זאת ברישא. ודבר זה לא יכול להיות שתתקדש כשאומרת מפורשות לא. ומתוך קושי זה מפרש רבא, כי לא רצתה משמעותו היא שתיקה. ומכאן הוא מוכיח כי שתיקה לאחר מעות, הרי משמעותה היא שכלל לא איכפת לה, ולא שזה הסכמה.

התוס' מגיהים את הרישא, ומבטלים את המילים בין רצתה בין לא רצתה

התוס' מוכיחים, כי יש לגרוס אף ברישא של בשעת מתן מעות, ללא ההוספה רצתה או לא רצתה. כי הם מקבלים את הוכחת דברי רב נחמן בעמוד הבא.

ורב נחמן מבאר והולך את דברי הברייתא שהבאנו עתה: מאי "רצתה", ומאי "לא רצתה" ששנינו בענין פרעון חוב? אילימא, אם נאמר ש"רצתה" היינו דאמרה אין [כן], ו"לא רצתה" היינו דאמרה לא, ודוקא כשאמרה "לא" - אין היא מקודשת, הא אם אישתיקה, הוו קידושין, אבל אם שתקה- הרי אלו קידושין.

אי אפשר לומר כך, כי אם כן, יש לתמוה:

ונתני "מקודשת" סתם! היה ראוי לשנות סתם "בשעת מתן מעות - מקודשת", והיה מובן מאליו שאם אמרה בפירוש "לא", אינה מקודשת. שהרי אפילו הקטנים יודעים דבר זה, כי התם - כשם שבתחילת הברייתא שם, בענין המקדש בסלע של פקדון, שנינו בסתם "בשעת מתן מעות, מקודשת" [והתבאר לעיל שאם אמרה בפירוש "לא", אינה מקודשת]!

אלא בהכרח "רצתה" היינו דאמרה אין [הן], ו"לא רצתה" היינו דאישתיקה, וכך אמרה הברייתא: בשעת מתן מעות - אם אמרה בפירוש "הן", הרי זו מקודשת, ואם שתקה אינה מקודשת. ואילו לאחר מתן מעות, אפילו אם אמרה בפירוש "הן", אינה מקודשת, מפני שבתחילה נטלה את הסלע לפרעון החוב, וזכתה בו, והרי הוא שלה. ולכן, אפילו אם אחר כך היא התרצתה להתקדש בו, אין בכך כלום, שהרי הסלע כבר שייך לה, ונמצא שהמקדש לא נתן לה סלע משלו עבור הקידושין.

כלומר מסקנת התוס' מאחר ואומרת הגמרא כי התם, הרי הם דנים על הברייתא שבאן, וניתן לומר מקודשת סתם, ולא נדרש כלל להוסיף בין רצה ובין לא רצתה.

[דף יג עמוד א]

כשם שאין האשה נקנית בפחות משוה פרוטה כך אין הקרקע נקנית כו' -

תימה,
דה"ל למידק איפכא,
דהא קניני אשה - **לא ידעינן אלא משדה.**

ושמא י"ל,
דלית ליה ג"ש דקיחה קיחה,
אלא **נפקא ליה מויצאה חנם.**

א"נ י"ל,
דאורחיה דגמרא למינקט הפשוט תחילה,
כדאיתא בנדרים (דף כה:),
כשם שנדרי שגגות - מותרות,
כך שבועות שגגות - מותרות,
ואף על גב דנדר - לא ידעינן אלא משבועות,
דכתיב האדם בשבועה, פרש לאנוס (שבועות דף כו:).

קניין אשה ושדה שווים בכך שנדרשת פרוטה בכל אחד מהם

הגמרא מביאה מדברי רב אסי, הקושר לימוד מהאשה לגבי השדה שחייבת להיקנות רק בפרוטה. וסמוך לשעת מותו הביאו הלכות משמו. אמר להו ההוא מרבנן [אחד מן התלמידים], ורבי יעקב שמיה: הכי [כך] אמר רב אסי: אמר רבי מני, כשם שאין אשה נקנית בפחות משוה פרוטה, כפי ששנינו במשנתנו, כך אין קרקע נקנית בפחות משוה פרוטה. ומדייקת הגמרא שמדובר אם בא לבצע קניין כסף בקרקע, הרי גדר כסף מחייב פרוטה, עם היות וניתן לקנות קרקע אף בחליפין.

התוס' תמהים על הלשון שמקדים את קניין האשה תחילה

על מנת להבין את קושיית התוס' ואת תירוצם ראוי להקדים כי יש שתי דרכים שונות לבחור בסדר הדברים. סדר אחד הוא של חשיבות. בסדר זה המקור שממנו למדים את הדבר השני בו פותחים, ומתוך סדר זה אכן עולה הקושיה, ועוד ברמת תמהון. שמאחר וכל קנייני שדה הם המלמדים על קנייני האשה - היה לו לשנות תחילה את קנייני השדה, בדיוק הפוך ממה שאמר כשם ופתח באשה. שהרי הלימוד של קניין האשה בכסף נלמד מהגזירה שווה של קיחה קיחה משדה עפרון. ונמצא כי השדה הוא המקור ממנו נלמדים קנייני האשה.

התוס' מתרצים בשני אופנים

התירוץ הראשון, והטבעי, ולכן נאמר תחילה, הוא שאת קניין הכסף בכלל ניתן ללמוד בדרך אחרת, ובכך אנו מסלקים את הקושי, באשר באופן לימוד זה אין אנו נזקקים כלל ללימוד שהשדה מלמד על שהאשה נקנית בכסף. ומאחר ויש שני לימודים הרי זה נאמר בלשון שמא, וכי מי הכריח אותך לומר שקנייני האשה נלמדים מקנייני השדה, ומאחר ויש גם דרך אחרת ללמוד, הרי אין לך הוכחה ברורה.

אולם התירוץ השני עוקר לחלוטין את הקושיא, שניתן בכלל לסדר לא על פי מה שבא ומלמד, אלא שונים בתחילה את הפשוט.

ומאחר וזה חידוש מהפכני, באים התוס' ותומכים זאת בהוכחה ממקום אחר. עד שהם מדגירים שדרך הגמרא היא לילך כך. ובנדרים למדו את הגדר של שגגות המותרות, ופתחו תחילה הנדרים, ולא בשבועות, למרות שסדר הלימוד הוא מהשבועה לנדר. אלא שנדרי שגגות הם הדבר המצוי והפשוט, ולכן בחרה הגמרא לנסח בסדר זה.

האשה שהביאה חטאתה ומתה -

משנה היא במס' קנים (פ"ב משנה ה),
וקתני סיפא הביאה עולתה ומתה,
לא יביאו יורשיה חטאתה.

פירוש,
משום דהוי חטאת שמתו בעליה, ולמיתה אזלא,
משמע, דוקא יורשיה - לא יביאו חטאתה אחר עולתה,
אבל היא עצמה אם היתה חיה,
מביאה חטאתה אחר עולתה ופטורה.

ותימה,
דבריש תמיד נשחט (פסחים נט.) אמרינן,
דכל חטאות - קודמות לעולות שבאות עמהם,
אפילו חטאת העוף לעולת בהמה,
וא"כ איך אפשר שהביאה עולתה קודם חטאתה?

וליכא למימר דלכתחילה קאמר,
דמצוה להיות החטאות קודמות לעולות,
אבל בדיעבד,
אם הקדימה העולה - קריבה החטאת אחריה,
דהא פריך בפרק תמיד נשחט (שם),
ומי קריבה?
והתניא והקריב את אשר לחטאת ראשונה,
מה ת"ל כו',
ומסיק זה בנה אב,
שכל החטאות קודמות לעולות הבאות עמהן,
אלמא משמע, דאפילו בדיעבד - לא קרבה.

וי"ל,
דהתם - מיירי במצורע,
ודוקא במצורע,
הוא דאמר אפילו בדיעבד לא קריבה,
משום דכתיב ביה הויה,
(ויקרא יד) זאת תהיה **דהוי עיכובא**,
כדמוכח בפ"ק דמנחות (דף ה.),
אבל בעלמא, אמרינן בדיעבד - קרבה שפיר.

אי נמי י"ל,
דלפי המסקנא דהתם (פסחים נט:) ניחא,
דקאמר ובדיעבד - נמי כשר,
משום דכתיב והעלה, דמשמע שהעלה כבר,
ומעתה ילפינן בעלמא מיניה מבנין אב,
דמאחר דגלי לן במצורע דבדיעבד קרבה,
הוא הדין בעלמא.

הדיון על האשה שהביאה חטאתה ומתה, ביחס לעולה שנדרשת להביא

מספרת הגמרא כיצד ישבו תלמידי רב אסי ואמרו שמועה נוספת ששמעו מפיו. בענין הא דתנן במסכת קינין [סוף פרק ב]: אשה שילדה, צריכה להביא לטהרתה כבש בן שנתו לעולה ובן יונה או תור לחטאת. ואם אין ידה משגת לכך, מביאה שתי תורים או שני בני יונה, אחד לעולה ואחד לחטאת. ושנינו בענין זה: האשה היולדת שהביאה חטאתה והקריבה הכהן, ומתה היולדת לפני שהספיקה להביא את עולתה - יביאו היורשין את עולתה. ואמר רב יהודה אמר שמואל: ודין זה הוא דוקא כשהפרישתה לעולה מחיים, כשהאשה הפרישה את עולתה בעודה חיה. אבל אם לא הפרישתה מחיים, לא חייבים היורשים להביא מנכסיה שירשו ממנה קרבן עולה, מפני שלא השתעבדו נכסיה של האשה לכך.

כלומר, התנא שאמר "יביאו יורשים עולתה", לא התכוון לומר שהנכסים של האשה משועבדים לכך, וכופין את היורשים להפריש עולה. אלא, התנא השמיענו שכאשר היולדת עצמה כבר הפרישה את העולה, כיון שהיא כבר קדושה, אזי על היורשים להביא אותה להקריבה, למרות שהיולדת מתה.

ובהמשך מובאים דברי רב אסי. ואמר על כך רב אסי: כך אמר רבי יוחנן: אף על גב שהיולדת לא הפרישה עולתה מחיים נשתעבדו נכסיה, וכופין את היורשים להביא את עולתה מהנכסים שירשו ממנה. אלמא, אנו לומדים מכאן

שרבי יוחנן קסבר שיעבודא - הוה דאורייתא, ולפיכך נכסי האשה משועבדים, למרות שאין כאן שטר, והאשה בעצמה לא שיעבדה את נכסיה.

מדייקים התוס' מסקנת ביניים על הדין, מה היה קורה אם היתה מביאה רק את העולה

ואם הביאה את עולתה - לא יביאו את חטאתה. [משנה שם]. מפני שחטאת שמתו בעליה - אינה קריבה. אלא כונסין אותה לכיפה עד שמתה. [רע"ב שם]. אלא שמקשים התוס' והרי הסדר הוא שיש להביא את החטאת תחילה, וכך נאמר במסכת פסחים. "זה בנה אב לכל חטאות, שיהו קודמות לכל עולות הבאות עמהן." וממשיכה שם הגמרא וקיימא לן במסכת זבחים דף צ א שצריכים את הבנין אב רק כדי ללמד דאפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה [כגון ביולדת עשירה שמביאה עולת בהמה וחטאת העוף, ואף על גב שבהמה חשובה יותר מעוף, מכל מקום חטאת העוף קודמת לעולת בהמה]. וממילא לא מובן כיצד נוצרה מציאות בה הוקרבה העולה תחילה.

התוס' שוללים תירוץ, שהדין להקדים חטאת הוא לכתחילה, אך בדיעבד ניתן להקריב עולה תחילה

התוס' בפסחים גם מעלים את הקושיות, ומביאים כי אכן רק במצורע יש עיכוב להקדים את החטאת. אבל ביולדת אכן יכולה להיות מציאות בו הקריבה קודם את עולתה. וזה לשון התוס' בפסחים בסופם. "ותירץ רבינו חיים כהן, דהא דפריך הכא ואפילו עיכובא יהא, היינו דוקא במצורע, דכתיב ביה תהיה דמשמע עיכובא, כדאמר בריש הקומץ רבה (מנחות דף יט.) ומשני, דכתיב והעלה למעוטי מעיכובא."

הגמרא בפסחים משמו של רבא מאפשרת העלאת עולה תחילה

ומסיימת שם הגמרא, ותרצינן: אמר רבא: שאני עולת מצורע [שאינה מעכבת אם הקריב את העולה קודם]. משום דרחמנא אמר [אחרי שכתב אודות הקרבת החטאת]: [ויקרא יד] "והעלה הכהן את העולה". ומשמע שכיפר אפילו במקרה שהעלה כבר את העולה לפני החטאת. כי אם כונת הפסוק שעכשיו יקריב את העולה לאחר החטאת היה לו לכתוב "ואת העולה יעלה" לשון עתיד. אבל "והעלה" משמע לשון עבר - שכבר העלה לפני החטאת.

[דף יג עמוד ב]

מלוה הכתובה בתורה -

פירוש,
כגון קרבנות ופדיון הבן וערכין ונזקין,
שלא היו יודעים עניני נתינות הללו,
אם לא שחייבתם התורה בפירוש;
אבל מלוה,
כגון שלוה לו מעות אפילו שטר,
אף על גב דכתיב,
האיש אשר אתה נושה בו,
לא חשיב כתובה בתורה,
כיון שאין צריך לפרש בתורה שיעור הנתינה,
דפשיטא, מה שהוא לוה - צריך לפרוע.

הגמרא מבארת מדוע היה צורך להביא את שתי המחלוקות

לגמרא היה קושי, מאחר שכבר למדנו ששמואל ורבי יוחנן נחלקו אם שעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא, מדוע הוצרכו לחזור ולחלוק גם בענין יולדת אם כופין את היורשים להפריש עולה מנכסיה? והרי זה תלוי בשאלה אם שעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא!

תירצה הגמרא, שיש חילוק ביניהם. במילווה על פה אין זה מלוה הכתובה בתורה. ולשיטת רש"י משמעותו, שאין החוב הזה חל עליו על ידי שהתורה הטילה עליו חיוב, אלא הוא חייב את עצמו על ידי שלוה ממון מחברו, ולפיכך אין זה חוב חמור כל כך, והתורה לא שיעבדה את נכסיו. וזאת בניגוד לחיוב היולדת שהתורה היא שהטילה עליה חוב להביא קרבן ומצות המלך היא, אימא, הייתי אומר, ששמואל מודה להו לרבי יוחנן ולריש לקיש שחיוב זה חמור הוא, וחל מחמתו שעבוד על הנכסים.

התוס' מבארים הגדרה שונה למלווה הכתובה בתורה

התוס' למדים שכתובה בתורה, היא במקום בו התורה קבעה את שיעור החיוב. ובתוס' בראש"ש מבאר שאילולי נכתבה בתורה - לא היה חייב בהם, ובניגוד להלוואה, אף שאם לא היה כתוב בתורה, היה יודע שצריך לפרוע את מה שלוה. והתוס' למדים, כי עם היות וכתוב על עצם חובת השבת ההלוואה, אבל לא נאמר בתורה את גובה הסכום, שהרי פשוט הדבר שנדרש לשלם את מה שלקח.

הטעם מדוע התוס' אינם מפרשים כרש"י

המהרש"א בשם תוס' ישנים מבארים, כי לא ניחא לתוס' לפרש כרש"י, כי ערכין נקרא מלוה הכתובה בתורה, והרי הסכום ידוע, מאחר והוא חייב את עצמו.

אמר רב פפא הילכתא מלוה על פה גובה מן היורשין דשיעבודא דאורייתא ואינו גובה מן הלקוחות דלית ליה קלא -

תימה,
דבשילהי גט פשוט (ב"ב דף קעו.),
קאמר רב פפא גופיה,
מלוה על פה - גובה מן היורשים,
שלא תנעול דלת בפני לווין,
ואינו גובה מן הלקוחות, דשיעבודא - לאו דאורייתא.

ואומר רבינו חננאל,
דהכא - מיירי במלוה הכתובה בתורה,
כגון נזקין וערכין וקרבן,
דאמר לעיל דשיעבודא דאורייתא,
דלא שייך טעמא דנעילת דלת,
דלענין יורשים - עשאום כמלוה בשטר,
ולענין לקוחות - לא עשאום כמלוה בשטר;

אבל התם,
במלוה על פה שאינה כתובה בתורה,
כגון שהלוהו מעות בלא שטר.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים, והכרעת רב פפא

מצד אחד רב ושמואל שניהם לומדים כי מילווה על פה אין לו כוח, ואינו גובה לא מן היורשין ולא מן הלקוחות. מצד שני רבי יוחנן וריש לקיש סוברים להיפך, שכן יש כוח למילווה על פה לגבות הן מהיורשין והן מהלקוחות. ובא רב פפא ומכריע, ראשית באומרו הילכתא. ושנית רק מן היורשין גובה אך לא מן הלקוחות. ומבאר את הטעם להכרעתו.

אמר רב פפא: הילכתא: מלוה על פה - גובה מן היורשין, אם מת הלוה. ואולם אם הלוה מכר את נכסיו - אינו גובה מן הלקוחות. ורב פפא מבאר את טעם דבריו: גובה מן היורשין - כי שיעבודא דאורייתא הוא. כדעת רבי יוחנן וריש לקיש, ולפיכך אף במלוה בעל פה, שלא בשטר, חל שעבוד על הנכסים.

ובכל זאת אינו גובה מן הלקוחות - משום תקנת הלקוחות, שיש לחוש שמא הלקוחות לא ידעו שהקרקע משועבדת, מאחר דמלוה על פה לית לה קלא, אין הקול יוצא עליה, ואם המלוה יגבה מהם את הקרקע, נמצא שהם הפסידו שלא באשמתם. ולכן תיקנו חכמים שאין המלוה גובה את חובו מן הלקוחות אלא במלוה בשטר, שיש עליה קול, והיה ראוי ללקוחות לברר אם יש שעבוד על הקרקע לפני קנייתם.

מקשים התוס' סתירה מרב פפא על עצמו ממסכת בבא בתרא

במסכת בבא בתרא [קעו א] הובאו דברי רב פפא בסגנון אחר: "אמר רב פפא: הלכתא מלוה על פה, גובה מן היורשין שלא תנעול דלת בפני לוין, ואינו גובה מן הלקוחות, דשיעבודא לאו דאורייתא". [לפי גירסת התוס']. ולדברי התוס', רב פפא עצמו אומר במפורש ששעבודא לאו מדאורייתא, וחכמים תקנו שמלוה על פה גובה מן היורשין. וזה עומד בניגוד לדברי הגמרא כאן בשם רב פפא. שמלוה על פה גובה מן היורשין משום ששעבודא דאורייתא!

מתרצים התוס' בחילוק, שיש שתי סוגי הלוואות

ותירצו תוספות בשם ר"ח: במסכת בבא בתרא מדובר בהלואה שאינה כתובה בתורה. כגון מלוה בלא שטר, ובזה פוסק רב פפא ששעבודא - לאו דאורייתא וגובה מן היורשין משום התקנה, שלא תנעל דלת בפני לווין. אבל בסוגיתנו מדובר במלוה הכתובה בתורה, כגון נזקין וערכין וקרבן. ומלוה הכתובה בתורה - ככתובה בשטר היא. ובזה אמר רב פפא ששעבודא דאורייתא [ובבא בתרא קעו א הוסיפו התוספות, שרב פפא בסוגיתנו מתייחס לדברי הגמרא לעיל, שדברה בקרבן, כגון האשה שמתה, יביאו יורשין עולתה].

אלא מיתת בעל מנ"ל -

תימה,
דבפרק ד' מיתות (סנהדרין דף נד.),
מצריכין קרא באשת אב ובשאר עריות,
שאסורות בין מחיים בין לאחר מיתה,
ובפרק הבא על יבמתו (יבמות דף נה.),
מצריך קרא ביבמה שיש לה בנים,
דאסורה לאחר מיתת הבעל,
והכא - **מצריך קרא,**
להתיר אשת איש לאחר מיתת בעלה?

וי"ל,
דאחרי שראינו,
שהתיר הכתוב אשת איש לאחר מיתת בעלה,
כדדרשינן בשמעתין,
איצטריך קראי דהתם לאסור עריות לאחר מיתה,
דלא נילף מאשת איש שהתיר הכתוב.

הלימוד לגבי מיתת הבעל שמתרת את האשה להינשא

שנינו במשנה [לעיל ב א]: וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל. ודנה עתה הגמרא מנין למדנו זאת:

והוינן בה: בשלמא, שפיר קונה את עצמה בגט, כי דבר זה נלמד מהכתוב, דכתיב [דברים כד]: "וכתב לה ספר כריתות, ושלחה מביתו". אלא [אבל] מיתת הבעל - מנלן? מנין למדנו שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל? ומתרצים: סברא הוא!

הוא [הבעל] אסרה בכך שהיא היתה קנויה לו. וממילא, הוא שרתה, כשאינו בעולם, היא נפטרה הימנו, שהרי בו היתה קשורה, ושוב אינה קשורה בו, ומותרת מכאן ואילך להנשא לאחר.

ודוחה הגמרא: והא בענין איסור עריות, מצינו שיש עריות האסורות על ידי קידושין, כגון אשת אביו, או כלתו, או אשת אחי אביו, שכל אלו אסורות עליו על ידי שהתקדשו לבעליהן, דהבעל הוא דאסר להו, ובכל זאת כאשר הוא מת - לא שרי להו במיתתו. אין הוא מתירן במיתתו להנשא לקרוביו, אלא הן אסורות על קרוביו לעולם! ואם כן, מצינו שהבעל יכול לגרום המשך האיסור באשתו גם לאחר מותו!

אלא, יש ללמוד שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל ממקום אחר:

מדאמר רחמנא: יבמה שאין לה בנים אסורה להנשא לאדם זר. שנאמר [דברים כה]: "כי ישבו אחים יחדיו, ומת אחד מהם ובן אין לו, לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר. [אלא] יבמה יבוא עליה" -

משמע: הא אם יש לה לאשת המת בנים, הרי היא מותרת להנשא לאדם זר. ומוכח מכאן שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל, להיות מותרת להנשא לאדם אחר.

ודחינן: ודילמא, שמא מיתת הבעל אינה מתרת אותה לאדם זר. וכוונת הכתוב בפרשת יבום היא לומר חילוק אחר בין אשת המת שיש לה בנים לאין לה בנים, ונאמר שכך אמר הכתוב:

אם אין לה בנים - אסורה היבמה לעלמא [לאחרים] שנאמר: "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר", ושריא [ומותרת] ליבם, שנאמר "יבמה יבוא עליה". ואולם, אם מת הבעל ויש לה בנים - לכולי עלמא נמי אסורה. שהיות ומיתת הבעל אינה מתרת, ולא נאמרה בה מצות יבום כי יש לבעלה המת בנים, הרי זו אסורה על כל העולם ללא יוצא מן הכלל!

התוס' מקשים, שהרי אנו רואים שמיתת הבעל אינה גורמת לשחרור האיסור, בעניין איסור עריות וביבם

מחדשים התוס', וכפי שהגמרא כאן הביאה, שיש הרי מקרים בהם האיסור אינו נפקע מחמת מות הבעל. ותירצו התוס', שסדר הלימוד הוא הפוך. כאן הוא העיקר, שאכן האשה קונה את עצמה במיתת הבעל. ומאחר וכך הם הדברים, הרי לאחר לימוד זה, נדרש פסוק מיוחד על מנת שבמקומות שבסנהדרין וביבמות כן תימשך איסור העריות לאחר מיתה. ושלא נלמד ממה שהתיר הכתוב להיפך.

לכ"ע בעשה -

אומר ר"י,
דאיכא עשה באשת איש,
כגון ודבק באשתו (בראשית ב),
ולא באשת חבירו.

תימה,
דלא ילפינן שתתיר מיתה מק"ו מגט,
ומה גט - שאינו מתיר ליבם בשום ענין,
אפילו אין לה בנים,
מתיר לעלמא בכל ענין,
מיתה,
שמתרת ליבם כשאין לה בנים,
אינו דין שתתיר לעלמא בכל ענין?

הגמרא מנסה ללמוד מקור נוסף מהיכן האשה קונה עצמה במיתת הבעל

לומדת הגמרא מאחר והתורה אסרה אלמנה דווקא לכהן גדול, יש לדייק שהיא מותרת לכהן רגיל או לישראל. ודוחה הגמרא סברא זו, אלא מה שנאסרה לכהן הגדול הוא על מנת להחמיר בו, שהיא אסורה בלאו - אלמנה - לא יקח, אבל לשאר כל האיסור הוא רק עשה, שהוא קל יותר, שהרי לא לוקין עליו. והיינו כביכול יכולים לדייק כי רק מי ששילחוה מביתו בגט רשאית להינשא לאיש אחר, אבל אשה זו שמת בעלה, אסורה להינשא לאחר, ואז לאו הבא מכלל עשה, דינו רק כעשה.

התוס' מבארים כי בהיותה נשואה היה בה איסור עשה

אומר ר"י, דאיכא עשה באשת איש, כגון ודבק באשתו ולא באשת חבירו וכו'. לכאורה קשה, איך משמע מהאי קרא, דאסור אפי' לאחר מיתה? והלא אדרבה, מלשון אשת חבירו, משמע דיקא שחבירו קיים.

וראיתי בתו' הראש, שכתב בזה הלשון, פירש"י, משום דכתיב ויצאה מביתו והיתה לאיש אחר. דוקא עי שילוח גט מותרת לאחר, ולא ע"י מיתה. ולא נהירא לי, דהאי לאו - עשה הוא. אלא דגלי קרא לן קרא דנשארה באיסור הראשון במיתה ובכרת. הלכך נראה כפי' ר"י, דאיכא עשה בא"א בחיי הבעל דכתיב ודבק באשתו ולא באשת חבירו, וע"י מיתת הבעל - פקע בו איסור החמור, ונשאר בו איסור עשה עכ"ל.

ולכאורה זה קשה, אם ע"י המיתה פקע האיסור החמור, מהיכי תיתי לומר, שלא יפקע האיסור הקל? אבל לפי רש"י ניחא, דילפינן מושלחה. דדוקא ע"י גט מותרת, ולא עי מיתה. ומה שהקשה התוס' הרא"ש דהאי לאו עשה הוא, אלא דגלי לן קרא דנשארה באיסור הראשון במיתה ובכרת, לפי רש"י זהו באמת קושית הגמרא, דאי לא אהני מיתת הבעל - תוקמה במילתא קמייתא. ומתרצת הגמרא, דילפינן מאלמנה לכה"ג, דפטורה ממיתה, וא"כ הא דאמרה תורה ושלחה, אתי רק למימר דאיכא עשה.

יש שהקשו על הקל וחומר שהביאו התוס'

צ"ע טובא דברי התוס', דהא אינו ה"מיתה" המתירתה ליבם, אלא ד"מצות הייבום" היא המתירתה. והראיה, דביש לה בנים - אין מיתה מתירתה ליבם. ועל כורחך, דרק המצוה היא המתירה את האיסור דאשת אח ולא המיתה. ולא שייך זה במיתת הבעל, דליכא מצות ייבום, ואינו ק"ו שכח המיתה עדיף.

ובתוס' הרא"ש ביאר באופן אחר

"תימה, אמאי לא ילפינן שתתיר מיתה בק"ו מגט. ומה גט שאין מתיר ליבם בשום ענין, אפי' אין לה בנים - מתיר לעלמא בכל ענין. מיתה - שמתרת ליבם כשאין לה בנים, אינו דין שתתיר לעלמא בכל ענין? ונראה לי לתרץ, מה לגט שמתיר בשפחה כנענית, מה שאין כן במיתה."

מדאמר רחמנא אלמנה לכ"ג -

וא"ת,
ודלמא ה"ק רחמנא,
אלמנה לכ"ג - אסורה אפילו כשהוא יבם,
הא לכולי עלמא - שריא ליבמין,
אבל לעולם אימא לך,
דאשה לאחר מיתה,
נמי אסורה לכ"ע, שלא במקום יבום.

וי"ל,
א"כ **ה"ל למיכתב האי קרא,**
אלמנה וגרושה וחללה בפרשת יבמין.

גדר אשה שנפטר בעלה ויש לה ילדים ממנו – כיצד היא מותרת לכולם

הגמרא לעיל דנה כיצד האשה קונה עצמה במיתת הבעל. בתחילה ניסתה הגמרא להוכיח שהוא אסרה, ובמותו היא מותרת, ודחתה הגמרא, כי גם לאחר מותו אסורה היא בקרוביו. לאחר מכן הגמרא ניסתה להביא ראייה מיבמה. שהיבמה אסורה להינשא לאדם זר עד שיהיה לה יבום (או חליצה). ורצתה הגמרא ללמוד כי אם הבעל מת ויש לה בנים, אם לא שמיתת הבעל תהיה מתירה אותה, תמשיך להיות אסורה לכל העולם. ומתוך כך באה הגמרא ללמוד כיצד יש להתיר אותה.

מנסה הגמרא ללמוד שהבעל מתיר אותה להינשא ממקום אחר. ונביא דין זה אף שעתיד הוא להידחות. מדאמר רחמנא שאלמנה לכהן גדול אסורה - משמע, הא לכהן הדיוט או לישראל היא שריא [מותרת], מפני שהיא קנתה את עצמה במיתת בעלה! כי אם תאמר שאלמנה אסורה אפילו לישראל, מדוע הוצרך הכתוב לאסור אלמנה לכהן גדול? וכי היה דינו קל יותר משאר ישראל?!

התוס' לומדים כי הנסיון להביא ראייה כי מתגרשת מהבעל לגבי כהן גדול היא באה בלימוד אחר

החידוש כאן כאילו אנחו באים ואומרים, כי הכתוב בא לאסור על כהן גדול לשאת אלמנה כשהוא יבם, ואילו לשאר אדם מותר לשאת אלמנה כשהם יבמים, אבל, לעולם יש לומר שלא במקום מצות יבום אלמנה אסורה לכל אדם!

עונים על כך התוס' התרצן סובר, שאם כך הפירוש, שאלמנה שאינה יבמה לעולם אסורה, והאזהרה לכהן גדול לבל יקח אלמנה מתייחסת ליבמתו בלבד, התורה היתה רושמת את האיסור בין פסוקי יבמה ולא בפרשת אמור.

חדא דיבם לא איקרי אחר -

תימה,
דגבי שדה אחוזה,
אמרינן לקמן (דף יז:),
דיבם איקרי אחר,
דקאמר אם מכר את השדה **לאיש אחר,**
ואחיו - הוי בכלל.

וי"ל,
דלא דמי,
דבמקום שמדבר בכל אדם - הוי יבם בכלל אחר,
אבל הכא - דבעי למימר דמותרת ליבם דוקא,
א"כ הוי יבם אחר דוקא.

ההוכחה שהאשה קונה עצמה במיתת הבעל

מביאה הגמרא לימוד נוסף שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל ממקום אחר: מדאמר קרא [דברים כ]: "ומי האיש אשר ארש אשה [בקידושין] ולא לקחה [בנישואין], ילך [מן המלחמה] וישוב לביתו, פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה". ומוכח מכאן שאם הבעל מת במלחמה, רשאי אדם אחר לקחת את אשתו. ולמדנו שהאשה קנתה את עצמה במיתת הבעל.

הדיון האם היבם נקרא אחר

מתקיף לה רב שישא בריה דרב אידי בקושיא: אימא, אמור: מאן "אחר", מי הוא אותו "אחר" שהפסוק אמר שיקחנה? יבם! [שהרי היבם בודאי מותר באשת אחיו המת, כמובא בגמרא לעיל], אבל שאר האנשים אסורים באלמנה באיסור עשה! ועונה על כך הגמרא: אמר רב אשי: שתי תשובות בדבר: חדא [תשובה ראשונה]: דיבם לא אקרי "אחר".

התוס' מקשים ממקום בו האח נקרא אחר

המקדיש שדה אחוזתו שדה שירש מאבותיו, יכול לפדותה, אלא אם לא הספיק לפדותה עד שמכרה הגזבר לאדם אחר - אין הוא יכול עוד לפדותה. לקמן יז ב אומרת הגמרא, שאחיו של המוכר נכלל בפסוק אם מכר את השדה ל'איש אחר'. ומכאן שאחיו שיכול להיהפך ליבם במות המוכר - נקרא 'אחר', וזאת ראיה נגד תשובת רב אשי!

מתרצים התוס' שיש חילוק

לגבי לפדות את השדה, כל אחד שאינו הוא עצמו - הרי הוא אחר. כי אחרת הבן היה יורש. וכאן היבם גם נחשב לאחר. אבל כאן באים לומר שרק היבם רשאי לשאת את האלמנה. ובתוס' הרא"ש כתב "דלא דמי, דגבי יבום כשבא להקים שם לאחיו - לא שייך לקרותו אחר." ובריטב"א ציין שאנו באים להפחידו על מנת שישוב לביתו ולא תהיה אשתו לאדם מחוץ למשפחה. ורק בעניינים אחרים היבם נקרא אחר.

[דף יד עמוד א]

הא נמי יוצאה בחליצה -

כיון דחליצה **במקום** גט,
לא חשיב לה פירכא.

הלימוד שהיבמה קונה את עצמה במיתת היבם

שנינו במשנה, כי היבמה קונה את עצמה בשתי אפשרויות או בחליצה או במיתת היבם. מבררת הגמרא מהיכן נלמד שהיא קונה עצמה במיתת היבם, ועונה הגמרא שזה נלמד בקל וחומר. שהרי אשת איש איסור גדול יותר מיבמה. שהרי הבא עליה הוא בחנק והבא על יבמה הוא רק איסור לאו. וכמו שאצל אשה שמת בעלה היא ניתרת, כך נתיר כשמת היבם. הגמרא מנסה לדחות, כי כל הסיבה לכך שאשת איש ניתרת במיתת הבעל? מובע משום שכן היא יוצאה בגט, שהכתוב ריבה בה יציאה אחרת, שאינה מוציאה את היבמה! תאמר בזו, ביבמה, שאינה יוצאה בגט, ואם כן, לא תצא אף במיתת היבם!

יש לדחות את הפירכא, והתוס' ביארו זאת

אלא שדוחה הגמרא, שאין כאן פירכא, שהרי גם כאן יש יציאה נוספת, מדייקים על כך התוס', שנמצא שרק החליפו את הסוג של היציאה הנוספת. ולכן לא ניתן להחשיב את הפירכא.

ותהא אשת איש יוצאה בחליצה -

וא"ת,
איכא למיפרך,
מה ליבמה שכן בלאו,
ולכן דין הוא שתצא בקל,
תאמר באשת איש שהיא במיתה.

וי"ל,
כיון שמצינו שחליצה **מפקעא איסורא,**
אין לחלק בין חמור לקל,
והכי נמי אמרינן ביבמות (דף קיט.),
וכי מאחר **שהתרתה,**
מה לי איסור לאו, מה לי איסור כרת?

ואף על גב **דעבדינן מינה לעיל ק"ו,**
ומה אשת איש שהיא במיתה כו',
לא דמי,
דהתם - אנו רוצים להשוותם זה לזה,
ולימא דבכולהו אשה מותרת לאחר מיתה,
בין דבעל בין דיבם,

אבל אין לומר,
כשמפקיע את הקל - לא יפקיע את החמור,
דאדרבה, נאמר עתה להפך,
הוא הדין את החמור,
דאין לחלק בין לחמור בין לקל, כדפירשתי.

הגמרא לומדת בהיפוך, שאשת איש תצא בחליצה בקל וחומר

הגמרא מנסה ללמוד לימוד שאינו הגיוני. ותהא אשת איש יוצאה בחליצה, מקל וחומר מיבמה: ומה יבמה, שאינה יוצאה בגט, בכל זאת יוצאה בחליצה. זו [אשת איש], שהכתוב ריבה לה יציאה אחרת, שיוצאה בגט, האם אינו דין שיוצאה גם בחליצה?! אלא שעל כך עונה הגמרא אמר קרא [דברים כד] בענין גט: "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה". המילה "כריתות" מיותרת היא, והיא באה ללמד, כי רק ספר, גט כריתות, כורתה לאשה מבעלה, ואין דבר אחר [כמו חליצה] כורתה.

התוס' מביאים קושי על הקל וחומר

התוס' מעלים שאלה על עצם הקל וחומר, שהרי לכאורה, אין כאן כלל קל וחומר, שהרי יבמה היא הקלה בהיותה רק בלאו, וממילא היציאה המתאימה לה היא הקלה, רק החליצה, אבל אשת איש שהיא החמור, שעליה נענשים במיתה, אינה יכולה לצאת בקלות של חליצה בלבד.

מתרצים התוס' שמאחר והרעיון הוא עצם ההפקעה, לכן לא משנה דרגת החומרה

כלומר יש לנו כאן כלל איכותי, יכולת ההפקעה של איסור, ולכן זה אינו משנה, הדירוג הכמותי, ומביאים התוס' ראייה ממסכת יבמות שלאחר שהתרת, שזה רעיון דומה של הפקעה, גם כאן אין מסתכלים על הכמות של האיסור בבחינת כרת או לאו.

התוס' דנים על החילוק בין הקל וחומר הקודם

עם היות ושם רצינו ללמוד קל וחומר, הרי זה בא להשוותם, ששניהן תצאנה לאחר מיתה, בין של הבעל ובין של היבם. אבל לא שנאמר כי בגלל היותו חמור יותר כוחו רב יותר. ויכול להפקיע רק את הקל, אלא להיפך, עלינו כן להשוותם, שמאחר וניתן להפקיע, הרי זה גם בקל וגם בחמור.

ותהא יבמה יוצאת בגט מק"ו -

תימה,
מה לאשת איש שכן נקנית בשטר,
ולכך דין הוא שתצא בשטר,
אבל יבמה - **לא.**

וכי תימא דלא פרכינן מהכנסה להוצאה,
הא לעיל (דף ה:) **פרכינן,**
מה לשטר שכן מוציא,
ומש"ה דין הוא שמכניס,
וכמו כן נאמר עתה להפך,
דכיון שמכניס, דין הוא שמוציא.

ואומר הר"מ דעביד ק"ו מיבם ויבמתו,
וקורא לה אשת איש,
דכתיב (דברים כה) ולקחה לו **לאשה,**
כיון שלקחה - **נעשית כאשתו לכל דבר,**
להיות יוצאה בגט,
אף על פי שאינה נקנית בשטר.

יציאת יבמה על ידי גט

הגמרא רצתה ללמוד כמו שאשת איש יוצאה בגט, כך תוכל היבמה לצאת בגט מקל וחומר. שהרי היבמה שריבה בה הכתוב יציאה נוספת שאינה באשה, כך גם היבמה מקל וחומר תצא בגט.

מקשים התוס' שרק באשה יש סברא שתצא בגט

תמיד היציאה והכניסה יש להם דמיון. ולכן כמו שהאשת איש נקנית בשטר, הרי הגט הוא גם סוג של שטר. ומכאן מקשים התוס' על עצם הנסיון לומר זאת, אבל מאחר ואין כניסה ליבמה על ידי שטר, מה פתאום שהיבמה תצא על ידי שטר?

התוס' מחזקים את שאלתם, שהרי לעיל אנו רואים שיש שייכות בין יציאה לכניסה, ואכן אומרים זאת לעיל "שטר שמוציא - אינו דין שמכניס?"

מתרצים התוס' שהיבמה יש לה דרגה של אשה רגילה

מאחר והפסוק אומר ולקחה לו לאשה, הרי המטרה שהיא תהיה בדיוק כמו אשתו הרגילה. ויהיה לה מעמד של אשת איש. ולכן בהיותה אשת איש, כעת, אין זה אמור לשנות שהיא נכנסה שלא על ידי שטר.

אמר קרא ככה עיכובא -

וא"ת,
מנא לן דאתיא ככה למעוטי יבמה מגט,
דילמא אתי למעוטי מיתת היבם,
שלא תהא מותרת במיתת היבם.

וי"ל,
דסברא הוא,
דככה יעשה,
לא ממעט אלא יציאות **דבידי אדם,**
דהיינו גט דומיא דחליצה **דתלו בעשיה,**
אבל יציאה דבידי שמים **דהוי ממילא,**
כגון מיתה - לא ממעט.

הגמרא דנה בנסיון לקל וחומר ודחייתו

רוצה הגמרא לרבות ליבמה יציאה נוספת של גט, ומקל וחומר. שאם אשת האיש החמורה שאינה יוצאה בחליצה ובכל זאת יוצאה בגט, הרי היבמה שריבה לה יציאה נוספת, וכי אין לו דין שתצא אף היא בגט? ועונה על כך הגמרא כי לגבי מצוות היבום, בא הכתוב למעט ולומר, ככה. שמשמעו רק ככה. כלומר, ככה ולא אחרת, ולכן אינה יכולה לצאת בגט

התוס' מעלים שאלה אפשרית למעט אותי מיתת יבם

אלא שהתוס' מעלים שאלה. ברור לנו שככה בא למעט, ומניין לנו למעט את הגט ולא את מיתת היבם? ועונים על כך מסברא. ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "וא"ת מנא ליה דאתי ככה למעוטי יבמה מגט, דילמא אתי למעוטי מיתת היבם? וי"ל דככה יעשה - משמע, במעשה הזה היא יוצאה, ולא במעשה אחר, אבל מיתת היבם - ממילא הוי." וכפי שהדגישו התוס', שאנו דנים איך לעשות, ככה יעשה. כך שהתוס' בניגוד לגמרא שהדגישה רק את המילה של ככה, הבאה למעט, לוקחים התוס' מתוך הפסוק "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו". ומדגישים את ה"ככה יעשה", שאנו דנים רק בעולם העשייה, גט הוא מעשה של האדם, ואילו שמישהו ימות זה אינו קשור בפעולתו.

הא לאו הכי דרשינן ק"ו אף על גב דכתיב ביה חוקה -

תימה,
הא בפרק טרף בקלפי (יומא דף מא.),
מוקמי הא ברייתא כרבי יהודה,
משום דסתם סיפרא - רבי יהודה,
ושמעינן ליה לרבי יהודה,
בפרק הוציאו לו (שם דף ס:),
דאמר לא כתיב חוקה,
אלא בדברים הנעשים בבגדי לבן בפנים,
והגרלה - הוי בדברים הנעשים בבגדי לבן בחוץ,
א"כ מאי פריך לעיל,
והרי יוה"כ דכתיב ביה גורל וחוקה,
והא לא כתיב חוקה בהגרלה כדפי'.

וי"ל,
דפריך הכא,
משום דכתיב אשר עלה תרי זמני,
אלמא דריש ק"ו, אף על גב דכתיב עיכובא.

והרב רבינו שמשון מקוצי תירץ,
מדאיצטריך ליה לר' יהודה וזאת,
לגלות דלא קיימא חוקה,
אלא אדברים הנעשים בבגדי לבן בפנים,
ש"מ דדרשינן ק"ו אף על גב (היכא) דכתיב חוקה,
דאי לא דרשינן ק"ו היכא דכתיב חוקה,
לישתוק מזאת,
ואנא ידענא,
דחוקה לא כתיב אדברים הנעשים בחוץ,
דהיינו הגרלה,
מדאצטריך ועשהו חטאת למידרש,
הגורל עושהו חטאת ואין השם עושהו חטאת,
מכלל דלא קיימא חוקה אדברים הנעשים בחוץ,
דהיינו הגרלה,
דאי קאי חוקה,
על דברים הנעשים בבגדי לבן בחוץ,
אמאי איצטריך ועשהו חטאת למעוטי קריאת שם,
הא לא דרשינן ק"ו היכא דכתיב עיכובא,
והיכי תיסק אדעתין לרבות קריאת שם מק"ו,
אלא ש"מ דדרשינן ק"ו אפילו היכא דכתיב חוקה,
ולהכי איצטריך ועשהו,
ואפילו אי כתיבה חוקה בחוץ,
ואיצטריך נמי וזאת לגלויי דלא כתיבה חוקה,
בדברים הנעשים בבגדי לבן בחוץ,
דליכא למימר מדאיצטריך ועשהו ידעינן ליה,
כיון דדרשינן ק"ו אפילו היכא דכתיב חוקה.

היכולת לדרוש קל וחומר גם כאשר יש עיכובא, כלומר בדווקא

הגמרא הציעה שהיבמה תצא על ידי גט קל וחומר מאיש. ומה אשת איש שאינה יוצאה בחליצה, ואעפ"כ יוצאה בגט, זו היבמה, שהכתוב ריבה לה יציאה נוספת, החליצה, אינו דין שתצא בגט? ודחתה הגמרא ואמרה שהפסוק אומר לגבי חליצה. "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו".

וכל מקום שנאמר בו "ככה", הרי זה עיכובא. כלומר, ככה ולא אחרת. ומכאן למדנו שאין היבמה ניתרת אלא בחליצה ולא בגט.

אלא שכעת הגמרא רוצה לשבור כלל זה, ולנסות לחדש, כי אפילו שנאמר עיכוב, זה כצמו לא יפריע לנו ללמוד קל וחומר. ותמהה הגמרא: אמנם נאמר לשון עיכובא בענין חליצה. אבל, וכי כל היכא דאיכא עיכובא - לא דרשי קל וחומר!? וכי בכל מקום שנאמרה בתורה לשון עיכובא, אי אפשר לדרוש מקל וחומר דבר נוסף?! והלא יש להוכיח ממצות שני השעירים ביום הכיפורים, שאפילו במקום שנאמר לשון עיכובא, אפשר להוסיף דבר אחר על ידי קל וחומר, וכדלהלן:

הגמרא מבארת את קושייתה, ביום הכיפורים יש שני שעירים, האחד לה' והשני לעזאזל. כל מקום שנאמר חוקה – הרי הוא לעיכוב.

כלומר ההגרלה היא מחוייבת. ואעפ"כ רוצה הברייתא ללמוד כי ועשהו חטאת, שהייתי סובר אלמלא הקל וחומר, שרק הגורל הוא הפועל שיהיה חטאת. ולכאורה הייתי יכול ללמוד בקל וחומר משאר קורבנות, שמתקדשים אף ללא גורל, במקום בו מפרישים שני עופות האחד לחטאת והשני לעולה. ודי לנו בכך שקוראו בשם, שהוא קורא לעוף אחד חטאת ולשני הוא קורא עולה. ונמצא כי קריאת השם לבדה פועלת את הקדושה. והייתי רוצה ללמוד קל וחומר, שמקום שקידש כן הגורל כמו ביום הכיפורים, שהגורל פועל את הקידוש, וכי איני יכול ללמוד שיקדש אותו השם באמירה כמו שאר הקרבנות, אף שאין בהם גורל? ועונה על כך הגמרא. תלמוד לומר, לפיכך נאמר "ועשהו חטאת". ללמד שרק הגורל [שהוזכר בפסוק הקודם] עושה את השעיר חטאת, ואין קריאת השם של חטאת עושה אותו חטאת.

עד כאן דברי הברייתא.- "וכל היכא דאיכא עיכובא לא דרשי ק"ו? והא יוה"כ, דכתיב גורל וחוקה, ותניא: ועשהו חטאת - הגורל עושה חטאת, ואין השם עושה חטאת; שיכול והלא דין הוא: ומה במקום שלא קידש הגורל קידש השם,

מקום שקידש הגורל אינו דין שיקדש השם! ת"ל: ועשהו חטאת, הגורל עושה חטאת, ואין השם עושה חטאת; וטעמא דמעטיה קרא, הא לאו הכי - דרשינן קל וחומר אף על גב דכתיב ביה חוקה!"

וכעת מגיעה שורת המחץ, מה שהגמרא מדייקת מהברייתא. שאלמלא המיעוט הנוסף, ועשהו חטאת, כן הייתי יכול ללמוד קל וחומר, ואף שיש בעניין זה לשון עיכוב של חוקה. ומכאן מקשים על יבמה. ולכן הגמרא נצרכת לחזור ולמצוא תירוץ אחר מדוע היבמה אינה יוצאה בגט.

התוס' מקשים, שכאן אין לשיטת רבי יהודה עיכובא של חוקה בחטאת, מאחר וכל חוקה היא רק בעבודות הנעשות בבגדי לבן ודווקא בפנים

כל הלימוד כאן מבוסס שיש לנו את המילה חוקה, שהיא לעיכובא, ואעפ"כ דורשים אנו קל וחומר. ורק בגלל המיעוט הנוסף של ועשהו חטאת, למדנו. ונמצא כי כל השאלה מוסרת כאן. יסוד ראשון הוא להעמיד את הברייתא בשיטת רבי יהודה, המובא במסכת יומא בפרק טרף בקלפי. "סתם סיפרא מני - רבי יהודה, וקא תני: הגורל עושה חטאת ואין השם עושה חטאת, אלמא: הגרלה מעכבא." יסוד שני הם דברי רבי יהודה במסכת יומא בפרק הוציאו לו. הלומד מהפסוק "והיתה זאת לכם לחקת עולם אחת בשנה, רבי יהודה סבר: מקום שמתכפרין בו פעם אחת בשנה." וכל זה הוא רק "בדברים הנעשין בבגדי לבן מבפנים.". יסוד שלישי הוא שכעת אנו מדייקים כי ההגרלה אמנם נעשית בבגדי לבן אך בחוץ. ומתוך חיבור כל הדברים מגיעים ליסוד הרביעי - "אם כן מאי פריך לעיל? והרי יוה"כ דכתיב ביה גורל וחוקה והא לא כתיב חוקה בהגרלה?"

תירוץ התוס' מובא ביומא באריכות יתר

ראשית נביא את הרחבת תירוץ התוס' כפי שמובא כאן בתוס' הרא"ש, "דפריך הכא משום דבפ' טרף בקלפי דריש אשר עלה עליו הגורל תרי זמני למה לי לעכב אלמא דרשינן ק"ו אף על גב דכתיב עיכובא, וחוקה דנקיט הכא לאו דוקא אלא משום דבכפרה כתיב חוקה."

ושני התירוץ הורחב בתוס' במסכת יומא בפרק טרף בקלפי: "ויכילנא לשנויי, דלאו דווקא נקט התם חוקה, דעיכובא אחרינא איתא, דתנא ביה קרא תרי זימני, דהוי כמו חוקה. והכי פריך, וכל היכא דכתב עיכובא לא דרשינן ק"ו? והא גבי יוה"כ דכתיב גורל וכתיב חוקה, דמשמע עיכובא לרבי נחמיה, ולרבי יהודה איכא עיכובא אחרינא, דתנא ביה קרא, וטעמא דכתב רחמנא ועשהו, הא לאו הכי הוה דרשינן קל וחומר, אף על פי שהיה ראוי לדרוש אשר עלה אשר עלה לעיכובא, אף על גב דלא כתב בלשון צווי, ונראה כמו סיפור דברים בעלמא, מכל מקום כיון דכתיב חוקה - היה סברא לומר דמעכבא מכח חוקה, ומכח תרי אשר עלה, אלא דאתא קל וחומר ועקר ליה מהאי סברא, ואוקמינן חוקה לשאר מילי, ואשר עלה ואשר עלה אמרינן סיפור דברים בעלמא הוא, הכא נמי גבי יבמה, דכתיב ככה לעיכובא, נימא קל וחומר דתצא בגט, ועיכובא דככה - לשאר מילי."

תירוץ השר מקוצי

גם כאן נביא את תירוצו של רבינו שמשון מקוצי בלשון תוס' הרא"ש. הוא עוקף את הבעיה שאמרנו כי דברי רבי יהודה לא נאמרו על הגרלה לעיכובא מאחר שהיא בחוץ, ואומר כי יש עיכוב אחר "וזאת" אף לשיטתו. וממילא כן ניתן לומר קל וחומר אף במקום בו יש עיכובא.

"ורבינו שמשון מקוצי תירץ, דאפילו לר' יהודה - מוכח שפיר דדרשינן ק"ו, היכא דכתיב עכובא, מדאיצטריך קרא דוזאת דדרשינן מיני' למעוטי דחוקה לא קאי אלא אדברים הנעשים בבגדי לבן מבפנים. ואי ס"ד לא דרשינן ק"ו היכא דכתיבא עיכובא, לישתוק רחמנא מזאת, וממילא ידענא דחוקה לא קאי אדברים הנעשים בבגדי לבן מבחוץ. דאי קאי חוקה עלייהו - לישתוק רחמנא מועשהו חטאת, דליכא למימר ק"ו, כיון דכתיב ביה עיכובא, אלא ודאי דרשינן ק"ו, היכא דכתיב עיכובא. הילכך הוה אמינא דחוקה - קאי שפיר אבגדי לבן הנעשים מבחוץ, ואצטריך ועשהו למעוטי, שלא יקדש השם מק"ו, ולהכי איצטריך וזאת, למעוטי דחוקה לא קאי אדברים הנעשים בבגדי לבן מבחוץ."

◇