

הערות מסכת קידושין

לעילוי נשמת ר' משה בן הרב שלמה יוסף ז"ל

והנערה שרה בת אפרים זאב ע"ה

דף יד, ב

הנרצע נקנה ברציעה וקונה את עצמו ביובל ובמיתת האדון.

גרעון כסף בנרצע

כתב הרמב"ם (עבדים ג, ז) אף על פי שהניח בן אין הנרצע עובד את הבן מפי השמועה למדו ועבדו לו ולא לבנו לעולם לעולמו של יובל, נמצאת למד שהנרצע אינו קונה את עצמו אלא ביובל ובמיתת האדון.

וכתב המשנה למלך דכוונת הרמב"ם למעט גרעון כסף ושטר שיחרור, ובטעמא דמילתא כתב רבינו ישעיה משם ר"ת משום דלא שייך גרעון כסף אלא כשנקנה בכסף, אבל זה כיון שנקנה ברציעה לא שייך בו גרעון כסף. (מכאן שקציעה היא קנין, לא רק ביטול היציאה) אבל רבינו ישעיה כתב דטעמא הוא משום קנס, שלא זיכתו תורה לצאת אלא ביובל ובמיתת האדון.

ויהיה נ"מ דלר"ת עבד עברי הנקנה בשטר אינו יוצא בגרעון כסף, והנרצע יוצא בשטר שיחרור. אבל לרבינו ישעיה מי שנקנה בשטר נמי יוצא בגרעון כסף, והנרצע אינו יוצא בשטר.

וז"ל התוספות רי"ד (כא, ב) ראיתי כתוב בשם ר"ת דהא דלא תנא וקונה את עצמו בגרעון כסף משום דאין שייך בו כיון שלא נקנה בכסף. וכן נמי הנקנה בשטר בלא כסף כגון אם מכר האב את בתו בשטר ולא קיבל כסף, דהא כתיב והפדה מלמד שמגרעת פדיונה ויוצאה, ונפקא לן מהתם שנקנת בכסף, אלמא משמע הנקנת בכסף יוצאה בכסף אבל בשטר אינה יוצאה בכסף. דאי ס"ד הנקנית בשטר יוצאה בכסף אימא האי והפדה מיירי כגון שנקנית בשטר אבל בכסף מנלן דנקנת, אלא בעל כרחך היינו סברא היכא דקבלה אביה כסף מגרעת היכא דלא קיבל מה יגרע.

ואינו נראה לי לומר שמי שנקנה בשטר אינו מגרע פדיונו, דהא תנן עבד עברי נקנה בכסף ובשטר וקונה את עצמו בשנים וביובל ובגרעון כסף. ובעל כרחין האי גירעון כסף אכולהו קאי בין אם נקנה בכסף בין אם נקנה בשטר, דאי ס"ד דוקא הנקנה בכסף הוה ליה למיתני הכי והנקנה בכסף יוצא בגירעון כסף, מדקתני ובגירעון כסף סתם ש"מ אתרווייהו קאי בין על הנקנה בכסף בין על הנקנה בשטר, ולא מיבעיא הנקנה בשטר וזקף המעות עליו בהלוואה שיוצא בגירעון כסף אלא אפילו הקנה לו האב את בתו בשטר במתנה ולא רצה האב לקבל ממנו דמים יוצאה בגירעון כסף, שכיון שזיכתה תורה לצאת בפדיון מה לי במכר מה לי במתנה.

והנרצע שאינו יוצא בגרעון כסף אין הטעם מפני שלא נקנה בכסף אלא מפני שקנסתו תורה להרצע ולעבוד עד היובל, ולפיכך אינו יוצא בגירעון כסף שלא זיכתו תורה לכך כי אם ביובל ובמיתת האדון.

מי כותב השטר במכרוהו ב"ד

כתב הרמב"ם פ"ב מעבדים ה"א, וז"ל: עבד עברי שמכרוהו בי"ד והמוכר עצמו נקנה בכסף

ובשו"כ ובשטר, כיצד בשטר כותב לו על הנייר או על החרס הריני מכור לך הריני קנוי לך ונותן לו את השטר. וכתב הגרש"ר שמלשונו משמע דלעולם העבד עצמו כותב השטר, דבפשטות דבריו קאי גם על מכרוהו ב"ד, וא"כ זה דלא כהמאירי שכתב וז"ל ובמכרוהו בית דין כותבין לו בית דין הרי זה קנוי לך. אולם המנ"ח (מצוה מ"ב) כתב דנראה פשוט דלשון השטר המבואר ברמב"ם הריני מכור לך היינו במוכר עצמו, אבל מכרוהו ב"ד כיון שנמכר בע"כ, והב"ד הם הבעלים שמוכרים, ודאי צריכים לכתוב בלשון שמוכרים הם, ובאמת כן מבואר בירושלמי, מיהו לשון הרמב"ם קשה לפי"ז.

היתר שפחה כנענית למוכר עצמו

המוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, מכרוהו ב"ד רבו מוסר לו שפחה כנענית.

פרש"י ואסורה לו. וכן מבואר בתוס' שהק' למ"ל אזנו למעוטי דמוכר עצמו אינו נרצע, תיפוק ליה דמוכר עצמו אינו נרצע דאין רבו מוסר לו שפחה כנענית, כדלקמן (כא, ב) דבעינן אהבתי את אשתי ואת בני, הרי לן שאם אין רבו מוסר לו שפחה כנענית יש גם איסור.

וכתב הריטב"א דיש אומרים שאסור גם כן אפילו מדעת בשפחה כנענית, וראייתם מעובדא דרבי שמלאי (סט, א) דאמר ליה לההוא גברא אי קדימתך טהרתינהו לבנך, דאמינא לך זיל גנוב ואיזדבן בעבד עברי ותשתרי בשפחה כנענית, דאלמא ליכא תקנתא אליבא דתנא קמא דהלכתא כוותיה דישתרי בשפחה כנענית על ידי מכירת עצמו, דאי לא למה ליה למימר זיל גנוב לימא ליה זיל איזדבן בעבד עברי.

וכתב הריטב"א שאין זה נכון דאם כן מוכר עצמו למה צריך גט חירות שהרי אין גופו קנוי ממש, ולא מצינו גט אלא במקום שיש לרב קנין איסור דומה לגט אשה שצריכה גט, ובעבד כנעני לגבי קנין ממון שבו בהפקר סגי ליה, אלא שצריך גט לקנין איסור. ועוד דהא לקמן איבעיא לן אליבא דתנא קמא מאי טעמא מוכר עצמו אינו נרצע, ואיצטריך לאתויי קרא למעוטי, ואם איתא דמוכר עצמו אסור בשפחה כנענית למה ליה קרא למעוטי מרציעה דהא קיימא לן דכל שאין לו אשה ובנים אינו נרצע, אלא ודאי כדאמרן. והא דרבי שמלאי לאו ראייה הוא דהתם מילתא בעלמא קאמר ולא דוקא, וכי תעלה על דעתך שיאמר לו רבי שמלאי שיגנוב ויעבור על לאו של תורה, שאפילו גנוב על מנת למיקט או לשלם תשלומי כפל יש לאו, כדאיתא בב"מ (סא, ב), אלא לרווחא דמילתא אמר הכי דאילו קדמיה הכי הוה אמר ליה, ומשום דההוא גברא היה עשיר ואין לו למכור עצמו נקט הכי, אבל לעולם הוא הדין שהמוכר עצמו מותר בשפחה כנענית אלא שאין רבו כופהו בכך.

וראיית ד"ל שהתוס' שאינו חושש לקושיית הריטב"א שאינו צריך שטר אלא בשביל קנין האיסור, הולך לשיטתו במסכת יבמות (ע, ב) ד"ה לא קני ליה רביה – שכתב דהא דאמר בפ"ק דקידושין (טז, א) דעבד עברי גופו קנוי, היינו לענין שצריך גט שחרור ואין יוצא באמירה בעלמא, אבל לענין מצות לא, והא דשרי בשפחה כנענית היינו משום שצריך שיעבוד את רבו בין ביום בין בלילה, כדכתיב (דברים טו) כי משנה שכר שכיר עבדך דשכיר קרייה רחמנא. הרי לן שהיתר השפחה אינו תלוי בזה ש"עבד עברי גופו קנוי", וגופו קנוי היינו זה גופא שצריך גט שחרור.

המוכר עצמו נמכר לשש ויותר על שש.

מוכר עצמו סתם האם הוי לשש

פרש"י ויתר על שש - אם התנה לימכר לעשר שנים. משמע שסתמא לשש, ורק אם התנה הוי ליתר על שש. אבל עיקר בריטב"א שכתב שעיקר הפירוש בזה שנמכר בפירוש בין לשש בין ליותר על שש כפי מה שיתנו ביניהם, והוא הדין לפחות משש דהא לא אשכחן ליה דרשא דקרא שיהא סתמא לשש, דקרא ונמכר לך כתיב ולא יהיב ביה שיעורא כלל, אלא ודאי דהכי פירושא שנמכר ברצונו בין לשש או פחות או יתר עד היובל, ושלא כדברי רש"י ז"ל שפירש שסתמו לשש.

דף טו, א

מואם יאמר העבד ולא אמה.

רציעה באמה עבריה

הק' הרשב"א דהא אשה אינה נמכרת בב"ד, ולרבנן נמכר בב"ד בלבד הוא שנרצע, ותי' דמכירת האב כמכירת ב"ד, שאף היא נמכרת בעל כרחיה.

ובמשנ"ל (עבדים ג, יג) הק' ל"ל קרא דהעבד תיפוק ליה משום דלא מצי למימר אהבתי את אשתי, וי"ל דאי לאו קרא דהעבד היינו מרבים רציעה באשה מקרא דואף לאמתך תעשה כן.

גדר הענקה

לו ולא ליורשיו יורשיו, אמאי לא שכיר קרייה רחמנא, מה שכיר פעולתו ליורשיו אף האי פעולתו ליורשיו.

בעיקר חיוב הענקה יש להסתפק האם זה מצוה בעלמא או חיוב ממון, ועי' משנה למלך (הלכות עבדים פרק ג) שמביא דברי הסה"ת שאפשר לכפות האדון על נתינת הענקה, אבל להוציא ממנו כדין חוב דעלמא לא. וכתב המשל"מ דלמאן דס"ל דבצדקה יורדין לנכסיו, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ז מהל' מתנות עניים) והר"ן (פ' נערה שנתפתתה) פשיטא דאף בהענקה יורדין לנכסיו, דלא גרע מצדקה. ואליבא דהרשב"א דס"ל דבצדקה לא נחתינן לנכסיו, גבי הענקה הסתפק המשל"מ דאפשר דהענקה דין חוב יש לו, דהא שכיר קרייה רחמנא, כדכתיב כי משנה ש"ש, ונחתינן לנכסיו.

ובשיעורי ר' שמואל רצה לדייק בהה"א דדרשינן לו ולא ליורשיו, דהענקה לא הוי חוב ממון, דאם הוי חוב ממון לעבד, הרי כבר זכה העבד בהאי חוב והוי כממון דידיה, ומה שייך למעט יורשיו. אלא דספיקו של המשנ"ל הוא למאי דפריך הגמ' דשכיר קרייה רחמנא ושייך ירושה ע"ז, אם זה משום דהוי חוב ממון כשכירות, או דלא הוי אלא מצוה בעלמא ומ"מ ילפינן מהא דשכיר קרייה רחמנא דשייך ירושה ע"ז.

והנה כתב הרמב"ם סוף פ"ג מעבדים, וז"ל: ענק אמה העבריה וכן מציאתה לאביה, ואם מת אביה קודם שיבא לידו הרי הן של עצמה ואין לאחיה בהם כלום שאין אדם מוריש זכות שיש לו בבתו לבנו, ע"כ, וכתב הכס"מ דיש לדקדק על מש"כ ואם מת האב קודם שיבא לידו דמשמע שאע"פ שבא לידה אינו מורישו ובריש נערה שנתפתתה משמע שהוא מורישו, וצ"ל דבא לידה כבא לידו דמי. ומשמע דקודם שבא לידה ודאי דאינו מוריש אפ"ל היכא שכבר היתה היציאה בחיי

האב, ואף על גב שכבר נתחייב האדון בהענקה, מ"מ עדיין לא זכה בו האב, [והמל"מ שם כתב דבאמת גם אם לא בא לידה, אם היציאה היתה בחיי האב זכה בו להורישו לבניו, וכל שנתחייב בחיי האב כבא לידו דמי, אבל פשטות לשון הרמב"ם לא משמע הכי, וכדכתב הכס"מ], ואי נימא דהענקה הוי חוב ממון, תמוה אמאי לא יורישנו לבניו, והא כבר זכה האב בחוב זה, ומה שייך לומר ע"ז דאין אדם מוריש זכות בתו לבניו, ומוכח מזה דהרמב"ם ס"ל דהענקה הוי רק מצוה גרידא, וכל עוד שלא הגיע לידו לא זכה בו.

יורדין לנכסיו

המנ"ח (מצוה תפ"ב) כתב דאפי' אם נאמר דהענקה הוי רק מצוה גרידא וליכא שעבוד נכסים, מ"מ ב"ד יורדין לנכסיו, כמו שמבואר ברמב"ן (סוף ב"ב) דגם למ"ד שעבודא לאו דאורייתא מ"מ יורדין לנכסי הלוה, מדין כופין על המצוות, כדאמרינן (כתובות פו, א) סוכה ואיני עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו.

אמנם הקצוה"ח (סי' ל"ט סוף סק"א) הקשה אמאי גבי חזרת ריבית קצוצה אין ב"ד יורדין לנכסיו, ואמאי לא ירדו לנכסיו מדין כפיה על מצוות מהאי סברא שכתבו הראשונים דעד שאתה כופיהו בגופו כפיהו בממונו, ותי' הגרש"ש דמצד דין כפיה על המצוות לחוד אין הבע"ח יכול לזכות בנכסי הלוה בע"כ, וכדי שיוכל לזכות בנכסים צריך שיהיה חוב ממון, שאז יש לו זכות על הבעלים שבעלותו לא תעכב עליו מלזכות בממונו, ולהכי דוקא בפריעת חוב כתבו הראשונים דאף אם שעבודא לאו דאורייתא מ"מ יורדין לנכסיו כיון שיש לבע"ח זכות ממון על הבעלים, ועי"ז הוא זוכה בנכסים, וממילא מה"ט בחזרת ריבית קצוצה דהוי מצוה גרידא אין ב"ד יורדין לנכסיו דאיך יזכה בנכסים, וב"ד יכולים רק להכותו מדין כפיה עד שיאמר רוצה אני ויתן נכסיו מרצונו, ולפי"ז ה"ה גבי הענקה אי הוי מצוה גרידא לא ירדו ב"ד לנכסיו מדין כפיה, ודלא כהמנחת חינוך.

לו ולא לבע"ח

לו ולא לבעל חובו, מדסבירא לן בעלמא כרבי נתן, דתניא א"ר נתן מנין לנושה בחברו מנה וחברו בחברו מנין שמוציאין מזה ונותנין לזה ת"ל ונתן לאשר אשם לו, אתא לו לאפוקי.

כתב הרמב"ם (עבדים ג, טו) ענק עבד עברי לעצמו ואין בעל חוב גובה הימנו. וכתב המשנ"ל שמפירש"י שכתב שאין האדון מחוייב להגבות הענקתו לבעל חובו, משמע דדוקא שלא יתחייב האדון להגבותו הוא דמעטיה קרא, אבל כשהוא ביד העבד יבא ב"ח ויגבנו. אבל מדברי הרמב"ם שכתב סתמא דאין ב"ח גובה הימנו משמע דאפילו כשהוא ביד העבד אין ב"ח גובה, וכן מדייק בפירוש המשנה שכתב ואין לב"ח שום זכות בו ולא יגבה חובו מזה, משום דרחמנא זכי ליה לעבד ואין לב"ח שיעבוד על אותם הנכסים. ותמה עליו דבגמרא אמרינן דר"א דריש לו ולא לבעל חובו, מדסבירא לן בעלמא כרבי נתן, ותנא קמא דלא דריש הוא משום דבעלמא נמי לא ס"ל כר"ג, ואם איתא דאפילו כשבא הענק ליד העבד אין ב"ח גובה הימנו, א"כ אפילו נימא דבעלמא לא ס"ל כר' נתן אכתי איצטריך לו למעט שלא יגבה הב"ח אפילו לאחר שבא הענק ליד העבד. ותי' הקה"י שהדרשה היא "ולא לבע"ח לכן הבין הרמב"ם שאין מעות הללו שייכים כלל לבע"ח. והא דהק' המשל"מ דא"כ אפילו בלי ר"ג יש לדרוש "לו ולא לבע"ח", תי' הקה"י

שהדרשה היא שאין האדון נותן הכסף לבע"ח, אז למאן דחולק על ר"ג זה לא שייך.

עוד ראייה לגדר דין רציעה

ואי כתב רחמנא ושבתם הוה אמינא ה"מ היכא דלא עבד שש אבל היכא דעבד שש לא יהא סופו חמור מתחלתו מה תחלתו שש אף סופו נמי שש.

מכאן מדייקים דנרצע הוי דנין חדש, דאלת"ה מה הה"א שיהיה עד שש.

דף טו, ב

אמר רב נחמן בר יצחק לעולם יליף שכיר ושכיר הכא דאמר קרא יגאלנו לזה ולא לאחר.

גאולת קרובים

המנ"ח (מצוה מ"ב) כתב דהא דממעטינן נמכר לישראל מדין גאולת קרובים, היינו דוקא בעל כרחו דאדון, דיוצא מדין גרעון כסף, בזה חלוק נמכר לישראל מנמכר לעכו"ם, דבנמכר לעכו"ם יש זכות לקרובים לגואלו בע"כ דאדון, ובנמכר לישראל אין להם זכות זו, אבל מדעתו דאדון יוצא מדין קנין כסף, דלא גרע מעבד כנעני דקונה את עצמו בכסף, וא"כ יכולים גם הקרובים לתת הכסף עבורו מדין עבד כנעני.

ובחזו"א סי' קמ"ח הקשה אמאי לא נימא דאפ"ל בעל כרחו דאדון יוכלו הקרובים ליתן בעד העבד מדין עבד כנעני, וכי היכא שהעבד עצמו יוצא בגרעון כסף בעל כרחו דאדון ה"נ כשיתנו הקרובים עבורו, ותירץ דהא בדין גר"כ שיוצא בע"כ דאדון בעינן "והשיגה ידו" דאינו לווה וגואל, וממילא אם לקרובים אין זכות לגואלו אלא שהם נותנים עבורו לא חשיב והשיגה ידו.

ועוד דדין עבד כנעני מהני רק מדעת האדון, דהא אמרינן לקמן כ"ג ע"א דהא דמהני כסף ע"י אחרים משום דקבלת רבו גרמה לו, והבאור בזה, דדין עבד כנעני מהני רק ע"י מה שהאדון מקבל המעות לשחרור, דהיינו שהשחרור יהיה התמורה של המעות, ומשו"ה מהני ע"י אחר, אבל בע"כ דאדון לא מהני מה שאחר נותן לשחרור, ורק מדינא דגאולת קרובים מהני גם בע"כ דאדון.

הריטב"א לקמן (יח, א) על הא דפריך הגמ' דעבד עברי נמי נכפינהו לבני משפחה משום פגם משפחה, הק' הא קי"ל דנמכר לישראל אינו נגאל ע"י קרובים, ות"ל דכייפינן להו למיתן ליה כספא במתנה דאזיל הוא ופריק נפשיה, והרי אם נותנים לעבד מתנה ודאי דהוי מדעתו דעבד, וא"כ להמקנה דהיכא דהוי מדעתו דעבד, נפדה ע"י אחרים מדין זכיה, אמאי בעינן שיתנו לו המעות במתנה, והא יכולים לפדותו מדין זכיה בכסף דידהו, ומבואר דהריטב"א ס"ל דגם היכא דהוי מדעתו דעבד, בעינן לחידוש דין דגאולת קרובים, ובנמכר לישראל דאינו נגאל בקרובים צריך שיתנו לו המעות במתנה והוא יגאל עצמו. מבואר בדבריו דלא כספר המקנה שכתב שמדעת העבד לכו"ע אפשר לפדות ע"י אחרים.

גאולת קרובים לשחרור

ר"ע אומר באלה לשעבוד בשאר כל אדם לשחרור.

יש להסתפק אליבא דר"ע דבאלה לשעבוד, אם הכוונה שדוקא לשעבוד, או דהכונה דאפילו לשעבוד, אבל לשחרור ודאי דיכולים לגואלו, דשאר כל אדם אין להם הזכות לגואלו לשעבוד אלא לשחרור, אבל קרוב יכול גם לשעבוד, אבל אם יפרש שגואל לשחרור ג"כ יועיל.

ומדברי התורני"ד (יח, א) מדייק הגרש"ר שס"ל דלר"ע דאמר באלה לשעבוד ג"כ הוי דוקא לשעבוד, דהקשה אהא דפריך התם הגמ', עבד עברי נכפינהו לבני משפחה משום פגם משפחה, אליבא דמאן אי אליבא דרבי הא אמר אינו נגאל בקרובים, ואי אליבא דר"ע דס"ל דנגאל בקרובים הא אמר גאולת קרובים היא לשעבוד, (ואמאי יכפו לזה כיון שישאר משועבד) ואי נימא דאליבא דר"ע יכולים לגואלו גם לשחרור א"כ התם דהכפיה אינה משום המצוה אלא משום פגם משפחה אמאי לא יכפום לפדותו לשחרור, ומוכח דס"ל להתורני"ד דלר"ע דאמר באלה לשעבוד היינו דוקא לשעבוד דהתורה חידשה דין גאולה לשעבוד בקרובים, ואין לנו לחדש דין גאולה לשחרור.

דף טז, א

וקונה את עצמו בשנים דכתיב שש שנים יעבד ובשביעית.

יציאה ביובל

הא דאין העבד יוצא בשמיטה, כתב הרמב"ם בפירוש המשנה דנלמד מדכתיב "שש שנים יעבד ובשביעית" פעמים שהוא עובד בשביעית. אבל הכסף משנה (עבדים ב, ב) מביא המכילתא ד"שביעית" למכירה, או אינו אלא לשנים ת"ל שש שנים יעבוד, הוי שביעית למכירה ולא שביעית לשנים.

אלא האי שטר ה"ד אילימא דכתב ליה שטרא אדמיה היינו כסף.

שטר על הדמים

והק' הרשב"א מאי קאמר היינו כסף, דא"כ המקדש בכסף וכתב לה שטר עליו תהא מקודשת, ות' דהשתא הוא דקאמרינן הכי משום דאכתי לא ידעינן דגופו קנוי, ואינו אלא כחוב, אבל למסקנא דאמר רבא ע"ע גופו קנוי, אי כתב ליה שטרא אדמיה לא נפיק דכסף אין כאן שטר אין כאן.

שטר למה לי לימא ליה באפי תרי זיל, אמר רבא זאת אומרת עבד עברי גופו קנוי והרב שמחל על גרעונו אין גרעונו מחול.

עבד עברי גופו קנוי

והק' בתוס' אמאי לא פריך ויפקירנו, שהרי אפילו עבד כנעני שגופו קנוי יצא בהפקר לשמואל דאמר המפקיר עבדו יצא לחירות וא"צ גט שחרור (גיטין לט, א), ואפילו למ"ד דהמפקיר עבדו יוצא לחירות וצריך גט שחרור היינו משום הפקעת איסור כדי להתירו בבת ישראל, וא"כ בע"ע למה לי שטרא דבלאו הכי מותר.

מבואר בדברי התוס' שליכא "קנין איסור" בעבד עברי, דאם איתא לא היה קשה לו שיפקיר העבד, הרי צריך גט שחרור בשביל קנין האיסור, כמ"ש שאר הראשונים כדלקמן. והא דמותר בשפחה כנענית אין זה אלא כמ"ש ביבמות (ע, ב) דהוא מטעם "משנת שכר שכיר", שזה חלק מעבודתו.

ולדבריו כל הענין של "גופו קנוי" אינו אלא לאפוקי לומר שאין כאן אלא שיעבוד בעלמא, ויכול

למחול על השיעבוד, אלא שיש כאן קנין ואינו יכול למחול. וזה ביאור המשך הגמ' שהרב שמחל על גרעונו אין גרעונו מחול.

אבל הרמב"ן מביא יש מפרשים דגופו קנוי לגבי הרב שמחל על גרעונו שאינו מחול, אבל לא שיהא גופו קנוי למילי אחרוני, שהרי אין ידו כיד רבו במציאה ובעירוב ובפדיון מעשר כדאיתא במציעא (יב, א), ותמא עליהם דהיכן מצינו קנין מעשה ידיו שאינו יוצא במחילה בלא שטר, שאפילו כנעני צריך טבילה ואם קדם וטבל לשם בן חורין קנה עצמו בן חורין.

ולכן מפרש דשני קנינין הן בעבדות, אחד קנין ממון והוא קנין דמעשה ידיו, ואחד קנין איסור שהוא אוסרו בבת ישראל ופוטרו ממקצת מצוות, וקנין הגוף הזה הוא המצריכו גט חירות ואינו נפקע בדיבור, דומה לקנין אישות שהוא צריך גט להתירו, וממנו הוא למד, לפיכך אמרו שאף עבד עברי יש לרבו בו קנין איסור, שהרי מתירו בשפחה כנענית, ואין קנין איסור נפקע בלא גט, בין באישות בין בעבדות, הילכך הרב שמחל על גרעונו אין גרעונו מחול אלא הוה ליה כמפקיר עבדו שצריך גט שחרור. ולדבריו מועיל מחילה לענין השיעבוד, והא דאינו מועיל לומר ליה באפי תרי זיל, היינו לענין "קנין האיסור".

והשיג עליו הרשב"א דלדבריו מוכר עצמו שאין רבו מוסר לו שפחה כנענית א"צ שטר שחרור אלא במחילת גרעונו סגי ליה, וצריך תלמוד דהא סתמא תניא.

מחילה באמה העבריה

הריטב"א לקמן (יט, א) כתב דאע"ג דעבד עברי לא סגי ליה במחילה, אמה העבריה במחילה סגי לה דהא לית בה קנין איסור. ואי משום דיש כאן משכון, ומחילה במלוה שיש עליה משכון לא מהניא בלא חזרת משכון, הכא שהמשכון בידה מכיון שמוחל לה שעבודו חזרת משכון איכא. אבל תוס' כתבו שם שגם אמה עבריה גופה קנויה, והולך לשיטתו.

דף טז, ב

דתניא והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם אותם לבניכם ולא בנותיכם לבניכם מכאן שאין אדם מוריש זכות בתו לבנו.

הכ"מ (פ"ב הי"ג) מביא בשם הרלב"ג שכמו שאין האדון מוריש עבד עברי לבניו כך א"י למכור. ותמה עליו הכס"מ הרי האב אין מוריש זכות בתו לבנו, ומ"מ גזה"כ דיכול למכרה, א"כ אפשר האדון ג"כ. אבל מסברא הוא צודק דודאי ירושה קיל, דהוה ממילא ואם אין מוריש מכ"ש דא"י למכור ולא ליתן.

אבל לפי דבריו מיישב הכס"מ קושיית התוס' ד"ה והתנחלתם אותם – עי"ש שהק' הר"ר יהודה מקורבי"ל למה לי והתנחלתם שאין מוריש זכות בתו לבנו, פשיטא דמהיכא נפקא לן (כתובות מו, ב) דמעשה הבת לאב מלאמה ואמה גופה אינו יכול להוריש לבנו, דאמה אינה עובדת לא את הבן ולא את הבת, וכתב הכס"מ שלסברת רלב"ג ניחא, דבאמת באמה דא"י להוריש א"י למכור ג"כ, וכאן דיש לו רשות למכור בתו ה"א דמכ"ש יכול להוריש, ע"כ אצטריך קרא "והתנחלתם" דאין האב מוריש אעפ"י דיכול למכור.

ואלו מעניקים להם היוצא בשנים וביובל ובמיתת האדון.

כפייה על הענקה

הקצוה"ח (סי' ל"ט סק"א) הקשה למ"ד שעבודא לאו דאוריתא איך גובים הענקה מהיורשים ביוצא במיתת האדון, הא לדידיה מלוה ע"פ אין גובין מן היורשים. וכתב לחדש דחיוב היורשים בהענקה ביוצא במיתת האדון אינו חוב אביהם אלא חוב עצמם, דחשיב כאילו היציאה מהיורשים, והם חייבים להעניק לו מנכסיהם.

וכתב הגרש"ר דמלשון התוס' רי"ד היה משמע כהקצוה"ח, שכתב לבאר הא דבמסקנה אמרינן דר"ש לא מני מיתת האדון, דהיינו משום דפליג את"ק וס"ל דהיוצא במיתת האדון אין מעניקין לו, ובהא פליגי, דת"ק סבר דהיוצאין במיתת האדון **היורש חייב להעניק להם**, ור"ש סבר דדוקא אלו ארבעה שהן יוצאין בחיי האדון אבל היוצא במיתת האדון אין היורש מעניק להם **דלא הזהירה תורה אלא לו ולא ליורש**. משמע מלשונו דלת"ק הוי החיוב על היורשין, ואהא פליג ר"ש דלא הזהירה תורה אלא לו ולא ליורש.

יכול שאני מרבה בורח ויוצא בגרעון כסף ת"ל וכי תשלחנו חפשי מעמך מי ששילוחו מעמך יצא בורח ויוצא בגרעון כסף שאין שילוחו מעמך.

הענקה ליוצא בשטר אן גרו"כ

פרש"י שאין שילוחו מעמך מדעתך אלא מאליהם. ויש לדון ביוצא בשטר או ביוצא בכסף מדעת האדון אם מעניקין לו, ובמנ"ח מצוה תפ"ב כתב דביוצא בשטר מעניקין לו, כיון שהוא מדעת האדון, אולם מסתימת לשון הרמב"ם (פ"ג הי"ד) שלא הזכיר הענקה ביוצא בשטר, משמע דס"ל דהיוצא בשטר אין מעניקין לו.

והנה הרמב"ם כתב (פ"ג הי"ד) בהא דהיוצא בגרעון כסף אין מעניקין לו משום שנאמר וכי תשלחנו חפשי מעמך וזה לא שלחו חפשי אלא העבד נתן שאר הדמים שנשאר לו לעבוד בהן ואח"כ יצא, ולפי"ז ה"ה אם יוצא בשטר אלא שמשלם מה שנשאר. אבל לרש"י הוי מדעתו.

דף יז, א

בורח השלמה בעי.

האם הבורח שפגע בו יובל חייב להשלים

פ"א הריטב"א דקא סלקא דעתיה כשברח תוך שש שכן סתם הבורחים, ולהכי פריך למה לי קרא דלא נעניק ליה דהא פשיטא דאי תוך זמן זה שברח היכי מעניקין ליה שהרי לא יצא לחירות, ואילו איתיה כייפינן ליה להשלים והיכן מצינו הענקה תוך זמנו, ואם בא והשלים ויצא הא ודאי הענקה יש לו כשאר עבד היוצא בשש. ואוקימנא כגון שברח ופגע בו יובל, פירוש דודאי יובל מפיק ליה שאין לך עבד שלא יצא ביובל, מהו דתימא הואיל ואפיק ליה יובל תשלחנו והענקה קרינא ביה ונעניק ליה קמ"ל, דכיון שברח קודם זמנו ולא עבד כראוי אף על פי שיוצא ביובל קנסינן ליה ולית ליה הענקה שאין שלוחו מעמך והתורה קנסתו.

ואפילו אם תמצא לומר דבתר יובל כייפינן ליה להשלים מה שברח, ההיא לאו בתורת עבדות הוא אלא מדין תשלומין כפורע חובו, וכי משלים ליכא שלוח עבד דנעניק ליה דבן חורין גמור

הוא מקודם לכן. מכל מקום נראין הדברים דכיון שפגע בו יובל ויצא לחירות שוב אינו משלים ואפילו מדין פרעון חוב ותשלומין, דמאי דברח ונתבטל אינו אלא גרמא בעלמא כמבטל כיסו ושדהו של חבירו שהוא פטור.

היתר שפחה בזמן שבורח

כתב הסמ"ג (עשין סימן פג) שמי שמכרוהו בית דין יש לו לרבו ליתן לו שפחה כנענית וכופהו על זה כדי שיוליד לו ממנה עבדים והרי היא מותרת לו, ואפילו היה כהן מותרת לו כל ימי **עבודתו**, אבל רמב"ם (עבדים ג) כתב וז"ל מי שמכרוהו בית דין יש לרבו ליתן לו שפחה כנענית, בין האדון בין בנו של אדון אם מת אביו הרי זה נותן לו שפחה, וכופהו על זה כדי שיוליד ממנה עבדים והרי היא מותרת לו כל ימי **עבודתו** שנאמר אם אדוניו יתן לו אשה וגו', והמוכר עצמו אסור בשפחה כנענית כשאר כל ישראל. משמע שנחלקו הרמב"ם והסמ"ג האם מותר בשפחה בזמן שברח.

ונראה שתלוי בגדר היתר שפחה כנענית, שכבר הבאנו שנחלקו הרמב"ם ותוס' האם זה מטעם קנין איסור או משנת שכר שכיר.

כפייה על הענקה

המשנ"ל (עבדים פרק ג) דן אם לא רצה להעניק האם כייפינן ליה כשאר מ"ע דמכין אותו עד שתצא נפשו, או דילמא דשאני הענקה שהיא מ"ע שמתן שכרה בצדה, כדכתיב לא יקשה בעיניך וגו' וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה, ואמרינן בפ"ק דקידושין שכתוב זה הוא להרצות על הענקתו שלא יקשה בעיניו, ואמרינן בחולין כל מ"ע שמתן שכרה בצדה אין ב"ד של מטה מזהרין עליה.

ועי"ש שדן בדברי התוס' (ב"ב ח, ב) לענין כפייה במצות צדקה, שלפי ר"ת א"א לכפות משום דהוי מתן שכרה בצדה, והר"י תי' דבצדקה כופין משום דאית ביה לאו. אבל העירו לי שדבריו מרפסין אגרא שהרי אין כאן הבטחה על העתיד, אלא שהתורה אומרת משום שכבר בירכו השם, עליו להעניק העבד, והרי שיטת ר"א שאם לא היה ברכה בשביל בעבד אין חיוב הענקה.

גדר עובד את הבן

כתב המנחת חינוך (מצוה מב) שאם הניח הרב בנים כולם יורשים ועובד להם בשותפות, דלכולם יש חלק בו, אבל רצה לחדש שאין בכור נוטל פי שנים. דבכור שנוטל פ"ש הוא מדין נחלות, א"כ התורה שציותה דיני ירושה לבן או לבת או לשאר יורשים ג"כ גזה"כ דבכור יורש פי שנים, אבל בעבד דחזינן דאינו בתורת ירושה כלל, דאינו עובד שום יורש, ובגר צדק אף הבן אינו עובד, א"כ זה אינו בתורת נחלה כלל, א"כ דין בכור דהוא דין מדיני נחלות אינו נוהג.

ולפ"ז י"ל לפי מה דפסקינן בב"ב כריב"ב דאם אמר על בן בין הבנים שיירש הכל, או ריבה לאחד, דבריו קיימין, וילפינן לה מדכתיב והיה ביום הנחילו את בניו כו' התורה נתנה רשות להנחיל למי שירצה, זה דוקא בזכרים שלו שהם בני נחלה כי זה ג"כ דין מדיני נחלה אבל בעבד עברי דאין דין נחלות כלל אם אמר פלוני בין הבנים ינחול את העבד אין בדבריו כלום.

גר יורש את אביו

כתב רש"י הא דגר יורש את אביו עובד כוכבים, לאו מדאורייתא הוא דאינו מתייחס אחר העובד כוכבים, וכקטן שנולד מאליו דמי אלא מדרבנן הוא. מבואר בדבריו דדווקא משום שהתגייר אין לו יחס, אבל בעודו גוי שפיר יש יחס. אבל הרמב"ן (יבמות צח, א) כתב שאין שאר לגוי כלל (לענין עריות), ולענין ירושה דאמרינן (קדושין יח, א) גוי יורש את אביו דבר תורה, התם שאני דגלי ביה רחמנא, אבל לענין עריות לית ליה דרחמנא אפקריה לזרעיה בין בגיות בין בגירות, והיינו נמי דאיצטריך לרבויה בירושה. ולפי"ז בגר לא צריך להגיע מטעם "כקטן שנולד".

דף יח, א

ודלמא ישראל מומר שאני

בנ"י לפני מתן תורה

הרמב"ן (סוף פרשת אמור) מביא בשם הצרפתים שהמגדף "יצא" כדי להתגייר מפני שהיה קודם מתן תורה, והיה משפטו לילך אחר הזכר ממה שאמרו (יבמות עח ב) באומות הלך אחר הזכר, וכאשר נולד זה לא מלו אותו כי מצרי היה בדינו, אבל כשגדל נתגייר לדעתו ונמול. ואין דעתי כך, כי מעת שבא אברהם בברית היו ישראל ובגויים לא יתחשבו, וכמו שאמר בעשו (קידושין יח א) ודילמא ישראל מומר שאני.

כתב הרא"ש (סימן כב) אף על גב דעשו לא ירש מאביו אלא לבניו הוריש הארץ שנתנו לו מ"מ כיון דיש לו דין ישראל להוריש לבניו אף על פי שאין עובד כוכבים מוריש לבניו לפי מאי דדחי ודילמא ישראל מומר שאני ה"ה נמי דיוורש את אביו. וכן מסתבר דאע"ג שחטא ישראל הוא לקדש האשה ולגרש. מ"מ אם אפשר טוב לתתו ביד ב"ד דלא יהבינן ליה דאזיל ואכיל בעמיה כדאמרינן גבי קנס בכתובות (יא, א) ואם ישוב יתנו לו ירושתו.

בגניבתו ולא בכפילו

גדר חיוב כפל

פרש"י אם יש לו לשלם את הקרן ואין לו ממה לשלם הכפל אינו נמכר. וצ"ע אמאי הוצרך רש"י לפרש שהיה לו לשלם את הקרן, דאפילו נימא שאין לו לשלם גם את הקרן, וצריך לימכר בשביל הקרן, איכא נ"מ במה שאינו נמכר עבור כפילו, דאמרינן לקמן שאם הגניבה חמש מאות והוא שוה ארץ אינו נמכר, אז אם הגניבה חמש מאות ועם הכפל שוה אלף, אם הדין שנמכר בשביל הכפל היה נמכר.

והקשה המנ"ח (מצוה מ"ב), דכשמשלם את הקרן אמאי לא יוכל הנגנב לומר שהוא תופס את המעות בעד הכפל, כמו מי שחייב ב' חובות אחד בע"פ ואחד בשטר, כשפורע לחבירו חוב אחד אפילו אם אומר לו מפורש שפורע את החוב שבשטר, יכול חבירו לתפוס המעות לפרעון החוב שבע"פ, וא"כ ה"נ נימא דאפילו אם משלם עבור הקרן יוכל הנגנב לתפוס המעות עבור הכפל, וממילא נשאר חייב את הקרן וימכר ע"ז, אלא דפרעון ראשון הוי קרן ולא מיקרי כפל קודם הקרן.

דף יח, ב

ת"ש אין מוכרה לקרובים, משום רבי אליעזר אמרו מוכרה לקרובים, ושויין שמוכרה אלמנה

לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט. האי אלמנה היכי דמי אילימא דקדיש נפשה אלמנה קרי לה ואלא דקדשה אביה מי מצי מזבין לה והא אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות ואמר רב עמרם א"ר יצחק הכא בקדושי יעוד ואליאבא דרבי יוסי ברבי יהודה דאמר מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו

והנה הרמב"ם (עבדים ד, יב) כתב וז"ל יש לאדם למכור בתו לפסולין כגון אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, שאע"פ שהן בלאו קידושין תופסין בהן. ובהל' יג כתב שהמקדש את בתו כשהיא קטנה ונתארמלה או נתגרשה אינו יכול למוכרה, שאין אדם יכול למכור את בתו לשפחות אחר אישות, אבל מוכרה לשפחה אחר שפחות, כיצד מכרה לשפחות תחלה ויעד אותה האדון ומת האדון או גרשה וחזרה לרשות האב כשהיא קטנה הרי האב מוכרה פעם שנייה אפילו לכהן וכו'. והק' הלח"מ איך כתב דמוכרה אחר יעוד, דבגמרא משמע דלא הוי אלא אליבא דר"י בר' יהודה דאמר מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, והוא פסק דלא כר"י, וז"ל כיצד מצות יעוד אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאשה, אפילו בסוף שש סמוך לשקיעת החמה, ואינו צריך ליתן לה כלום שמעות הראשונות לקידושין ניתנו.

ותי' המרכבת המשנה דהך סוגיא דידן אזדא אליבא דאביי בריה דר' אבהו דאית ליה לקמן דאליבא דרבנן דס"ל מעות הראשונות לקידושין ניתנו לא בעינן דעתה, דכיון דלקידושין ניתנו הוה לה הך מכירה לשפחות ולאישות בעל כרחיה דידה, וא"כ שפיר הו"ל אליבא דרבנן שפחות בתר אישות, אבל לר' יוסי ב"ר יהודה דלאו לקידושין ניתנו להכי בעי דעתה וא"כ אביה לא מכרה כלל לאישות בעל כרחיה ולא מקרי שפחות בתר אישות. אבל לפי מה דמסיק ר"נ בר יצחק דאע"ג דמעות הראשונות לקידושין ניתנו בעינן דעתה, א"כ לא מכרה אביה לאישות דיעוד בעל כרחיה, אלא דמהני מעות הראשונות לענין בין השמשות דאין צריך ליתן כסף קידושין, ודאי שפיר מקרי קדושי דידה, ואתיא אפי' אליבא דרבנן, וכיון דפסק רבנו לעיל ה"ח דבעינן דעתה כיון שבמכירה זו לא מכרה בעל כרחיה לאישות, לא מקרי מכירה זו אלא שפחות גרידא והו"ל שפחות בתר שפחות.

דף יט, א

איבעיא להו מהו שיעד אדם לבנו קטן וכו'.

מי אומר הרי את וכו'

כתב הרמב"ם (עבדים ד, ז) וכיצד מיעדה לבנו אם היה בנו גדול ונתן רשות לאביו ליעדה לו הרי האב אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לבני.

וכתב הלח"מ משנה שרש"י בפירושו עה"ת פ"א שאומר לה הרי את מיועדת לי בכסף שקיבל אביך בדמך. אבל כתב דאע"ג דלכאורה חולק רש"י על הרמב"ם, י"ל שלא פליגי אלא הרמב"ם מיירי היכא שנתן רשות לאביו ליעדה והרי עשה הבן שליח לאב לקדשה לו, ורש"י ז"ל בפירוש החומש איירי שלא עשה הבן שליח לאב אלא הבן בא הוא בעצמו לקדשה ברשות אביה. אבל א"כ צ"ע למה נקט הרמב"ם ציור כזה, ולא הציור הפשוט שלא עשאו שליח.

פרט לקטן אשר ינאף את אשת איש פרט לקטן.

ביאת קטן

ע"י בריטב"א שהא דקתני רישא איש פרט לקטן פירש הראב"ד ז"ל דהיינו קטן ממש פחות מבן י"ג שנה ויום אחד דומיא דקטן דסיפא, ולמיפטר קטן הוועל איצטריך סלקא דעתך אמינא בעריות לחייב שהרי ביאתו ביאה ודומיא דמתעסק בעריות שהוא חייב מפני שנהנה, קמ"ל דכיון דקטן הוא אינו בר עונשין ואפילו בזו. מכאן יש להוכיח דלא כמ"ש הרבה אחרונים שגדר "שכן נהנה" הוא שהפטור "מתעסק" הוא ב"מעשה" ואיסור עריות ומאכלות אסורות אין האיסור אלא ההנאה, ולכן אין פטור. ולדבריהם אין ה"א לחייב קטן, אלא ע"כ ש"כן נהנה" הוא סברא בדעת, ולכן ה"א שאע"פ שאין לקטן דעת כאן חייב. קמ"ל שקטן אינו בר עונשין, ודו"ק.

אבל מביא שהרב אברהם אב ב"ד ז"ל פירש דלמפטר קטן לא איצטריך, דהא פשיטא דלא חייבה תורה לשום קטן בשום עונש, אלא הכא למפטר את הנבעלת איצטריך אע"פ שהיא גדולה, ומיירי בקטן פחות מבן תשע שנים ויום אחד שאין ביאתו ביאה.

א"כ מצינו אישות לקטן.

אישות לקטן

בקו"ש מביא שמקשין מכאן להסוברין דאפשר לקדש לבנו קטן מטעם זכות, (אבנ"מ סי' א בשם הר"י ברצלוני). ות"י הגרא"ו דלשיטת תוס' איירי ביבם קטן, וילפינן מהכא דקטן אינו קונה כלל ביבמתו, וקשה מנ"ל למילף הכי, דילמא קונה ומ"מ נתמעט ממיתה, כמו דבעי למימר גבי יעוד, ותריך בתוס' הרא"ש דאין סברא לומר כן, כיון דביאתו ביאה למה לא יהא חיוב מיתה, והיינו דדוקא גבי יעוד דחידוש הוא שיכול לייעד לבנו קטן, ואינו מטעם זכין לו שלא בפניו, ונ"מ שאם הגדיל אינו יכול למחות, בזה אפשר דמיעטיה קרא ממיתה, אבל לענין יבום אין סברא לומר שנתמעט ממיתה, וא"כ כ"ש קידושין שע"י האב הן מטעם זכין לו שלא בפניו דהן קידושין גמורין, אין סברא כלל למעט ממיתה.

קטן בשעת המכירה

המנ"ח (מצוה מג) חידש דלמ"ד מעות הראשונים לקדושין ניתנו הקדושין מתחילין תיכף, דהוי כמו מעכשיו ולאחר ל' יום, ואם בא אחר וקדשה תוך הזמן אינה מקודשת אם מייעדה לבסוף. אם כן חש"ו דא"י לקדש אשה, לא משכחת דין יעוד כלל, ואפילו הגדיל לפני היעוד לא מועיל.

אבל הגרע"א (גליון הרמב"ם ד, יא) כתב שאע"פ שאין מכירת אמה עבריה היכא שלא שייך יעוד, אבל מותר למכור לאביו אם יש לו בן אע"ג דבשעת מכירה היה קטן, אם עכ"פ בשעת יעוד יהיה גדול. וצ"ל שס"ל שגדר יעוד הוא כמו שמקדשה לאחר ל', ושפיר שייך בבנו קטן.

צאי וקבלי קדושין

אמר רבא אמר רב נחמן אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קדושין מדרבי יוסי ברבי יהודה, לאו אמר רבי יוסי ברבי יהודה מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, וכי משייר בה שוה פרוטה הוו קידושי, הכא נמי ל"ש.

ודנו הראשונים בתרתי איך היא יכולה לקבל קידושין, ועוד איך היא יכולה לזכות בקידושין, וכתבו בתוס' שמוכיח שקטנה יש לה יד לקבל קידושין, מדאשכחן גבי יעוד דאמר רחמנא שתייעד

על ידי עצמה, שאם לא היה מועיל בעלמא כשנותן לה רשות להתקדש מדעת ע"י עצמה לא היה אומר הכתוב שיהיה מועיל לענין יעוד. אלא דחזר והק' היאך היא מתקדשת באומר לה צאי וקבלי קידושין והלא קטן לית ליה זכייה מן התורה, דבשלמא גבי יעוד דין הוא שתזכה בשאר, שאינו אלא מחילת שיעבוד בעלמא, ותי' דבדעת אחרת מקנה לה יש לה זכייה מדאורייתא.

ועי' בריטב"א שהק' היכי דמי אי דמקבלה להו לאביה בשליחותה, קטן וקטנה לאו בני שליחות נינהו, ואי משום יד הא אין יד לקטנה כלל לקבל קידושיה, ואי מטעמא דהוה ליה כמאן דאמר זרוק מנה לים ותתקדש לך בתי אם כן למקדש אותה היה צריך לומר כן. ומביא שיש מפרשים דאע"ג דקטנה אין לה יד היינו מדין עצמה, מכל מקום כיון שיש לאב יד עליה לקבל קידושיה והוא מרשה אותה ומרקן רשותו אצלה, הרי ידה כידו דומה קצת להרשאה דעלמא. וכעין זה כתב הרשב"א וז"ל אלא כשאומר לה צאי וקבלי קדושין ה"ל כאלו נותן לה זכותו שנתן וזכה לו התורה עליה שיקבל בה קדושין, והיא תתקדש לדעתה לכל מי שתרצה היא, וזה דומה לדר"י בר"י שהמכירה אנו חושבין כאלו אמר לה זכותי שיש לי בכך אני נותן לך שתתקדש עצמך לאדון זה, ואף על פי שאינו דומה לגמרי, דבהא דר"י בר"י אלו רצה האב לחזור בו אינו יכול אא"כ קדשה ממש לאחר, ובאומר לבתו צאי וקבלי קדושין אם רצה האב לחזור בו הדעת נותנת שחזור.

שוב הק' אפילו אית לה יד היאך יש לה זכיה בממון, דהתם בדרכי יוסי ברבי יהודה אין שם זכיית ממון אלא מחילה שמוחל לה שעבוד שעליה, ותי' דהכא כשאין כאן זכיית ממון, כגון שמקדשה בשטר שאינו ממון, דליבעי יד לזכות, וביד בעלמא דאית לה לקבל קידושיה סגי לה. אי נמי במקדשה בביאה או במאכילה או משקה אותה שוה פרוטה, ומקדשה באותה הנאה. והשתא היינו דאיצטרכינן למילף מדרכי יוסי ברבי יהודה דאילו מדרבנן לא הוה שמעינן דלהוי יד לקטנה כלל אף על פי שהאב מרקן רשותו אצלה.

קנין בשטר קידושין

דרך אגב רואים מהריטב"א של"צ לקנות שטר קידושין, ודלא כדברי האבמ"ל שמחלק בין גט שאינו אלא "נתינה" בעלמא, ושאר שטרות שצריך לקנות השטר. וה"ט משום שיכול לגרש את אשתו בע"כ, א"כ ע"כ שאינו צריך אלא נתינה בעלמא, משא"כ שאר שטרות. ושיטת הגרנ"ט שגם כסף קידושין אינו אלא נתינה בעלמא, ואכמ"ל.

מחילה לקטן ולעבד

בספר מחנה אפרים (הלכות זכיה מהפקר סימן יא) מסופק במי שמוחל לחבירו והלוה לא רצה במחילתו מהו דינו, ורוצה לתלות במחלוקת תוס' בסוגיין והריטב"א לעיל (טז, א), שלפי תוס'

דאפילו אי לית ליה זכיה לקטן גבי ייעוד דין הוא שתזכה בשאר שאינה אלא מחילת שעבוד בעלמא, משמע דס"ל דמחילה לא הוי הקנאה אלא סילוק בעלמא, ולפ"ז זה שמחל לחברו מה שחייב לו, מעת שיצא מחילתו מפיו נסתלק שיעבודו ואפילו שלא נתרצה הלוה, אבל לפי מ"ש הריטב"א בשם רבו דמחילה לא מהניא לעבד כנעני להוציאו לחירות דמחילה כמתנה הוא, וכשם שאין לו יד לזכות במתנה מיד רבו כך אין לו יד לזכות במחילה זו במעשה ידיו, א"כ כל שלא רצה הלוה במחילתו לא זכה כיון שלא רצה לזכות. ומיהו עדיין איכא למימר דכל כה"ג דהוייא הקנאה דממילא אפילו בע"כ של לוח מהני, והוי כאותה שאמרו גבי עבד כסף קבלת רבו גרמא לו. אמנם יש להעיר על דבריו שהריטב"א עצמו כאן כתב כדברי התס' וז"ל התם בדרכי יוסי

ברבי יהודה אין שם זכיית ממון אלא מחילה שמוחל לה שעבוד שעליה. וצריך לחלק בין מחילה של עבד כנעני למחילה של אמה עבריה, וצ"ע.

המקדש במלוה שיש עליה משכון מקודשת מדר' יוסי בר' יהודה.

בע"ח קונה משכון

הק' הרמב"ן דמדרכי יצחק (שבע"ח קונה משכון) נמי מקודשת, ות' דסד"א במשכון דאחרים מקודשת מדר' יצחק, אבל במשכון דידה אף על פי שהוא קונה משכון, אימא דעתה אמלוה שהוא מוחל לה, ולא אגוף משכון לפי שאף היא יש לה בו קנין הגוף קמ"ל. והאי נמי משכון דידה הוא שהרי האב הוא שמקדשה, ומשכון של גופה שלו הוא, ועכשיו כשמקדשה ויצאה משפחות הרי האב זוכה בה למציאתה ולמעשה ידיה, נמצא שזה מקדשה ממנו בחזרת המשכון שלו. אלא שהעיר דאת"ל יעוד נישואין עושה אין האב זוכה בה לעולם, מ"מ היא זוכה במשכון עצמה מחמת האב והו"ל כאשה שאמרה תן זכות שיש לך במשכוני לפלוני ואתקדש אני לך, דמעשה ידיה לבעל דרבנן הוא, ומיהו הא איפשיט אירוסין עושה.

דף יט, ב

משל לאומר לאשה התקדשי לי מעכשיו לאחר שלשים יום ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום שמקודשת לראשון

האם חל היעוד למפרע

משמע בפשטות שהקידושין חלין למפרע, וכן מבואר בתוס' הרא"ש שכתב דלרבנן דהוי כאומר מעכשיו, יש בה נמי איסור אשת איש למפרע וז"ל, והבא עליה משעת מכירה עד שעת ייעוד, יש בו איסור אשת איש, דחל היעוד למפרע משעת מכירה.

אכן בחי' ר"ח הלוי (הל' יבום וחליצה פ"ד הט"ז מובא להלן) כתב בפשיטות דאיסור אשת איש אין בה, וכל מה דהוי קידושין למפרע לרבנן היינו רק לענין דלא תפסי בה קידושי שני.

כיצד מצות יעוד אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת וכו'.

עדים בקידושי יעוד

עי' גר"ח (הנ"ל) דהיינו משום דבלא עדים לא הוי קידושין כלל, וככל קידושין דעלמא, והקשה לפי דברי הרמב"ם דאין מעידין על הקטן לקיומי מילתא, איך מהנו הכא העדים כיון דהיא קטנה. ות' דביעוד עצם הקידושין נעשה ע"י האב, ואף על גב דדרשינן מאשר לו יעדה דבעינן דוקא מדעתה, הוא דהוי גזירת הכתוב דבלא דעתה לא הוי יעוד ומעשה הקידושין כלל, ולא כמו בשארי קידושין דעיקר הקידושין תלוי בדעתה, ובדעתה הוא דנעשו הקידושין.

רבי יהודה אומר בדבר של ממון תנאו קיים.

תנאי בדבר שבממון

פרש"י ז"ל דבר של ממון כגון שארה כסותה, אבל עונה אינו דבר של ממון ותנאו בטל. וכתב הריטב"א אבל

בירושלמי (ב"מ פ"ז ה"ז) אמרו דעונה נמי דבר של ממון הוא, שהנאתה היא ויכולה למוחלו, ואי זהו דבר שאינו של ממון, כגון האומר על מנת שלא תצטרכי לגט ושלא תהיי זקוקה ליבם.

עוד כתב הריטב"א דאפילו לרבי יהודה לא אמר אלא באומר אין לך עלי, שכיון שהוא דבר של ממון שניתן למחילה אינו חשיב מתנה על מה שכתוב בתורה, אלא עם חבירו הוא שמתנה שימחול לו, אבל באומר על מנת שאין לך שאר כסות ועונה, ודאי מתנה על מה שכתוב בתורה הוא ותנאו בטל, והוה ליה כההיא דאמרינן (מכות ג, ב) על מנת שלא תשמיטנו שביעית שביעית משמטת שלא תשמיטנו בשביעית אין שביעית משמטת, וכדאמרינן על מנת שאין בו אונאה יש בו אונאה שאין לך עלי אונאה אין לו עליו אונאה, והיינו דקתני הכא על מנת שאין לך עלי.

דף כ, א

לעולם כרבנן מודו רבנן היכא דאיכא צד יעוד.

המשנ"ל (עבדים ד, יא) מביא ירושלמי שאינו יכול למוכרה למי שהיה נשוי עם אחותה, אף על פי שאפשר שתמות ויכול ליעדה. והק' המנ"ח (מצוה מג) אף שתמות מ"מ אין דין יעוד לפי מה דקיי"ל מעות ראשונים לקדושין ניתנו, כי עתה אינן חלין הקדושין כיון דנשוי אחותה, ות' ע"כ במקום דלא חלין למפרע מ"מ שייך יעוד אח"כ, כדברי ר"י בר"י, ע"כ נתן בירושלמי טעם שמא לא תמות קודם יציאתה ולא משכחת דין יעוד בשום צד.

תנו רבנן אם בגפו יבא בגפו יצא כו' רבי אליעזר אומר יחידי נכנס יחידי יוצא.

היתר שפחה כשאינו לו אשה ובנים

כתב הריטב"א שאם אין לו אשה ובנים אין רבו כופהו ליתן לו שפחה כנענית, אבל הוא מותר בה דומיא דמוכר עצמו. אבל ברמב"ם (עבדים ג, ד) לא משמע כן שכתב וז"ל אין עבד עברי מותר בשפחה כנענית עד שתהיה לו אשה ישראלית ובנים, אבל אם אין לו אשה ובנים אין רבו מוסר לו שפחה כנענית. ונראה שתלוי האם מותר מטעם קנין איסור או מטעם עבודה, שלתוס' אם אינו יכול לכופו אין כאן היתר.

כקונה אדון לעצמו.

למה הרמב"ם לא הביא הדין

כתבו בתוס' בשם הירושלמי דאם אין לו אלא כר אחת, אם שוכב עליו בעצמו, אינו מקיים כי טוב לו עמך, ואם אינו שוכב וגם אינו מוסרו לעבדו, זו מדת סדום, נמצא שעבד כנעני צריך למסור לעבדו, והיינו אדון לעצמו.

ובמנ"ח (מצוה מב) כתב דהרמב"ם לא הביא דין זה של הירושלמי, שחייב ליתן האדון את הכר לעבד. וביאר המנ"ח, דבאמת כבר הקשו על הירושלמי מהא דאיתא בב"מ (סב, א) גבי שנים שהיו מהלכין בדרך, ויש לאחד קיתון של מים, ואם ישתה האחד, הוא יחיה והשני ימות, חיינו קודמין, שנאמר וחי אחיך עמך, חייך קודמין. הרי חזינן דדרשינן מתיבת עמך דחייך קודמין, וה"נ נימא בקרא דכי טוב לו עמך דאתה קודם. ואפשר דלכן לא הביא הרמב"ם דברי הירושלמי דסובר דש"ס דילן פליג על הירושלמי.

אין נגאל לחצאין הנך מאה פקדון נינהו.

נגאל לחצאין מדעתו

הק' הרשב"א היכי הוּוּ פקדון והא איהו לפרעון קבלינהו, דאף כשת"ל דאינו נגאל לחצאין היינו שאינו יכול לכוף את האדון לקבל פדיונו לחצאין, אף על גב דבעלמא הוי פרעון, אבל אי ארצייה ואיתרצי וקביל לפרעון אמאי לא הוי פרעון, כיון דקבליה קבליה. ואף כשתמצי לומר שאסור לגאול לחצאין, כשם שאסור לגאול תוך שתי שנים, כדתנן בערכין פ' המוכר שדהו דתנן התם המוכר שדהו בשעה שהיובל נוהג אינו מותר לגאול פחות משתי שנים שנאמר במספר שני תבואות ימכור לך, ואמרינן עלה בגמרא אחד הלוקח ואחד המוכר קיימי עלה בעשה, אפ"ה אי עבר וקביל קביל ואיפריק לה. ועוד דבתוך שני שנים איכא עשה משום דכתיב במספר שני תבואות, ובעינן שנים תקנה וליכא, אבל בגאולת חצאין לא אשכחן, ואיכא למימר דהכא בדקביל סתם.

דף כא, א

כדאמר רב נחמן בר יצחק הקרוב קרוב קודם וכו'.

פירש"י דגבי שדה אחוזה כתיב ובא גואלו הקרוב אליו, ולא פי' הקרוב קרוב קודם, כי הכא, דדריש דודו ברישא, ואם אין לו דוד, בן דודו, ואם לא משאר בשרו, ולכן בעינן יגאלנו יגאלנו, לרבות כל הגאולות שיהיו כסדר הזה. והקשה הרשב"א דהא גבי פרשת נחלות נמי כתיב לשארו הקרוב אליו, ודרשינן הקרוב קרוב קודם, אף על גב דלא פריש דודו ואח"כ בן דודו. וכתב הרשב"א, דהריבוי דיגאלנו בא לומר דהסדר מעכב. דאי משום קרא דובא גואלו הקרוב אליו, הו"א הקרוב שיש בידו סיפק לגאול קודם, ואפי' היה בן דודו אמיד, ודודו אינו אמיד, בן דודו קודם, דהכי כתיב ובא גואלו הקרוב אליו וגאל, מי שיש בידו סיפק לגאול. אבל השתא דכתיב יגאלנו, ריבה כל הגאולות לעכב, שיהיו דוקא כסדר הזה, ואם בן דודו אמיד, ודודו אינו אמיד, אינו נגאל.

שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' עבדים ה"ז) הנמכר לעכו"ם אם לא השיגה ידו לגאול, קרוביו פודין אותו, וקרוב קרוב קודם שנאמר דודו או בן דודו יגאלנו, וב"ד כופין את קרוביו לפדותו כדי שלא יטמע בעכו"ם, וכו', ויש לו ללוות ולגאול את עצמו מן העכו"ם וגואל לחצאין, אבל הנמכר לישראל אין הקרובים פודין אותו ואין לזה וגואל, ואינו גואל לחצאין וכו'.

והקשה בכסף משנה, מה כתב הרמב"ם דבנמכר לעכו"ם יש לו ללוות ולגאול את עצמו, וגואל לחצאין, הרי בגמ' פשיט שאינו לזה וגואל ואין גואל לחצאין. ועוד תמה, דבנמכר לישראל כתב הרמב"ם דאינו לזה וגואל, ובנמכר לעכו"ם לזה וגואל, ומנ"ל חילוק זה, וביותר דהרי הקרא דוהשיגה ידו כתיב בנמכר לעכו"ם, ואיך מהפך ההלכה. ועי' באבן האזל מה שהביא בשם הגר"א קטלר.

דף כא, ב

מהו שימסור לו רבו שפחה כנענית חידוש הוא ל"ש כהנים ולא שנא ישראל או דילמא שאני כהנים הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתירות.

המשנ"ל (עבדים ג, ג) מביא שיטת מהרשד"ם דלפי הרמב"ם אין השפחה אסורה מדין תורה אלא מד"ס, ולדבריו מ"ש קרא אם אדוניו יתן לו אשה אינו לומר שהעבד מותר בשפחה, דהא פשיטא דאף אם לא היה עבד היה מותר, אלא ללמד שיכול האדון למסור לו שפחה בע"כ של עבד כדי שיוליד ממנה עבדים. ותמה עליו המשל"מ מסוגיין דאם איתא דשפחה אינה אסורה מדין תורה מאי חידושיה דעבד דקאמר חידוש הוא.

כהן מהו ביפת תואר חידוש הוא לא שנא כהן ולא שנא ישראל או דילמא שאני כהנים הואיל וריבה בהן מצות יתרות

איזה איסור יש ביפת תואר

הק' הראשונים מה החידוש ביפת תואר הרי אינו דרך אישות, ותל' הריטב"א דמדינא גויה כיוצא בזו שהוא במלחמה מקום פרהסיא אסורה לישראל מן התורה, וקנאין פוגעין בו בשעת מעשה, כמעשה שהיה (סנהדרין פב, ב), ומאי דאמרינן במסכת עבודה זרה (לו, ב) דבעילת גויה אסורה דרבנן משום נשג"ז היינו בצנעה, וכיון דחידוש הוא ושרייה רחמנא לא שנא כהנים ולא שנא ישראל, או דילמא שאני כהנים הואיל וריבה בהם הכתוב מצות יתירות.

ובתוספות הרא"ש תל' דמשום אשת איש איצטריך. עוד כתב דגם משום פנויה משום דבשעת השבייה מצויין רוב ישראל ואיכא פרהסיא, דעשרה שרואין שנכנס להתיחד עמה, ואי לאו דשרייה רחמנא היו קנאים פוגעים בו.

וכתב הרמב"ם (מלכים ח הלכה ג) אין אשת יפת תואר מותרת אלא בשעת השבייה, שנאמר וראית בשבייה, בין בתולה בין בעולה בין אשת איש שאין אישות לעכו"ם וכו', ומנין שלא ילחצנה במלחמה, שנאמר והבאתה אל תוך ביתך, יכניסה למקום ואח"כ יבעול.

וכתב הלח"מ שהקשה הרב מהר"ר אליה מזרחי ז"ל בפרשת תצא כיון שבביתו שהוא בצנעה בא עליה הביאה הראשונה למה לי קרא להתירה הא לא אסרה תורה אלא דרך חתנות וכו'. ותל' כהתוס' רא"ש דכיון דלוקחה לעיני הכל ואומר שהוא לוקחה לבועלה אף על פי שמכניסה לתוך ביתו הוי כפרהסיא ולכך הוצרך הכתוב להתירה.

בביאה ראשונה דכ"ע לא פליגי דשרי דלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע כי פליגי בביאה שניה רב אמר מותר ושמואל אמר אסור רב אמר מותר הואיל ואישתריא ואישתריא ושמואל אמר אסור דהא הויא לה גיורת וגיורת לכהן לא חזיא.

הק' הרשב"א והא יבמה מן האירוסין דשריא לכה"ג דבר תורה בביאה ראשונה ואפ"ה בביאה שני' אסירא ולא אמרינן כיון דאשתריא אשתרי, וי"ל דהתם לא שרי לה ניהלי' קרא בהדיא אלא דמדרש קא דרשי' משום דאתי עשה ודחי לא תעשה ובביאה ראשונה דאיכא עשה שריא שניה דליכא עשה אסירא אבל כאן דשריא לה בהדיא ולא חלק בין ביאה לביאה אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי, והא לא דמיא אלא לאשת אח דשריא בהדיא ולא אמרינן ביאה ראשונה שריא שניה אסירא.

אבל א"כ הק' מ"ט דשמואל דאסר, ותל' דלא דמי לאשת אח דהתם מצוה רמיא עליה וליכא למימר דביאה ראשונה רמיא עליה מצוה ובביאה שני' אהדרי' לאיסוריה, אבל יפת תואר לאו מצוה היא

שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, ולא דמיא אלא למי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו עד שיאורו עיניו ומשם ואילך באיסורי קאי, וה"נ מביאה ראשונה ואילך דנתקרה הדעת אסור. אשת ואפילו אשת איש.

אישות בנכרי

הק' בתוס' הרי אין אישות בכותית כדאיתא פ' ד' מיתות (סנהדרין נב, ב) ות' דמ"מ איכא עשה דכתיב (בראשית ב) ודבק באשתו ולא באשת חבירו. וזה חידוש שהעשה שייך גם ביהודי.

והרמב"ן מוסיף להקשות מהא דאמרינן (סנהדרין פב, א) הבא על הנכרית חייב עליה משם נשג"ז, אבל אישות לית להו. ואפילו למ"ד משום נשג"א מדרבנן שב"ד של חשמונאי גזרו. ות' מפני שאינה מתגיירת לעולם יפה משום שלבה אחר בעלה, שאינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, ולעולם לא ישתכח שם ע"ז מפיה לגמרי, קמ"ל דאפילו הכי בשר תמותות שחוטות הן ומותרות. אי נמי משום שגנאי הדבר ומכוער ביותר הוא לפיכך הוצרך הכתוב להתירה.

אבל מביא הרמב"ן שבספר יראים כתב דאע"ג דמעטינהו קרא ממיתה מאיסורא דאורייתא לא מיעטנהו, כענין שאמרו ביבמות (צד, ב) גבי חמות לאחר מיתה, ותמה עליו הרמב"ן א"כ מצינו אישות לנכרי, ואמרינן בסנהדרין דלית להו אישות כלל, אפילו למיגזר עליהו משום אישות דרבנן, ואמרינן בגיטין (כג, ב) דעכו"ם ליתנהו בתורת גיטין וקדושין וכו', וא"כ הרי ישנן בתורת קדושין אף על פי שאין חייבין עליהם מיתה.

דף כב, א

אם אמר יאמר, עד שיאמר וישנה.

למה צוה הקב"ה שלא יתפלל עוד

איתא במדרש, דמרע"ה אמר בתפלתו שיכנס לארץ "אהבתי את אדוני" - זה הקדוש ברוך הוא, "את אשת" - זו התורה, "ואת בני" - אלו ישראל, "לא אצא חפשי", והקב"ה השיב לו אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה. בקו"ש מביא הגרא"ו מהגאון ר' יהושע ליב דיסקין ז"ל, דמרע"ה היה בקי בכל התורה, וידע בבירור שבטענה הזאת יזכה בדין, כביכול ע"כ של הקדוש ברוך הוא. כי לית לה שום פירכא, ובאמת כן היה אבל הקדוש ברוך הוא אמר לו "אל תוסף דבר אלי" היינו שלא יחזור וישנה, וכתיב אם אמר יאמר עד שיאמר וישנה (שמעתי מכ' מו"ר הגר"ח הלוי ז"ל).

מתי צריך שיאמר

אמר בתחילת שש ולא אמר בסוף שש אינו נרצע, אמר בסוף שש ולא אמר בתחילת שש אינו נרצע, ומסיק מאי בתחילת שש, בתחילת פרוטה אחרונה, ומאי בסוף שש, בסוף פרוטה אחרונה. פרש"י כל תחילת שש דקתני כשמגיע להתחיל לסוף פרוטה אחרונה לפי חשבון גרעונה, וכל סוף שש מאחר שהתחיל בה נקרא סוף דלאו עבד הוא דאין עליו שוה פרוטה, וה"ק אמר בתחילת שש קודם פרוטה אחרונה, דכבר יש לו אשה ובנים ולא בסוף שש לאחר שהתחיל פרוטה אחרונה אינו נרצע וכו'. מבואר שצריך יאמר פעם אחת קודם התחלץ פרוטה האחרונה ופעם שנית אחרי שהתחיל פרוטה האחרונה.

אבל הרמב"ם (עבדים ג, י) כתב וז"ל ואם אמר יאמר העבד עד שיאמר וישנה, העבד עד שיאמר

כשהוא עבד, אבל אם אמר אחר שש אינו נרצע עד שיאמר וישנה בסוף שש בתחלת פרוטה אחרונה, כיצד כגון שנשאר מן היום שוה פרוטה מדמי מכירתו או יתר מעט, אבל אם נשאר פחות משוה פרוטה הרי זה כאומר אחר שש. מבואר ששני האמירות חייבים להיות לפני שהתחיל פרוטה האחרונה.

חייב מזונות

מכאן שרבו חייב במזונות אשתו ובניו.

והק' הריטב"א כיון שהוא אינו חייב במזונותיהן מן התורה, אמאי מיחייבא תורה לאדון מה שאין העבד מחייב ומשועבד, ותל' כיון דסתמא דמילתא כל אדם זן ומפרנס אשתו ובניו רצתה תורה שלא יפסידו מפני מכירתו ושיהא הרב זן ומפרנס אותן, דקים לה לרחמנא שאילו לא נמכר היה מפרנס אותם הילכך חייב במזונותיהן וכסותם, ומסתברא דמעשה ידיהם ומציאתן שלו תוך זמן זה כמו שהיה של אביהם דהא קאי בהדיקיה.

המשנ"ל (עבדים ג, א) מביא דברי הרמב"ן (פרשת משפטים) שכתב שהבנים אינו חייב במזונותם אלא בקטנן בזמן שהאב מצווה או נוהג לזון אותם. וכתב שלדעת הרמב"ן חייב לזון אותם עד שיהיו בני י"ב שנה, משום דשלשה זמנים יש בבנים לענין מזונות, האחד הוא עד שש שנים שאז כופים האב לזונם כדאיתא בס"פ אף על פי, והשני הוא משש עד י"ב דאז לא כייפינן ליה אבל מייסרים אותו בדברים אולי יכלכלם, ומכאן ואילך הרי הם כשאר עניי ישראל. וא"כ כיון שכתב בזמן שהאב מצווה שהוא עד שש שנים וחזר וכתב או נוהג לזון אותם משמע שרצה לרבות עוד זמן אחר שהוא עד י"ב. אבל הרא"ם כתב בפרשת בהר סיני שאין האדון חייב לזונם אלא עד שיהיו בני שש.

ולא ידעתי מנא ליה הא אי משום מה שפירש"י בקידושין דבקטנים מיירי וס"ל דקטנים מיקרו עד שש הא ליתא דפשיטא דעד י"ב נמי מיקרו קטנים כדאמרין במסכת כתובות עושה צדקה בכל עת זה הזן בניו ובנותיו כשהם קטנים וההיא ודאי מיירי עד י"ב דאי עד שש תיפוק ליה שהוא מחוייב. ומה שנ"ל בדעת רבינו שלא קצב שום זמן בחיוב ההזנה הוא דס"ל דלעולם חייב האדון לפרנסם כל זמן שאין להם להתפרנס משלהם אף שיהיו גדולים ומאי דאמרין בגמרא דאי אשמעינן בניו משום דלאו בני מיעבד ומיכל נינהו דמשמע שאם היו בני מיעבד ומיכל שאין האדון חייב לזונם הוא דוקא אי לא כתב קרא אשתו הוה אמינא דדוקא הבנים הקטנים דלאו בני מיעבד הוא דחייב לזונן אבל בתר דכתב קרא אשתו ואף דבת מיעבד ומיכל היא חייב לזונה לא מצינן למימר דהבנים שהם בני מיעבד ומיכל שאינו חייב לזונם משום דאשתו תוכיח וכי תימא מה לאשתו שכן לאו דרכה להדורי בניו יוכיחו.

אשה האסורה לו

כתב הרמב"ם (עבדים ג) כל עבד עברי הרי האדון חייב במזונות אשתו הנשואה לו ולא ארוסה ושומרת יבם, והוא שתהיה מותרת לו אבל אם היתה מאיסורי לאוין אפילו שנייה אינו חייב במזונותיה שנאמר אשתו עמו אשה הראויה לעמוד עמו.

דף כב, ב

ראשי אברים

וקונה את עצמו בכסף וכו'.

הריטב"א מביא קושיית תוס' אמאי לא קתני נמי שקונה עצמו בראשי איברים, ותירצו משום דהוה ליה קנסא ובקנסא לא קא מיירי, דאי בעי מודה ומיפטר. ואחרים תירצו דלא קתני אלא מה שיש לחלק בו בין על ידי עצמו בין על ידי אחרים כגון כסף ושטר. אבל בירושלמי תירצו בענין יפה שאמרו שם ולמה לא תנינן שקונה את עצמו בראשי אברים שאינן חוזרין אמר רבי יוחנן מפני המחלוקת אית תנא תני צריך גט שחרור ואית תנא תני אינו צריך גט שחרור עד כאן, כלומר דכיון דאיכא מאן דסבר דמעוכב גט שחרור לא תני לה הכא דלא קתני אלא דרכים שקונה בהם את עצמו לגמרי ואינו צריך גט שחרור.

חליפין

כתב הריטב"א דאפשר דעבד קונה עצמו בחליפין לקנין ממון שבו אבל לא לקנין איסור שבו, שאין הקנין אלא לקיים הדברים, ודברים לא מהני בעבד כנעני לקנין איסור שבו אלא בענין שטר או כסף שפודה עצמו לגמרי, ומשום הכי לא קתני לה תנא, דלא קתני דברים שמעוכב גט שחרור כדלעיל.

משיכה בעבד ובקרקע

מבואר בסוגיין שעבד נקנה במשיכה, והק' הפנ"י הרי הוקש לקרקע, ות"י דשאני קרקע דא"א למושכן. ותמה עליו בקו"ש שבגיטין (כב, א) גבי זרעים בעציץ נקוב מוכח, דאפילו היכא דאפשר במשיכה לא מהני בקרקע. היינו ממהיא דאמרין עציץ של אחד וזרעים של אחר מכר בעל עציץ לבעל זרעים כיון שמשך קנה, מכר בעל זרעים לבעל עציץ לא קנה עד שיחזיק בזרעים. אבל ע"י ביד רמה שם שכתב כדברי הפנ"י ומביא ראיה מסוגיין, וההיא דגיטין כתב שמיירי שבעל העציץ רוצה לקנות הזרעים א"כ הוי משיכה ע"י דבר אחר, אבל אה"נ אם רוצה לקנות שניהם שפיר דמי.

דף כג, ב

נ"מ אם עבד עושה שליח

איבעיא להו עבד מהו שיעשה שליח לקבל גיטו.

הק' הריטב"א כיון דמודה ר' שמעון בן אלעזר דבשטר על ידי אחרים שלא מדעתו דזכות הוא לו, מאי נ"מ אי הוי שלוחו. ות"י דנ"מ בשפירש הרב שאינו נותן לו בתורת זכוי אלא בתורת שליחות, שאמר לו הילך כמו שאמר, דבכי האי גוונא אי לא מצי האי משוי שליח לא יצא לחירות כלל ואפילו הגיע הגט לידו, דהוה ליה טול גיטך מעל גבי קרקע.

ומביא מר' יצחק הלוי דאי הוי שליח קבלה כיון שהגיע גט לידו יצא לחירות אע"פ שהעבד צווח עכשיו כששמע, ואילו מדין זכייה כל היכא דכי שמע צווח מעיקרו לא יצא לחירות כדפרישית לעיל, ואף על גב דאיהו שדריה ואיכא גלווי דעתא דניחא ליה דליקבליה ניהליה, אפילו הכי כיון דלאו שלוחו הוא גלווי דעתא לא מהני ויכול למחות כשידע בדבר וזה נכון מאד.

זכייה מטעם שליחות

עוד כתב הריטב"א דשמעין מהכא דמה שזכין לו לאדם שלא בפניו אינו מטעם שליחות, דהא

הכא דזכין לעבד

בגיטו ומספקא לן אי מצי משוי שליח, הלכך אע"פ שאין שליחות לקטן זכין לו מן התורה. ודוחה דאולי שאני עבד שישנו בכלל שליחות בעלמא, ולפיכך זכין לו, מה שאין כן בקטן דלאו בר שווי שליח הוא כלל ואין זכין לו מן התורה אלא מדבריהם.

א"נ י"ל על פי מה שמבואר ברש"י שזכיה מטעם שליחות היינו שניחא בשליחות אבל אין כאן מנוי שליחות, אלא כמ"ש הקצות שהתורה מינה אותו שליח, א"כ י"ל שמשו"ה שייך גם זכיה לעבד שאין אנו צריכים למינויו.

הכא במאי עסקינן כגון דאקני ליה אחר מנה ואמר ליה על מנת שאין לרבוך רשות בו, דרבי מאיר סבר כיון דאמר לו קנה קני עבד וקני רבו וכי אמר ליה על מנת לאו כלום קאמר ליה.

ע"מ שאין לרבו רשות

הק' הראשונים הא ודאי לרבי מאיר לא סגיא שלא כפל תנאו, דהא רבי מאיר צריך תנאי כפול, א"כ איך אפשר לעבור על תנאו ויקנה רבו, שהרי התנה בכפל תנאו שאם יקנה רבו לא יקנה הוא, וכיון שנתבטל התנאי דין הוא שנתבטל המתנה.

ותי' הריטב"א דהוי כמתנה על מה שכתוב בתורה שתנאו בטל והמעשה קיים מפני שהוא כמפליג בדברים כיון שאי אפשר לקיים תנאו, הכא נמי אי אפשר להתקיים שיזכה הוא ולא רבו שאין קנין לעבד בלא רבו, וכיון שכן הוי כמפליג בדברים והתנאי בטל והמעשה קיים. הריטב"א חולק דא"כ למה לי מהאי טעמא תיפוק לי דהוה ליה תנאי ומעשה בדבר אחד, ואינו חשוב תנאי לרבי מאיר דבעי דומיא דתנאי בני גד ובני ראובן שהמעשה בדבר אחד והתנאי בדבר אחר.

ולכן פי' הריטב"א דהאי על מנת לא חשיב תנאה ולא בעינן ביה דקדוקי תנאין אפילו לרבי מאיר, שאין לשון תנאי והלכותיו אלא כשהוא בלשון עשה או לא תעשה, בין שיעשה הוא או לא יעשה או שיעשו אחרים או לא יעשו, אבל בדבר שאינו עשה ולא תעשה אלא מילתא דממילא כגון זה שאמר על מנת שאין לבעלך רשות בו אינו תנאי אלא שיוור בגוף המתנה שמשירר בה שלא יזכה בה האדון או הבעל, וכל שמשירר לעצמו דכולי עלמא לא פליגי דשיוורו שיוור כהנהו דמעשר ודיוטה ומתנות, אבל הכא דשיוורא לא הוי לנפשיה אלא לזכותו של מקבל מתנה פליגי, דרבי מאיר סבר דמעשה אינו תלוי בעל מנת זה וכיון שקנה העבד קנה רבו דכגוף אחד חשיבי ומאי דשירר שלא יזכה האדון אינו כלום, ורבנן סברי דאפילו בהא שיווריה שיירה ואהני על מנת דידיה שאין הרב זוכה בה.

גדר מה שקנה עבד קנה רבו

והרשב"א תי' בשם הראב"ד דיד עבד כיד רבו לזכות לו לאדון אמרינן אבל לא לחוב לו, והלכך ס"ל לר"מ דכיון דא"ל קני קני עבד וקני רביה דכשנתנו לעבד כאלו נתנו לאדון ממש, וכשהתנה עם העבד כאלו התנה עם אחר, ואין זה כשאר תנאין דעלמא דמתנה עם מקבל המתנה בעצמו. ורבנן סברי דמעיקרא קני עבד אלא דלכי זכי עבד זכי אדון מכח זכיית העבד והלכך כשהתנה עם העבד הו"ל כשאר תנאין דעלמא דמתנה עם מקבל המתנה בעצמו, וכיון שכן תנאו קיים. דאי אמרת מ"מ ליזכי אדון מיד עבד כבר קדמו תנאי נותן שלא יהא לרבו רשות בו, ואתא ר' אלעזר למימר דאין יד לעבד כלל ואין לו קנין בלא רבו ואפילו לרבנן אבל כשאמר לו ע"מ

שתצא בו לחירות אפ'י לעבד לא יהיב מידי אלא דא"ל ע"מ שתצא בו לחירות.
והכא במאי עסקינן כגון דאקני ליה אחר מנה ואמר ליה על מנת שתצא בו לחירות.

ע"מ שיצא לחירות

כתב הריטב"א שרבנן סברי דאילו הוה מקני לעבד לגמרי לעשות בו חפצו הכי נמי דקני רבו כמוהו דכגוף אחד הם, אבל השתא דאמר ליה על מנת שתצא בו לחירות לא זיכה לו אלא לכך וכיון דכן אי אפשר לו לרבו שיזכה בה יותר מן העבד והרי הוא זוכה בו על מנת שיצא בו העבד לחירות.

והרמב"ן פ' דרבנן סברי לדידיה נמי לא מקני ליה אלא על מנת שיצא לחירות ואין קנינו של עבד קנין גמור כדי שיקנו בעלים, שהוא לא הקנהו לו קנין אלא לצאת בו לחירות בלבד,

דף כד, א

רבא אמר לעולם לא תיפוך והכא במעשר דאתא מבי נשא עסקינן ור"מ לטעמיה דאמר מעשר ממון הקדש הוא ולא קני ליה בעל.

מעשר שני

והנה בחידושי הגרי"ז (זבחים ו, א) הביא דברי הראב"ד בפירושו על הספרא (בחוקתי פרשתא ח פ"ב י) שהקשה למה לן קרא דירוש גואל (מעשר שני), הא לא גרע מנתנו לו במתנה, וכתב על זה שני תירוצים א' שזה גופא מלמדינו הפסוק דיכולים לירש דמעשר שני ממון הדיוט הוא, ודלא כר"מ דאמר ממון גבוה הוא ולדידיה אין היורשים חייבים עליו חומש דאינם יורשים אותו, ב' דאע"פ שמעשר שני ממון גבוה הוא ולא מצי לירש בכל זאת משמיענו קרא דכשגואלים מוסיפים חומש, וכמו דמצינו גבי הקדש דודאי אינו יורש מה שהקדיש אביו דהא לא היה של אביהם ולא מצי להוריש, ובכל זאת אם פודים צריכים להוסיף חומש, ה"נ גבי מעשר שני דהבן עומד במקום האב לגבי חומש, אף על פי שאינם זוכים בגוף המעשר. וכבר תמהו עליו מסוגיין דמבואר שאפילו לר"מ שפיר יורש.

דף כד, ב

תנו רבנן הכהו על עינו וסמאו על אזנו וחרשו עבד יוצא בהם לחירות.

לצי"ש

כתב השער המלך (עבדים ה, ז) דלפום ריהטא כיון דמבעית את חבירו חייב לשלם את נזקו מדי"ש, ה"נ גבי עבד אם רצה לצאת י"ש חייב להוציאו לחירות. אבל כתב דאף אחד מהפוסקים הזכירו את זה. חוץ מזה קשה לדעת רש"י שכתב בפרק השוכר את הפועלים דכל דבדיני שמים חייב אי תפס לא מפקינן מיניה. וכיון שכן קשה שהרי כתבו הר"ן והריטב"א דיציאת ראשי אברים אע"ג דלא מגבינן קנסא בבבל כיון דקיי"ל דאי תפס לא מפקינן מיניה העבד הרי הוא תפוס בעצמו, וא"כ ה"נ כיון דבדי"ש חייב המבעית את חברו הכא נמי אי תפיס לא מפקינן מיניה, וא"כ הי"ל לומר דהעבד יוצא לחירות כיון שהעבד הוא תפוס בעצמו. עי"ש שהביא דברי יש"ש (ב"ק פ"ז סי"ו) שכתב דע"כ לא כתב רש"י אלא דוקא לענין קלב"מ דמחוייב הוא מן הדין אלא משום דלא קטלינן ליה בתרי קטלי ומש"ה אי תפס לא מפקינן, אבל היכא שאין בו חיוב מן הדין

אלא י"ש פשיטא דאם תפס לא מפקינן מיניה. אבל העיר השעה"מ דאישתמיט מיניה דברי הראב"ד והרב החינוך לענין שאר לצי"ש.

ותי' השעה"מ דאע"ג דבדי"ש חייב ה"מ גבי מבעית את חבריו, אבל גבי עבד כיון דאיכא מ"ע דלעולם בהם תעבודו אפילו מדי"ש לא מחייב. והעיר תלמידי היקר ש.נ. שאם יש חיוב לצי"ש א"כ ליכא לעולם בהם תעבודו כמו בעיקר החיוב.

כתב הרמב"ם (עבדים ה, יא) הפיל את שינו או סימא את עינו בלא כוונה כגון שזרק אבן לבהמה ונפלה בעבד והפילה את שינו וחתכה אצבעו לא יצא לחירות שנאמר אם שן עבדו או שן אמתו יפיל עד שיתכוין. ובהלכה יג הרי שהיה רבו רופא ואמר לו כחול לי עיני וסמאה חתור לי שיני והפילה שחק באדון ויצא לחירות שאע"פ שלא נתכוין להזיק הרי נתכוון לנגוע באיברי העבד ונסתכן בהן, ואין צריך לומר אם היתה עין העבד כואבת והיה רבו אומן ועקרה לו שהרי יצא לחירות. וק' הרי בב"ק מבואר שהדין של האבן תלוי במח' רשב"א וחכמים והרמב"ם פסק שרופא חייב.

וכתב הכס"מ שטעם הרמב"ם מדאמרינן בפ"ק דקידושין (דף כ"ד ע"ב) על האי ברייתא דהרי שהיה רבו רופא ורבנן האי ושחתה מאי עבדי ליה מיבעי להו לכדתניא הרי שהושיט ידו למעי שפחתו וסימא עובר שבמעיה פטור מ"ט דאמר קרא ושחתה עד שיתכוון לשחתה ופירש"י לכדתניא הושיט ידו למעי שפחתו להוציא עוברה דלא נתכוין לעין כלל אבל כחול עיני דנתכוון לעין אף על גב דלא נתכוון לשחתה חייב ופסקו הרי"ף והרא"ש ז"ל כת"ק דרשב"ג, והא דאמר רבא היתה אבן מונחת לו בחיקו פלוגתא דרשב"ג ורבנן פליגא אהא דאמרינן בפ"ק דקידושין וכוותה נקטינן דהיא בדוכתה.

דף כה, א

נהי דביאת מים לא בעינן מקום הראוי לבא בו מים בעינן כדר' זירא.

כל הראוי לבילה

כתב הרשב"ם (ב"ב פא, ב) דכיון דכתיב ויצק עליה שמן וצוה לבלול דכתיב בלולה ש"מ שצוה הקדוש ברוך הוא להביא מנחה שיכול לקיים בהן מצות בלילה וכשהוא מביא ששים ואחד מנחה כזו לא צוה להביא והרי הוא כמביא מנחה מן הקטניות דאינה כלום שכל דבר שצוה הקדוש ברוך הוא להביא יש עיכוב בעיקר הבאתו להביא באותו ענין שצוה הכתוב ולא בענין אחר.

הק' הרשב"א דלא דמיא לדר"ז דבשלמא בדר"ז בעי' ראוי לבילה משום דכתיב בלולה בשמן ולכתחלה בילה צריכה, וגבי אלם ואלמת בפרק מצות חליצה לפי שאינם בואמר ואמרה, ובקריאת בכורים בפרק המוכר את הספינה משום וענית ואמרת, וכן בכל שאר המקומות שהוזכרו דברי ר' זירא כיוצא באלו, אבל כאן שא"צ ביאת מים ואפי' לכתחלה למה הוצרך למקום ראוי לביאת מים, וי"מ דמדרבנן בעלמא לפי שצריך טבילה כל גופו ד"ת התקינו דלשון ושנים שפעמים מגולין יהו צריכין [להיות] ראוין לבוא בו מים, ובתוס' מתרצים דמכל בשרו דרשינן ליה דאע"ג דכל בשרו למעט בית הסתרים מ"מ כיון דכתיב כל מרבי' להו לבית הסתרים לענין זה שיהיו ראוין לביאת מים.

דף כה, ב

בהמה גסה נקנית במסירה.

פרש"י במסירה ולא במשיכה לפי שאין דרכה להנהיגה במשיכה, הראשונים חולקים דא"כ לרבי מאיר פיל בנכסי הגר ומציאה במה יקנה, דמסירה ליכא במציאה ונכסי הגר דליכא דמסר ליה, ולית לה קנין אלא בהגבהה בחבילי זמורות, ואם כן אדמתמהינן עלה בגמרא לרבי שמעון פיל בנכסי חברו במה יקנה נתמה עלה לרבי מאיר במציאה ונכסי הגר. ות"י בתוס' דיש לחלק בין מקח וממכר למציאה ונכסי הגר, דמקח וממכר דאפשר במסירה לא מיקני במשיכה, אבל במציאה ונכסי הגר דלא אפשר במסירה מקניא במשיכה.

וכ' הריטב"א דמאי דקאמר לפי שאין דרכה במשיכה לא איריא, דאנן בעניני קניות לא אזלינן בתר אורחייהו לחוד, תדע שהרי הגבהה היא גדולה שבכולם וקונה אפילו בדברים כבדים מאד, אע"ג דאמרינן דברים שדרכן להגביה בהגבהה אין במשיכה לא.

גדר מסירה

כתב הרא"ש (בבא בתרא פ"ה ס"ג) דלא משתמיט בשום מקום בגמרא להזכיר מסירה במטלטלין אלא בספינה ובעלי חיים משום דמסירה דידהו הוי כמו משיכה דכשאוחז הספינה בחבל ומנענעו כל דהו הולכת מכחו על פני המים הלכך אפי' לא הלכה כלל קני לה במסירה וכן נמי בבעלי חיים אבל שאר מטלטלין לא מיקנו במסירה דהכי תנן בפ"ק דקדושין (כ"ג כ"א) נכסים שאין להן אחריות אין נקנין אלא במשיכה ומשמע אבל לא במסירה דאיירי בה נמי בההיא משנה

מקומו מושכר לו

ידועים הם דברי הראשונים שאין קנין חצר אלא בדבר שנכנס לתוך החצר, וק' מסוגיין דלכאורה שוכר מקומו קונה מדין חצר. אבל יעויין בריטב"א (בבא בתרא עו, ב) י"ל דשכירות מקום אין לך משיכה גדולה כמוה.

רבי זירא אמר מביא ארבעה כלים ומניחן תחת רגליו.

היכא שדבר הנקנה יוצא חוץ מידו

והנה שיטת הנתיה"מ (רסח, ב) דידו לא גרע מחצירו וקונה שלא מדעתו, רק דבעינן שיהיה כל החפץ מונח בחלל ידו ואז הוי כחצירו, אבל אם תופס רק מקצתו בידו והשאר מונח חוץ לחלל ידו, דבחצירו ג"כ כשמונח מקצת חוץ לחצירו לא קנה, ואז בידו ג"כ לא קנה מטעם ידו רק מטעם הגבהה, ובעינן הגבהה שלשה דוקא. וקשה מסוגיין.

דף כו, א

שאיין להם אחריות אין נקנין אלא במשיכה.

הק' הרמב"ן למה לא מוזכר מסירה והגבהה, ות"י ששנה משיכה מפני שכולם לא תקנום אלא מחמת משיכה למאן דאמר (ב"מ מז, ב) או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד היינו משיכה. שההגבהה אם אינו מושכה לרשותו ומחזירה למקומה אין אני קורא בה מיד עמיתך שעדיין ביד עמיתך הוא. ולמאן דאמר כדי שלא יאמר לו נשרפו חיטיך בעליה נמי עיקר התקנה משיכה היא למושכה לרשותו, אף על פי שתקנו הגבהה, משום שמשעה שהגביהה על מנת למשוך הוא, וכן

המסירה משעה שנמסרה לידו דרכו למושכה ותחלת משיכה היא, נמצאת אומר שהמשיכה בנין אב לכולם לפיכך שנו כאן משיכה.

מנא הני מילי אמר חזקיה דאמר קרא ויתן להם אביהם מתנות רבות עם ערים בצורות.

קנין אגב

הק' הריטב"א דילמא התם מדין חצר זכו בהם, שהיתה חצר המשתמרת, ות' דלישנא דעם ערים משמע שזכו בקרקע ומטלטלין כאחת בלא קדימה כלל, ולא משכחת לה אלא באגב ולא מדין חצר. וזה סמך לשיטת הש"ך שא"א לקנות החצר והחפצים ביחד. (ועי' לקמן)

מה"ת או מדרבנן

הריטב"א רצה להביא ראיה מסוגיא דב"ק (יב, א) שאין אגב קונה מדברי תורה אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, דאמרינן שם שאין מטלטלין נקנין אגב עבדים דניידי, אף על פי שהם כקרקעות מן התורה. אבל דוחה הראיה דלעולם נימא דקנין אגב מדאורייתא ואפילו הכי אין מטלטלין נקנין אגב עבדים משום דהוו מקרקעי דניידי ובעינן דומיא דערים בצורות וליכא.

איבעיא להו מי בעינן צבורין בה או לא.

ציבורין

הק' הריטב"א למה לא נפשוט ממתניתין דלא בעינן צבורין, דאי בעי צבורין למה לי מדין אגב ליקני מדין חצר, ות' דאולי מתניתין מיירי בקרקע שאינה משתמרת דלא קני מדין חצר וקני מדין אגב. ועי' בש"ך (חו"מ סימן רב, ג) שמביא שיטת המ"מ דאפילו בחצר המשתמר לא מהני צבורין, והטעם דאין חצרו קונה אלא כשהוא כבר חצרו, משא"כ הכא דחצירו ומתנתו באים כאחד. ותימה על הריטב"א שהוא סובר כהש"ך ובכל זאת כתב להוכיח ממתני' שלא בעי ציבורין די"ל שמשו"ה נקט אגב לומר שאפשר לקנותם ביחד כדברי הש"ך.

גדר קנין אגב

בעיקר קנין אגב הדברי יחזקאל דן בעיקר גדרו האם המטלטלין נטפלין לקרקע ולכן קנין של הקרקע קונה גם המטלטלין, או"ד שהמעשה קנין של הקרקע מועיל גם למטלטלין. וכתב להביא ראיה מזה שאפשר לשעבד מטלטלין אגב קרקע. אבל הביא מש"כ הרא"ש דע"י שמשעבד המטלטלין אגב הקרקע יש קול על המטלטלין, ולכן מועיל לענין שיעבוד, ולדבריו אין ראיה.

הקצוה"ח (סי' ערה) דן לומר שהפקר נקנה באגב היכא דהוי ציבורין, ורק הכא שיש דעת אחרת מקנה לא בעי ציבורין, והטעם דאז המקנה אומר קני הא וקני המטלטלין, משא"כ בהפקר דליכא דא"מ צריך ציבורין דאז הוי כחלק מהקרקע. וזה דעת רש"י (ב"ק קיח) שמועיל לגזלן קנין הקרקע כדי לקנות גם הפרה הרבוצה, מדין אגב אע"פ שאין כאן דא"מ. והק' הקצות מפ"ק דב"מ דאמרינן שטובת הנאה אינו ממון לקנות באגב. ות' הדב"י שאם נאמר שהמטלטלין טפלין לקרקע ולכן מועיל קנין של הקרקע על המטלטלין ניחא דרק קנין חזקה שייך, אבל קנין כסף אינו אלא על הקרקע. אבל אינו מובן דגם לצד השני שהקנין של השדה מועיל למטלטלין לא יועיל הכסף על ההפקר. וצ"ל שכוונתו הוא שהקנין הוא על הקרקע, וקנין אגב בחדש שהקנין על הקרקע מועיל למטלטלין, א"כ אע"פ שלא שילם עבור המטלטלין שפיר קנה ודו"ק.

דף כו, ב

וקנות עמה נכסים שאין להם אחריות.

קרקע שאולה

מהא דמדמי לה לפרוזבול מביא הריטב"א ראייה דסגי בקרקע השאול או השכור אצל הנותן, כי היכי דסגי לגבי פרוזבול.

דף כז, א

ותניא כוותיה דרבא יפה כח חזקה מכח כסף ושטר שהחזקה מכר לו עשר שדות בעשר מדינות החזיק באחד מהן. כדי לקנות את כולן קנה כולן, במה דברים אמורים כשנתן לו דמי כולן.

פירוש הריטב"א אפילו דמים שאינן קונין כגון מלוה, דנהי דלא קנה בדמים קנה בחזקה לבדה במקום שאין כותבין את השטר, אבל לא נתן לו דמי כל השדות לא קנה אלא כנגד מעותיו אע"ג דלא עייל ונפיק אזוזי, שאין חזקת שדה אחת מועלת לשדה אחרת אלא כשקיבל דמיה דומיא דאגב. וזה דלא כהרמב"ם שכתב שאפשר לקנות שדה ע"י מלוה, ורק אינו מועיל לקידושין.

אפסרא דארעא

כיון שהחזיק בשדה נקנה שטר בכל מקום שהוא.

הרשב"א שבעלי התוס' מסופקים האם כדי לקנות השטר צריך שיאמר "אגב קני", ומביאים ראייה מההיא דגטין (כב, א) גבי המוכר עציץ נקוב, דאמרינן עציץ וזרעים לאחד ומכרו לאחר החזיק בזרעים קנה עציץ וזו היא ששנינו נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות, וסתמא דמלתא מדלא קאמר אמר לו אגב והחזיק בזרעים קנה עציץ משמע דאפילו במוכר סתם, ולא אמר ליה אגב קני משום דכיון דהעציץ צריך כאן לזרעים בטל לגבי הזרעים, ושמא ה"ה לשטר זה כיון דשטרא אפסרא דארעא, והם אמרו דשמא יש לחלק, ובאמת כי יש צדדין לחלק. וי"ל שתלוי בחקירה הנ"ל, דאם נאמר שגדר קנין אגב הוא שהמטלטלין בטלים לקרקע, י"ל שה"ט שצריך לומר אגב ולכן עציץ שבטל ממילא לא צריך לומר אגב, ואולי גם בשטר משום דהוי "אפסרא".

ציבורין

והלכתא צבורים לא בעינן אגב וקני בעינן.

כתב הרמב"ם (מכירה ג, ח - ט) המקנה קרקע ומטלטלין כאחד כיון שקנה קרקע בכסף או בשטר או בחזקה נקנו המטלטלין עמהם בין שהיו שניהם במכר או במתנה, בין שמכר מטלטלין ונתן קרקע, בין שמכר הקרקע ונתן המטלטלין כיון שקנה קרקע קנה מטלטלין. במה דברים אמורים כשהיו אותן המטלטלין צבורין באותה קרקע, אבל אם היו במקום אחר צריך שיאמר לו קנה מטלטלין אגב קרקע, אפילו היו המטלטלין במדינה אחרת ואמר לו קנה אותם על גבי קרקע פלונית כיון שקנה הקרקע נקנו המטלטלין אף על פי שאינן צבורין בתוכה, ואם לא אמר קנה אגב קרקע לא קנה. והשיג עליו הראב"ד דלעולם אגב וקני בעינן אפילו בצבורין, דאי לא היכי פסקה למילתיה ואמר והלכתא אגב וקני בעינן צבורין לא בעינן, הא זמנין דצבורין בעינן ואגב לא בעינן.

ועי' בכס"מ שהר"ן תי' שקונה מדין חצר, והשיג עליו המ"מ דא"כ ה"ל לפרש דדוקא בחצר המשתמרת דחצר שאינה משתמרת אינה קונה אלא בעומד בצדה.

ותי' הכס"מ שסמך על מ"ש פרק ד' מהל' זכייה דבחצר שאינה משתמרת לא קנה אא"כ עומד בצדה, ומכיון דצבורין לא בעינן אגב, אם כן ע"כ מטעם חצירו קנה ופשיטא דבעינן שיהא עומד בצדה אם אינה משתמרת. וכן דרכו של רבינו בכמה מקומות לסמוך כאן על מה שאמר במקום אחר. אבל הנכון דלאו מטעם חצירו הוא דלא בעינן בצבורים אגב, שא"כ לא היה לו להזכיר דין זה בהלכות אלו, אלא הטעם הוא דנהי דכשאינן צבורין צ"ל אגב להודיע שעם הקרקע הוא מקנה אותן מטלטלין, אבל כשהם צבורים בתוכו אין צריך לדיבורו שהרי הענין עצמו מוכיח שאגב החצר הוא מקנה אותן מטלטלין.

ואולי יש לבאר דברי הרמב"ם בע"א, והוא שאם נאמר כנ"ל שהסיבה שצריך לומר אגב הוא כדי לבטל ולטפל המטלטלין להקרקע, א"כ ס"ל להרמב"ם שהיכא שהמטלטלין ציבורין מאיליו הוא טפל ולא צריך לומר אגב.

דף כז, ב

אלא דקני לה כשהיא ארוסה ונסתרה כשהיא ארוסה וקא משקי לה כשהיא נשואה מי בדקי לה מיא ונקה האיש מעון אמר רחמנא בזמן שהאיש מנוקה מעון מים בודקים את אשתו אין איש מנוקה מעון אין המים בודקים את אשתו.

פרש"י שלא בא עליה אחר שנסתרה שנאסרה עליו בסתירה זו. מבואר בדבריו שרק אם בא עליה אחרי שנסתרה נחשב כאינו מנוקה מעון, אבל אם עבר על שאר עבירות לא. אבל הרמב"ם (סוטה ב, ח) וז"ל כל איש שבא ביאה אסורה מימיו אחר שהגדיל אין המים המאררים בודקין את אשתו, ואפילו בא על ארוסתו בבית חמיו שאסורה מדברי סופרים אין המים בודקין את אשתו שנ' (במדבר ה, לא) ונקה האיש מעון והאשה ההיא תשא את עונה, בזמן שהאיש מנוקה מעון האשה נושאה את עונה. וקשה שהיה דיבמות דלא מוקמינן המשנה דארוסה ושומרת יבם בבא על ארוסתו, כדי שיקדים ביאת בעל לבועל, משום דבכה"ג ביבם קנאה. משמע שעכ"פ בארוסה המים בודקין אפילו בא עליה, וצ"ע.

דף כח, א

אמר רב יהודה אמר רב דא"ל הישבע לי שאין עבדי אתה, ההוא שמותי משמתין ליה.

הקורא לחבירו עבד

והק' הגרע"א דהתם דקורא לחבירו עבד שהוא באמת אינו עבד מזלזל אותו, אבל הכא ממונא תבע ואומר שבאמת עבד הוא אמאי לא ישבע עליה.

ממזר סופג את הארבעים.

מכות מרדות

הגרע"א מביא שהריב"ש בסי' צ' כתב שלפי התוס' גם במכות מרדות המספר מכות הם כמספר התורה, אלא שאינן חזקות כמותן. ומביא ראיה מסוגיין, שהקורא לחבירו ממזר סופג את הארבעים, וזה אינו רק מלקות מדרבנן. והפר"ח א"ח סי' תע"א ס"ב כ' דלשיטת רש"י ביבמות

פר"ג שכ' מאי לוקה לא מכות ארבעים אלא רדוי מדרבנן, צ"ל דההיא דממזר שניא, כיון דאמר שחבירו עבר בלאו לפיכך סופג מ' כדין עבר בלא.

אי הכי היינו קרקע.

האם בן חורין הוקש לקרקע

מדברי הגמ' יש להוכיח כשיטת רש"י שאדם הוקש לקרקע, אבל עי' בר"ן שכתב בלאו למימרא דעבד עברי הוי כקרקע דהא לא אתקש לקרקע אלא עבד כנעני, אלא ה"ק מאי קא משמע לן רב יהודה הא ודאי פשיטא דכיון דעל קרקע נשבעין אף על גב דלא שייך ביה שבועה כלל ה"ה בהא, דהיכי תיסק אדעתין דליגרע מיניה, ומפרקינן מהו דתימא קרקע הוא דעבידי אינשי דמזבני בצנעא אבל האי אם איתא דזבין קלא אית ליה קמ"ל.

דף כח, ב

ולמאי דסליק אדעתין מעיקרא דמטבע נעשה חליפין מאי כיצד, ה"ק פירות נמי עבדי חליפין, כיצד החליף בשר שור בפרה או בשר חמור בשור כיון שזכה זה נתחייב בחליפין.

שני מיני חליפין

הרשב"א הביא בשם ר"ת דג' עניני קנין הן ונפקן מקרא דעל הגאולה ועל התמורה, על הגאולה - זו מכירה, על התמורה - זו חליפין, שלף איש נעלו ונתן לרעהו - זהו קנין שלישי, וה"פ על הגאולה זו מכירה לר' יוחנן בכסף ולר"ל במשיכה, תמורה זו חליפין כגון שמחליף דבר בדבר שווה בשווה, לקיים כל דבר שלף איש נעלו דהיינו קנין נעל וסודר שאינו דמי החליפין אלא שנותנין אותן לקיום הדבר לבד. ובחליפין אלו נחלקו רב ולוי במטבע אם נעשה חליפין לקנות או ליקנות, וכן רב ששת ור"נ בפירות, אבל שווה בשווה כל דבר נעשה חליפין ונקנה בחליפין. והלכך שור בפרה וחמור בשור שווה בשווה נקנה הוא, והשתא א"ש לרב נחמן לישנא דכל הנישום ואף על גב דשור ופרה חשיבי פרי וכן המחליף פרה בחמור דכלהו שווה בשווה מיירו.

דף כט, א

כל מצות הבן על האב אנשים חייבין ונשים פטורות וכל מצות האב על הבן אחד אנשים ואחד נשים חייבין.

למה נשנית משנה זו

כתב הריטב"א דהא דקתני לה רבי להא מתניתין הכא, מסתבר לי משום דבמצות המוטלות על האב לעשות לבנו דקתני רישא חדא מינייהו להשיאו אשה כדמפרש במתניתא ואידי דתנא הא תנא אידך. והתוס' רי"ד תי' משום דתנא רשות הגבוה בכסף ורשות ההדיוט בחזקה שיש חילוק בין גבוה להדיוט, תנא נמי החילוק שיש בין האיש ובין האשה.

והיכא דלא מהליה אבוה מיחייבי בי דינא למימהליה.

גדר חיוב ב"ד

וכתב בספר המקנה דהא דקאמר מחייבי בי דינא, לאו דוקא אלא כל ישראל מצווין ע"ז, דהא קרא סתמא כתיב המול לכם כל זכר. ומביא ראיה מהרא"ש (חולין פ"ו סימן ח) דדן על מעשה

שהיה באחד שאמר למוהל שימול את בנו וקדם אחר ומלו, ותבע הראשון מן השני עשרה זהובים, ופטרו הרא"ש דאע"פ שאמר האב למוהל אחד למול את בנו לא זכה באותה המצוה לחייב אחר אם קדם ועשאה, ולא דמיא לכסוי דאמרה תורה ושפך וכסה מי ששפך יכסה, וכן האב שחייב למול את בנו ורצה למולו וקדם אחר חייב, אבל אם אין האב רוצה למולו **כל ישראל חייבין למולו**, ובדבור שאמר האב למוהל לא זכה למצוה לחייב לאחר אם קדמו. וכן מבואר בפיה"מ להרמב"ם (שבת פרק יט) וז"ל וכן כל מי שרואה את הילד הזה הערל ולא מלו הרי זה עובר על מצות עשה עד שימול אותו כאלו הוא בנו.

אבל בשו"ת הגרע"א (מהדו"ק סימן מב) מבואר שיש דין "ב"ד", עי"ש שדן במילת יתום שהמוהל היה אבי אבי הבן ואחרים טענו שהמנהג היא שהסנדק מברך, והמרא דאתרא רצה שהסא יברך. ודן הגרע"א, על פי הב"י שהסנדק מברך משום שהוא שליח בית דין, א"כ משמע דמעיקר הדין ראוי שהב"ד יברכו דעלייהו מוטל למול כדאיתא בקדושין (כט, א) דהיכי דלא מהליה אבוא מחייבי ב"ד לממהליה, א"כ אם הב"ד אצל הברית והם רוצים לברך, אף שאחר תופס התינוק הם קודמים בברכה זו, וממילא המרא דאתרא שמוטל עליו החיוב למול יכול לעשות שליח למי שירצה.

אבל חזר בו ממש"כ שהסנדק הוא שליח על הברכה, דלא מצינו ענין שליחות על ברכה, ובכל ברכת מצות דמצינו דאחר יכול לברך היינו מדין שומע כעונה, אבל בלא שמיעה לא שייך שאחר יברך מצד שליחות, אלא דהתופס התינוק שהוא בכלל עוסקים בהכנסת הברית, הוא שליח הב"ד על הכנסת הברית ויכול לברך דאם השליח עושה המצוה בשליחות יכול לברך, עכ"פ כמו דחזינן דאם האב מכבד למול בנו שהמוהל מברך, ה"נ היכא דהב"ד עושים שליח להכנסת ברית השליח ההוא מברך. אבל בכל התשובה מבואר שיש כאן דין ב"ד.

וכן מבואר בפני יהושע שהק' איך נלמד מהפסוק "וימל אברהם את יצחק בנו" שיש חיוב על האב, כיון שיש חיוב על הב"ד אפשר דמש"ה היה החיוב על אברהם שהיה זקן ויושב בישיבה וכו', ותי' דמייתורא ד"בנו" יליף חיוב דאב על הבן, עוד תי' דכיון דמעט אותו ולא אותה ממילא משמע דאותו היינו משום חיובא דאב, והא דמייתי קרא דוימל את יצחק סמיך אסיפא דקרא דכתיב כאשר צוה אותו.

ואיהי מנא לן דלא מיחייבא וכו'.

חיוב אשה מצד ב"ד

כתב המקנה דנהי דמיעטא התורה גבי חיוב האב על הבן, אותו ולא אותה, היינו דאינה מחויבת יותר מכל ישראל כמו האב, אבל בקרא דהמול לכם כל זכר דלא כתיב ביה מיעוטא, אשה נמי בת חיובא היא.

חיוב אשה היכא שאין אב

ובשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן יא) מבוא יותר שאם האב אינו מל את הבן אז החיוב מוטלת על האם. עי"ש שדן על ההיא דמילת זכריו מעכב אכילת קרבו פסח אפילו היכא דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשייה, ומוקי לה כגון שאביו ואמו היו חבושין בבית האסורים, ויצאו לפני פסח. וכתב מהר"ח שאם אמו לא היתה חבושה, היא היתה חייבת לעסוק דלא ממעט לה קרא אלא היכא דאיתיה לאבוא. ולא דמי לפדיון ולתלמוד תורה, דהתם יליף מתפדה תפדה

ומולמדתם ולמדתם (קדושין כט, א) מה שאין כן גבי מילה. ואי מאותו לא מצינו למפטרה אפילו כי ליתיה לאב, דכל התורה בלשון זכר נאמרה, והשווה הכתוב אשה לאיש. ואם היא לא היתה חבושה, נמצא שביום השמיני שהוא זמן המילה כבר הוטלה החוב עליה, ואפילו אם היה האב יצא בין עשיה לאכילה, לא היה מעכב מלאכול שכבר הוטלה על האם, ולא דמי לבי דינא.

מבואר כאן חידוש נפלא שלא לבד שהאשה חייבת כשאין אב, אלא שאז כבר חל החיוב עליה ואינו מוטל על האב כלל.

אותו ולא אותה.

מצות עשהז"ג

הק' הראשונים למ"ל קרא תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא הוא שנימול בשמיני ללידתו ונשים פטורות וי"ל כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא וא"ת אכתי מ"ע שהזמן גרמא הוא דאין מלין אלא ביום כדאיתא בפרק הערל (יבמות דף עב) וי"ל דאיתא כמ"ד התם דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה.

והרמב"ן תי' דסד"א כי פטירי נשים ממצות עשה שהזמן גרמא הני מילי במצות בגופייהו כגון תפילין, אבל מילה דלאחרני, ואיהי לא שייכא בה אימר תחייב מידי דהוה אבית דין שחייבין למול, קמ"ל. (משמע שחולק על המקנה)

והתוריי"ד כתב דהתינח מיום שמיני לא קשיא, שאין היום קבוע וידוע בשנה מה שאין כן ביום שמיני של מילה, אבל זה שאין מצות מילה נוהגת בלילה אלא ביום קשיא. ותי' הרי"ד דמצוה דלא תליא בגופה, כגון למול את בנה, אף על גב דיש לה זמן לבן הנימול, אבל האב שצויהו הבורא להתעסק במילת בנו העסק ההוא אין לו זמן, שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו. אבל הציצית היא מצוה שתלויה על גופו של אדם, ואי הוה מחייבין האשה היתה מצותה תלויה בזמן הלכך פטורה.

לפדותו מנלן דכתיב כל בכור בניך תפדה.

נוסח הברכה על פדיון הבן או לפדות הבכור

ע' בשו"ת ריב"ש (סי' קלא) שנשאל על מה שכ' הרמב"ם ז"ל (הל' ביכורים פרק יא,ה) הפודה את בנו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן, ואם פדה עצמו מברך לפדות הבכור. ואילו לגבי מילה כתב הרמב"ם (הל' מילה פרק ג, א) שהמל מברך קודם שימול "אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה" אם מל בן חבירו, ואם מל את בנו מברך, וצונו למול את הבן. א"כ ה"נ בפדיון הבן הוי ליה להאב לברך בלמ"ד כמו בברית מילה, והפודה עצמו בעל שהוא כמו שליח.

והשיב הריב"ש לפי שבאב אפשר להיעשות מצוה זו על יד הבן כשיגדל, וכשיגדל אז אי אפשר לעשותה אלא על ידי עצמו. היינו שבזמן שהאב עושה המצוה אז יש צד שהבן הוא זה שיעשה המצוה, א"כ לא מקרי שהחיוב מוטל רק על האב, משא"כ כשהבן עושה המצוה (אחרי שהגדיל), אז אין אפשרות שהאב יעשה המצוה, ולכן מברכים בלמ"ד שרק על הבן לבד מוטל המצוה, ולא על אחר.

עוד תי' הריב"ש שאם היה לו לפדות עצמו ובנו, קיי"ל (קדושין כט,ב) דהוא קודם לבנו, אלמא שעיקר המצוה הוא בעצמו, **אלא שבקטנותו אי אפשר**.

דברי הריב"ש סתומים מאוד שמה זה משנה שעיקר החיוב עליו, הרי עכ"פ עכשיו החיוב מוטל על האב. ושמעתי פעם ממו"ר הגרא"ז עפשטיין זצ"ל, שיש לפרש דברי הריב"ש עפ"י החקירה הידועה במצוות הבן על האב, דיש לחקור האם הגדר הוא שהחיוב הוא על האב, והבן אינו אלא החפצא דמצוה של האב, או דילמא שהחיוב הוא של הבן, והיות שהוא לא יכול לעשות המצוה בעצמו, צוותה התורה שהאב יעשה בשבילו, כאילו בשליחותו.

ולפי"ז י"ל שזה כוונת הריב"ש שהיות ועיקר המצוה הוא על הבן, **אלא שבקטנותו אי אפשר** לו לעשות בעצמו, אז האב עושה בשבילו, ממילא נוסח הברכה הוא בעל כמו כל פעם ששליח עושה מצוה. אבל כשיגדל ופודה את עצמו, אז הנוסח הוא לפדות בלמ"ד כמו כל פעם שמי שעושה מצוה בעצמו שמברך בלמ"ד. אלא דצ"ע מאי שנא במילה, שפסק הר"מ שהמל בנו מברך למול את הבן, היינו שס"ל שבמילה המצוה היא של האב.

והיכא דלא פרקיה אבוה מיחייב איהו למפרקיה דכתיב פדה תפדה.

פדיון הבן אחרי שהגדיל

בפשט הראשון של הריב"ש מבואר שאחרי שהגדיל אין מצות פדיון הבן מוטל על האב. אבל עי' בספר החינוך (מצוה שצב) שכ' וז"ל לפי הדומה שהאב חייב לעולם לפדות בנו, ואפילו אחר שהגדיל הבן המצוה מוטלת על האב, וכמו שאמר הכתוב (שמות יג, יג) "וכל בכור אדם בבניך תפדה", הרי שהתורה הטילה המצוה על האב, וכן נראה בקדושין. הרי שנטיית החינוך דלא כריב"ש. ונראה שמחלוקתם תלוי בחקירה הנ"ל, דאם נאמר שהחיוב הוא של הבן, אלא שהאב עושה המצוה בשבילו, אז מובן שיטת הריב"ש, שאם הבן יכול לעשות לבד למה שיהיה המצוה עדיין מוטלת על האב. אבל אם נאמר שהמצוה היא על האב, אז יתכן שאע"פ שכשיגדל הוספנו חיוב על הבן, אבל אין שום סיבה שמצות האב תבטל משום כך, ולכן סובר החינוך שגם אחרי שהגדיל עדיין נשאר האב מחויב. ולפי"ז הריב"ש הולך פה לשיטתו, כמו שביארנו לעיל בשם מו"ר זצ"ל.

מילה אחרי שהגדיל הבן

לגבי מצות מילה העיר המנ"ח (מצוה ב) שהחינוך לא מזכיר כלל מענין חיוב האב אחרי שהגדיל, ואדרבה כ'

"על מי מוטלת **מילת קטנים**", משמע שפשוט לו שאינו חייב אלא כל זמן שהילד הוא קטן. ולפי הנ"ל יצא שגם החינוך מחלק בין מצות מילה למצות פדיון הבן, לגבי הגדר של מצות הבן על האב.

דף כט, ב

כל היכא דליכא אלא חמש סלעים הוא קודם לבנו מאי טעמא מצוה דגופיה עדיפא

חומש למצוות

הנה מבואר בשו"ע (או"ח סי' תרנו) שאפילו כדי לקיים מצוה עוברת אינו חייב להוציא יותר

מחומש בכסיו, והק' הביה"ל מסוגיין דמבואר דאף אם אין לו רק ה' סלעים צריך לפדות עצמו, דשאני מי שאין לו רק חמש סלעים ומתפרנס ממלאכתו, ולא יגרע פרנסתו במה שיוציא זה על המצוה, א"כ אין חשש שיצרך לבריות.

פדה"ב חוב או מצוה

ידועים הם דברי הגר"א (יו"ד שה) שפדה"ב אינו אלא חוב בעלמא, והק' עליו השערי יושר (שער ה פרק טז) יש מקום לפרש דבריו והוא, דהנה במצות פדיון הבן יש לדון אם היא מצות מתנות כהונה לחוד או מצות פדיה ג"כ, ולדעת נראה דהיא מצוה כפולה ביחד, היינו מצות פדיה עם מצות מתנות כהונה, ואף שמדברי הגר"א ז"ל בביאוריו ביו"ד סימן ש"ה סקי"ז דמצות פדיון הבן אינה אלא פרעון חוב בעלמא ומוכיח מהא דגובה ממשעבדיה, יעו"ש, אבל לענ"ד נראה מהא דאמרינן בקדושין דף כ"ט ע"ב כדאמרינן כל היכא דליכא אלא חמש סלעים הוא קודם לבנו דמצוה דגופיה עדיפא, ואם איתא דאינו אלא חיוב ממון לחוד מה שייך בזה מצוה דגופיה עדיפא, דהרי אם יהיו על אדם שני חיובים חיוב מחמת הלואה וחיוב מחמת נזקים או ערבות, בודאי אין כל יתרון בזה במצות פריעת בע"ח איזה מהם לשלם מקודם, ואדרבה עיקר החיוב שעליו הוא בא מחמת שלא פדאו אביו, אלא ודאי איכא בזה מצוה לפדות את גופו שיהיו פדוי, ופשטות הכתוב מלמדנו כן דאם היה רק חיוב ה' סלעים לחוד למה כתבה תורה בלשון פדיון.

והיכא דלא אגמריה אבוה מיחייב איהו למיגמר נפשיה דכתיב ולמדתם

ממתי חייב הבן ללמד את עצמו

כתב הרמב"ם (תלמוד תורה א, ג) מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו **כשיכיר**, שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. מכאן דייק מו"ר הגרא"ז הלוי עפשטיין זצ"ל. ששונה ת"ת ממילה ופדיה"ב, שאם אביו לא עשה המצוה חייב כשהגדיל, וכאן חייב כשיכיר.

ואיהי מנלן דלא מיחייבה למילף נפשה דכתיב וכו'.

חיוב אשה בת"ת

כתוב בשו"ע (או"ח מז, יד) נשים מברכות ברכת התורה. ועי' בביה"ל הטעם דהא חייבות ללמוד הדינים שלהם ועוד דחייבת לומר פרשת הקרבנות כמו שחייבת בתפלה א"כ קאי הברכה ע"ז. ולפ"ז הטעם יכולה להוציא בכה"ת את האיש, וכן כתב הפמ"ג בהדיא, והגר"א בביאור חולק ע"ז הטעם, וז"ל הגר"א עיין מ"א בשם אגור ודבריהם דחויין מכמה פנים וקרא צווח ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם היאך תאמר וצונו ונתן לנו, אלא העיקר ע"פ מ"ש תוספות וש"פ דנשים מברכות על כל מ"ע שהז"ג, ואף דקי"ל כאילו מלמדה תיפלות דווקא בתורה שבעל פה כמ"ש בי"ד (סי' רמ"ו סעי' ו'), ולפ"ז אין יכולות להוציא את האיש וקטן שהגיע לחינוך בודאי אינו יכול להוציא את הגדול בכה"ת לפי מה שסוברים הרבה פוסקים דבה"ת הוי מן התורה.

ת"ר ללמוד תורה ולישא אשה ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה ואם א"א לו בלא אשה ישא אשה ואח"כ ילמוד תורה.

ביטול פרו' בשביל ת"ת

כתב הרמב"ם (אישות טו, ב) האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה, ומאימתי האיש

נתחייב במצוה זו מבן שבע עשרה, וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה, ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה.

והק' המפרשים הרי אמרינן במועד קטן (ט, ב) דמצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים דוחה ת"ת, ולא אמרינן בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה. ות"י הגרא"ו (תוספת לקובץ הערות) דכיון דאיירי הרמב"ם לענין איחור המצוה ולא לענין ביטולה לגמרי, מה שאפשר לקיימה ע"י עצמו לאחר זמן, הו"ל כאפשר לקיימה ע"י אחרים, ובזה שייך לומר גם בת"ת עוסק במצוה פטור ממצוה. אבל ע"ש שהביא דברי מהרי"ט לענין נשבע שלא ישא אשה לזמן מסוים הוי כנשבע לבטל את המצוה, אע"פ שאינו מבטלו לגמרי, ומביא ראיה מהרמב"ם שכתב שלאחר עשרים ביטל מצוה.

למה ת"ת נדחה מקיום מצוה

ע"ש עוד שמסביר מש"כ הרמב"ם "וכ"ש בתלמוד תורה", דהא דצריך לבטל מת"ת בשביל קיום מצוה, אין הטעם משום דמצות ת"ת נדחית מפני קיום מצוה, דהא מצות ת"ת גדולה מכל המצות, אלא דכמו שמותר לבטל ת"ת מפני דרך ארץ וכל צרכי אדם ההכרחים, ומשום דחיוב ת"ת אינו חלה על האדם אלא בשעה שהוא פנוי ובטל מעשיית צרכיו, דקרא כתיב ואספת דגנך (ברכות לה, ב), אבל בשעה שהוא צריך לעשות מלאכתו, אז אינו מחויב כלל בת"ת, ה"נ אם הוא צריך לעסוק במצוה, לא גרע משאר צרכי האדם, שאז אינו מחויב כלל בת"ת, אבל במצוה שאפשר לקיימה ע"י אחרים, וכן אם אפשר לו לקיימה לאחר זמן, לא פקעה ממנו מצות ת"ת, וכיון דחיובא דת"ת רמי עליה, ממילא הוא פטור מן המצוה, וכ"ש הוא, דמצות ת"ת בשעה שהוא מחויב בה אינה נדחית מפני שום מצוה, דהיא חמורה מכל המצות.

כי אתא חזייה דלא פריס סודרא א"ל מאי טעמא לא פריסת סודרא א"ל דלא נסיבנא

עטיפת טלית לבחור

כתוב בשו"ע (או"ח ח, ב) סדר עטיפתו כדרך בני אדם שמתכסים בכסותם ועוסקים במלאכתם, פעמים בכיסוי הראש פעמים בגילוי הראש, ונכון שיכסה ראשו בטלית. וכתב המשנ"ב (ס"ק ד) שכיסוי זה מכניע לב האדם ומביאו לידי יראת שמים. עוד כתב דמשמע בגמרא שבחור לא היה מכסה ראשו בטלית אפילו הוא ת"ח.

דף ל, א

עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה אמר רב יהודה אמר שמואל כגון זבולון בן דן שלימדו אביו אביו מקרא ומשנה ותלמוד הלכות ואגדות

חיוב על הסבא ללמד לנכד

כתוב בשו"ע (יו"ד רמה, ג - ד) כשם שמצוה ללמד את בנו, כך מצוה ללמד את בן בנו, שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך (דברים ד, ט). ולא לבן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם מישראל ללמד לתלמידים, שגם הם נקראים בנים, אלא שמצוה להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חבירו. חייב להשכיר מלמד לבנו, ללמדו. אבל לבן חבירו, אינו חייב להשכיר. וכתב הרמ"א שהיו כופין

ליה לשכור לבנו מלמד. ואם אינו בעיר, ויש לו נכסים, אם אפשר לאודועי ליה מודיעים ליה, ואם לאו יורדים לנכסיו ושוכרים מלמד לבנו.

ועי' בש"ך (ס"ק א) שהמהרש"ל כתב דה"ה לבן בנו חייב בשכר. וכ"כ הכ"מ (ריש פרק א' מת"ת) וז"ל ואפשר דגם לבן בנו חייב להשכיר לו מלמד, והוא הדין לבן בן בנו. אבל מסופק אי בן בתו קודם לבן חבירו דאפשר דאין קודם לחבירו אלא היכא דנתחייב באביו אבל גבי בת דליכא למימר הכי לא. וכתב הש"ך לי נראה דקודם לבן חבירו: ובפתחי תשובה (ס"ק א) מביא דבתשובת חכם צבי (סי' ע) כתב בפשיטות דכל הקרוב קרוב קודם.

תלמידים

ולענין מה שכתב בשו"ע שחייב ללמד גם לאחרים כתב בביאור הגר"א שהמקור הוא מהא דאיתא בתד"א (כ"ז) ד"א "הלא פרס לרעב לחמך", ואין רעב אלא הרעב מן ד"ת, ואין לחם אלא ד"ת, שנאמר הנה ימים באים נאום ה' והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם כו', מכאן אמרו אם יש אדם שהוא מבין בד"ת יפרנס מתורתו ג"כ כדי שתרבה חכמתו לו, ומוסיפין לו עליה, וכל העושה כן אינו נמנע מן הטובה כו'. ושם באותו הפרק כי תראה ערום וכסיתו כיצד אלא אם ראית אדם שאין בו ד"ת הכניסהו לביתך ולמדהו ק"ש ותפלה ולמדהו פסוק אחד בכל יום או הלכה אחת וזרזיהו במצות, לפי שאין לך ערום בישראל אלא מי שאין בו תורה ומצות כו' כמ"ש ואת עירום ועריה.

אינהו בקיאי בחסירות ויתרות אנן לא בקיאינן

כתב הרמ"א (או"ח קמג, ד) שהא דמוציאין ס"ת אחר היכא שנמצא פסול בראשון, דוקא שנמצא טעות גמור, אבל משום חסירות ויתרות אין להוציא אחר, שאין ספרי תורה שלנו מדויקים כל כך שנאמר שהאחרת יהיה יותר כשר. והגר"א מציין לסוגייתנו.

דף ל, ב

אם אבן הוא נמוח אם ברזל הוא מתפוצץ

שני יצה"ר

הערוך לנר (סוכה נב, ב) מפרש דברי הגמ' באופן נפלא! וז"ל יש לדקדק למה נקט ב' דוגמות הללו דוקא, וי"ל דיש ב' מיני יצה"ר של קור ושל חום, יצה"ר של קור הוא מה שמקרר האדם שלא יתאמץ וירדוף אחר המצות, ויצה"ר של חום הוא מה שמחמם האדם לרדוף אחר עבירות ולעשות אותם, וכמו שכמה פעמים דימו הנביאים יצה"ר של עבירה לאש להבה. והנה אבן וברזל אף ששניהם גשמים קשים הם, מ"מ טבעם חלוק זה מזה עד שהם מתנגדים זה לזה, שהאבן כשיבא אל האש לא ימס אדרבה יתחזק שם, אבל נמס במים וברזל הוא ההפך שיתחסם ויתחזק במים אבל ימוס באש. וכן אש ומים מתנגדים זה מזה, שזה טבעו קר בתכלית הקרירות וזה טבעו חם בתכלית החמימות, ולזה קאמר אם פגע בכך מנול זה דהיינו היצה"ר בשני כוחיו הקר והחם לא תצטרך לבקש לכל אחד תרופה לבדו, שתרופה אחד יש לשניהם שתמשכו לביה"מ ותעסוק בתורה, שהתורה היא אש ומים נגד היצה"ר של אש היא מים שמכבהו ונגד היצה"ר של קור היא אש שמחממו, וזה אם אבן הוא דהיינו אם היצה"ר של חום הוא שמתחזק באש אזי התורה

היא לו מים שממסו, ואם ברזל הוא שהוא יצה"ר של קור שמתחזק במים אזי התורה היא לו כאש שמפוצצו.

איש סיפק בידו לעשות אשה אין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עליה

אשה נשואה במצות יראה

ויש להסתפק אם בעלה רוצה שתעבור על מורא אביה, והיינו לסתור דבריו בפניו, האם מותרת לעשות כן. בספר תשובות והנהגות (כרך ה סימן רעג) דן בזה וכתב דמפשטות הגמרא משמע דנשואה פטורה גם ממורא, שהרי זה שאשה נשואה פטורה נלמד מהפסוק "איש אמו ואביו תיראו", "איש" אין לי אלא איש אשה מנין, ת"ל איש אמו ואביו "תיראו" הרי כאן שנים, א"כ מה ת"ל "איש", איש סיפק בידו לעשות, ואשה אין סיפק בידה לעשות.

אבל יש אחרונים (רא"ם פרשת קדושים, ספר החרדים", ראשון לציון) שכתבו דאשה נשואה אינה פטורה רק מלעסוק בצרכי אביה, מפני שאין לה פנאי שמשועבדת לעסוק לצרכי בעלה, אבל בדיני מורא, שכולם בשוא"ת כגון שלא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו וכו', לא שייך בזה שאין לה פנאי לעשות, חייבת. ואף דקרא דפוטר אשה נשואה מיירי במורא, אמרינן דאם אינו ענין למורא, תנהו ענין לכיבוד. וכן מבואר בשו"ע (רמ, יז) שכתוב: אחד האיש ואחד האשה שוין בכבוד ומורא של אב ואם, אלא שהאשה אין בידה לעשות, שהיא משועבדת לבעלה, לפיכך היא פטורה מכיבוד אב בעודה נשואה, ואם נתגרשה או נתאלמנה, חייבת.

אבל הרמב"ם (ממרים ו, ו) כתב אחד האיש ואחד האשה חייבין במורא וכבוד, אלא שהאיש יש בידו לעשות והאשה אין בידה לעשות שהרי רשות אחרים עליה, הרי מבואר בדבריו שנשואה פטורה גם ממורא. וכתב הגר"מ שליט"א שאפילו לשיטת הרמב"ם שאשה נשואה פטורה ממורא, רק בכה"ג שאם לא תסתור דברי האבא היא פוגעת בכבוד בעלה, אז בעלה קודם וחייבת לסתור דברי אביה. אבל בספר "המקנה" (לא, ב) כתב דאף להנך דפוטרם אשה נשואה במורא, היינו רק כשאביה מצווה לעשות איזה דבר, דלשיטתו הוא בכלל מורא, בכה"ג פטורה האשה נשואה משום שאין לה פנאי לכך כיון שמשועבדת לצרכי בעלה, אבל בשאר עניני מורא, לכו"ע אשה נשואה חייבת.

אב המצוה לבנו לא לישא אשה מסוימת

המקנה מביא ראייה לדבריו ממש"כ הרמ"א (יו"ד סוף סימן ר"מ) שאם האב מוחה בבן שלא לישא איזה אשה שיחפוץ בה הבן, אין צריך לשמוע לו. משמע דלדברים אחרים אעפ"י שאין לאב הנאה הימנו צריך לשמוע לו. וצ"ע שהרי מקורו הוא במהרי"ק (שורש קס"ו), ומג' טעמים כתב שאין כח ביד האב למחות ביד הבן, א) דקי"ל כיבוד אב משל האב, כל שכן הכא שהוא דבר השייך בצערא דגופא, להניח האשה אשר חפץ בה ויצטרך לקחת אשה אחרת אשר לא תישר בעיניו כל כך. ב) דקרוב הדבר להיות כמצוה לעבור על דברי תורה, שהרי אמרו רבותינו ז"ל אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, הרי שהקפידו שיקח אשה אשר יחפוץ בה ותמצא חן בעיניו, וכן בכמה מקומות חשו חכמים ז"ל לחבב האשה על בעלה. וכבר כתב הרא"ש שאם האב מצווה על בנו שלא ידבר עם פלוני ולא ימחול לו על מה שעשה לו עד זמן קצוב, שאם הבן רוצה להשלים שאין לחוש לצואת אביו מפני שאסור לשנא שום יהודי, ה"נ ל"ש. ג) דעד כאן לא מיפלגי אם משל אב אם משל בן אלא בדבר דשייך האב בגווה, כגון פרנסת האב שצורך גוף

האב וקיומו, אבל במלתא דלא שייך בגוויה כי הכא, פשיטא דאין כח לאב למחות בבן, לא משום כבוד ולא משום מורא, דלא שייך כבוד אלא כגון מאכילו משקהו מלבישו מנעילו וכו', מורא לא ישב במקומו ולא סותר את דבריו וכיוצא בזה דשייך לאב, אבל במלתא דלא שייך האב בגווה פשיטא דאין כח האב למחות ביד בנו. הרי להדיא דלא כספר המקנה.

וע"ע בביאור הרס"ג להגריפ"פ (מצוה ט) שרצה להוכיח מדברי הרמב"ן, שמדמה חיובי הבן לאב לחיובים שיש להקב"ה, שיש חיוב להקשיב לדבריהם אפילו בדברים שאין לו הנאה מהם. עוד יש להוכיח ממה שכתב הרמב"ן בסה"מ (שורש ב), דיסוד חיוב כיבוד לאחיו הגדול הוא מחיוב כבוד אב ואם, לפי שגנאי להם שיתבזו לתולדותם והם מצטערים בזה הרבה ומנהג כל האנשים ליסר בניהם לנהוג כבוד בגדוליהם שרצון כל הורה שיכבדו לבניו, א"כ ע"כ שיש חיוב כאו"א גם אם אין להם הנאה פיזית.

וע"ע מש"כ בשו"ת רע"א (סי' סח) לענין חיוב לקיים צוואת ההורים לאחר מיתתם, וז"ל דענין שהוא כבוד וגדולה בעצמותו כמו לומר אבא מארי, דבזה מגביה כבוד אביו זהו שייך גם לאחר מיתה, אבל כיבוד לעשות נחת רוח לאביו כעין מאכילו ומשקהו למנוע צערות אביו, ומכלל הזה לכבד אשת אביו ואחיו הגדול שהוא ענין נחת רוח לאביו ומניעת צער ממנו, בזה יש לומר דלא שייך לאחר מיתה דלא אכפת להו בזה. אבל מצד חיוב יראה יש אפילו לאחר מיתה, ואפילו לפי הט"ז (סי' רמ"ס"ק ג) דאין איסור לסתור דבריו שלא בפניו, יש חיוב לציית לצוואתו לאחר מיתה. ולכן מבואר בכמה פוסקים שיש חיוב כאו"א לקיים צוואת הורים. (ע"ש שמביא כן בשם הב"י והנו"ב, וכן הוא גם בשו"ת חו"י סי' קמו). הרי לן להדיא מכל הפוסקים הנ"ל שיש חיוב לכבד הורים אפילו בדברים שאין להם הנאה.

דף לא, א

שאל בן אלמנה אחת את ר' אליעזר אבא אומר השקיני מים ואימא אומרת השקיני מים איזה מהם קודם אמר ליה הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך

חיוב כבוד לאבי אביו

כתב הרמ"א (יו"ד רמ, כד) י"א דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו, ואינו נ"ל אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אבי, והק' בשו"ת תשובה מאהבה נימא נמי הנח כבוד אביך ועשה כבוד זקנך, שאתה ואביך חייבים בכבוד הזקן.

וי"ל שאם גדר החיוב כבוד לאבי אביו אינו אלא מחמת כיבוד אביו, אם כן מיושב שפיר, דלא שייך כלל לומר אתה והוא חייבים בכבודי כיון שהבן אינו מחויב בכלל בכבוד זקנו אלא מפני כבוד אביו, ולכן האב קודם.

ועיין בחי' רבי ראובן (יבמות סימן ד) שביאר בהאי דין של "אתה ואמך חייבים בכבוד אביך" שאין הפשט שיש מעליותא בחיוב כבוד אב על כבוד האם משום שגם היא חייבת בכבוד בעלה, אלא שכיון שהחיוב של כיבוד אב ואם אינו חל אלא ע"י הציווי של אביו או אמו, א"כ כשהצווי של האם להבן מתנגד לחיובו של המצווה, יש חסרון בעצם הצווי. ולביאורו יעלה, שאפילו אם נאמר ששורש החיוב לזקנו אינו אלא מחמת חיוב כבוד לאביו, מכל מקום סוף סוף אין ציווי האב ציווי מחמת שחייב בכבוד אביו, וצדקו דברי התשובה מאהבה שכבוד אבי אביו קודם.

נתגרשה מהו אמר ליה מבין ריסי עיניך ניכר שבן אלמנה אתה הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולין.

כיבוד לאחר מיתה

בשו"ת הגרע"א דן היכא שצווי האם לאחר מיתתה המתנגת לציווי של האב, וכתב די"ל דדמי לאביו אמר השקני מים ואמו הגרושה אומרת השקני מים, דשניהם שוים ולא יזה שירצה יקדים, כיון דלא שייך לומר אתה ואמך חייבים בכבודו, ה"נ במתה אמו, כי המות יפריד ביניהם, ומה הפרש בין פירוד גרושין לפירוד מיתה.

אמנם כתב הגרע"א דבר זה נסתר מדברי הב"י (יו"ד סי' שע"ו) שכ' דמצוה לומר קדיש על אמו בחיי אביו, ואם אביו מקפיד אף על פי דאמו עשתה לו צוואה לומר בשבילה קדיש, כבוד אב עדיף מכבוד אם, מבואר דצריך לעשות לשמוע לאביו אע"פ שאמו כבר מתה. מ"מ הסברא צ"ע, דמ"ש מיתה מגירושין.

ומביא דברי שו"ת נוב"ת (אה"ע סי' מ"ה) שכתב דבמת אביו וצוה לו לעשות משהו, ורצון אמו בהיפוך, דישמע לאם, דכיבוד בחיים עדיף מכיבוד אחר מיתה. א"כ מכ"ש בנ"ד דאביו בחיים עדיף מכבוד אם דלאחר מיתה. אולם גם זה נסתר מהב"י הנ"ל שכתב דוקא דכיבוד אב עדיף משל אם ולא כתב דכיבוד מחיים עדיף מכיבוד לאחר מיתה, ויהי' נ"מ לדינא דאפילו בהיפוך אם אביו מת וצוה לו לומר קדיש אחריו ואמו מקפדת דישמע לאמו.

ועי"ש שמביא ראיה להב"י מסוגיין דאמר לו מבין ריסי עיניך ניכר שבן אלמנה את וכו' פירש"י דאין צריך אתה למעשה אלא ללמוד, והרי מכל מקום אפשר דצריך לו למעשה דאולי אמו צותה לו מה שיעשה אחר מיתתה ואביו מקפיד בדבר דתליא בדינא דגרושה, אע"כ דבכה"ג צריך לשמוע לאביו.

וא"ר חנינא ומה מי שאינו מצווה ועושה כך מצווה ועושה עאכו"כ דאר"ח גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה.

גדול מצווה ועושה

נחלקו הראשונים בביאור טעמא דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. התוס' ביארו דמי שמצווה ועושה עדיף, לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור, ממי שאין מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח. היינו שמקבל שכר על עצם הדאגה והצער שמא לא יקיים מצות השם. וכעין זה כתב הריטב"א (שם) בשם רבותינו ז"ל, שזה שטן מקטרגו כשהוא מצווה, וזה אין שטן מקטרגו ולפום צערא אגרא. היינו שמקבל שכר על עצם המלחמה שיש לו עם היצר הרע.

שני ענינים בכל קיום מצוה

עוד הביא הריטב"א ביאור נוסף מהרמב"ן, וז"ל, "שהמצוות אינן להנאת האל יתברך המצוה אלא לזכותנו, ומי שהוא מצווה קיים גזירת המלך, ולפיכך שכרו מרובה יותר מזה שלא קיים מצות המלך, מכל מקום אף הוא ראוי לקבל שכר, שהרי מטוב לבב וחסידות הכניס עצמו לעשות מצות השם יתברך".

וכעין זה כתב כאן בקו"ש שישנם שני ענינים בקיום מצוות, הא' עצם התועלת שיש בקיום

המצוות שבשבילה ציונו הקב"ה לעשות המצוות, והב' יש תועלת בדבר זה עצמו שמקיים צווי הבורא. ועי"ש שביאר בזה הא דלפי הרמב"ן קיימו האבות כל התורה כולה רק בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ, אע"פ שמצוות שאינן תלויות בארץ נוהגות בין בארץ בין בחוץ לארץ. אלא משום שעיקר קיום המצוות הן בארץ ישראל, כמו שכתב הרמב"ן, היינו שמצד תועלת המצוה עיקרו בא"י, ובחו"ל צריכים לקיים המצוות מצד צווי השם, ממילא האבות שעדיין לא נצטוו, וממילא בהם לא שייך הענין לקיים מצד הצווי, וכל ענינם לקיים מצוות, אינו אלא בשביל "תועלת" המצוה, וזה בעיקרו אינו אלא בא"י.

ולפי דבריהם כתב בספר חבצלת השרון, דהיכא שמחויב לעשות המצוה רק מצד שהיא מן המצוות השכליות, היות ואין כאן "צווי השם", יקבל שכר רק כאינו מצווה ועושה, שיש לו רק "תועלת המצוה" ולא קיום צווי השם.

חיוב כיבוד אב ואם בבני נח

ויש שרצו לומר דלפי דברי רבינו ניסים גאון (ריש מס' ברכות) שב"נ מצווים על מצוות שכליות, א"כ ודאי מצווין על מצות כיבוד אב ואם, שאין לך מצוה שכלית יותר מזה. אבל לכאורה דבריהם תמוהים, ולנגדם גמ' דידן שדמא בן נתינא קיבל שכר גדול בשביל מצות כיבוד אב ואם, ואמרו בגמ' ומה מי שאינו מצווה ועושה כך, מצווה ועושה על אחת כמה וכמה, דאר"ח גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. הרי לן להדיא שב"נ נחשב כאינו מצווה ועושה לגבי מצות כיבוד אב ואם.

ובס' תועפות ראם תי' ע"פ הסוגיא דב"ק (לז, א) גבי עמד ויתר גוים, שאינם מקבלים שכר אלא כאינו מצווה ועושה, וכל הנדון בסוגיא דקידושין (שם) אינו אלא לגבי שכר. אבל עדיין צ"ע קצת בלשון הגמ' ומה מי שאינו מצווה ועושה כך, ולא אמרו ומה מי שאינו מקבל שכר כמצווה ועושה כך, ומשמע שבאמת אינו נחשב כמצווה. אמנם לפי הכלי חמדה מובן טפי, שאע"פ שחייב לעשות מצוות השכליות, אבל מ"מ לא נחשב כ"מצווה", משום שאין על זה צווי הבורא, וממילא שכרו פחות.

אמר רב יוסף מריש ה"א מאן דהוה אמר לי הלכה כר"י דאמר סומא פטור מן המצוות עבידנא יומא טבא לרבנן דהא לא מיפקידנא והא עבידנא

ברכה לנשים במ"ע שהז"ג

כידוע נחלקו הראשונים האם אשה יכולה לברך על מ"ע שהז"ג, שיטת הרמב"ם (ציצית ג, ט) לומר ששנים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה, והטעם משום שאינן יכולות לומר וצונו. אבל ר"ת מוכיח ששנים יכולות לברך, מההיא דמסכת קידושין (לא, א), אמר רב יוסף (שהיה סגי נהר) מריש הוי אמינא מאדהוה אמר לי הלכה כר"י, דאמר סומא פטור מן המצוות, עבידנא יומא טבא לרבנן, דהא לא מיפקידנא והא עבידנא וכו', ואם איתא ששנים אינן יכולות לברך על מ"ע שהז"ג משום שאינן מחויבות, א"כ גם סומא אינו יכול לברך על מצוות לפי ר"י שהוא פטור, א"כ לשמחה מה זו עושה, שאע"פ שמקבל יותר שכר (לפי הה"א שלו), אבל חסר לו הברכות, אלא ע"כ ששנים יכולות לברך.

והא דיכולות לומר וצונו אע"פ שאינן מצוות, כתבו הרמב"ן והר"ן שהיות ואחרים מצווים והיא מקבלת שכר יכולות לומר וצונו, פירוש שאם לא היו מקבלות שכר, אז אינן שייכות כלל במ"ע

שהז"ג, ומצד הצונו אין בעיא, משום שכוונתן היא שאנחנו בדרך כלל נצטוינו. הראב"ד (ריש תורת כהנים), כתב למ"ד נשים סומכות רשות אפילו סמיכה גדולה עליו מותרת בנשים, שכך נתנה בתורה, לאנשים חובה ולנשים רשות, והנשים דומיא דאנשים לכל מ"ע שהזמן גרמא, אעפ"י שיש בה איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים. ולפי"ז ג"כ מיושב איך נשים יכולות לומר "וצונו", משום ש"נצטוו" בתורת רשות ודו"ק.

שיטת התורי"ד (ספר המכריע סימן עח) היא שאם נשים מברכות על מ"ע שהז"ג, הן עוברות על בל תוסיף, עי"ש שאע"ג דהלכתא כר' יוסי דנשים סומכות רשות, א"כ מה שנהגו עכשיו הנשים ליטול את הלולב אין איסור בדבר, אבל אם יברכו עליו הויא לה ברכה לבטלה, וקא עברי בבל תוסיף, כיון שהן מברכות עליו אשר קדשנו במצוותיו וצונו, דעד כאן לא שריא רבי יוסי אלא משום רשות ולא משום חובה. ואינו דומה לסומא שיכול לברך, כדמוכח מר"י, דשאני סומא שלפי ר"י שסומא פטור מן המצוות, אינו מוזהר גם על בל תוסיף.

[דרך אגב מזה מוכח מהרי"ד שסומא לר"י פטור בין על עשה ובין על ל"ת, ודלא כמו שכתבו כמה אחרונים שסומא מוזהר על ל"ת אפילו לפי ר"י. וכן מוכח מדברי האבודרהם שכתב לחלק בין אשה לסומא לענין חיוב דרבמן, דאשה חייבת במעשאהז"ג וגם בל"ת לכן לא היה צורך לחייבה עכ"פ מדרבנן, משא"כ סומא אם לא יחייבוהו עכ"פ מדרבנן יראה כגוי. הרי לן להדיא שפטור גם על ל"ת.]

דף לא, ב

מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ א"ל אסור לקראת אמא מהו א"ל איני יודע [אתרח] פורתא הדר אתא אמר ליה אסי נתרצית לצאת המקום יחזירך לשלום אתא לקמיה דרבי אלעזר א"ל חס ושלום דלמא מירתח רתח א"ל מאי אמר לך אמר ליה המקום יחזירך לשלום

יציאה מא"י בשביל כיבוד אב ואם

בשור"ת תשב"ץ (ח"ג סי' רפח) מבואר שכשם שמותר לצאת מא"י ללמוד תורה ולישא אשה, כן מותר גם בשביל כיבוד אב ואם, וצ"ב מה מקורו, הלא במסכת עבודה זרה (יג, א) לא הוזכר אלא שמותר לצאת בשביל תורה, פרנסה, ולישא אשה. ואולי ס"ל כדברי השאילתות (הנ"ל) שגם בשביל שאר מצוות מותר, אבל אינו משמע מדבריו שמתיר יציאה בשביל כל מצוות, רק לכיבוד אב ואם.

אכן יתכן שמקורו הוא מסוגיין שמבואר שלבסוף יצא רב אסי אחריה, הרי שמותר לצאת בשביל כיבוד אב ואם אם דעתו לחזור. [ומבואר שם ברש"י שדעתו של רב אסי היתה לחזור למקומו, ועיי"ש היטב במהרש"א בדעת רש"י שמבואר מדבריו שכל מה שנסתפק רבי יוחנן אם מותר לו לצאת הוא רק משום דסבר רבי יוחנן שאין דעתו של רב אסי לחזור לארץ ישראל, אבל אם היה דעתו לחזור היה מותר לו מפני כיבוד אב ואם].

וכ"כ להדיא המאירי (קידושין שם) וז"ל אף על פי שהמצות לא ניתנו לדחות מפני כבוד אב ואם, מכל מקום מותר לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לצאת לקראת אביו או לקראת אמו, וכן לשאר מיני כבוד.

אכן במ"ב (סי' תקלא, יד) מבואר שהותר לצאת מארץ ישראל, ע"מ לחזור, לכל דבר מצוה,

וז"ל אבל מא"י לחו"ל אינו מותר (לגלח בחול המועד) אלא ביצא להרויח, או לראות פני חבריו, שהוא חשיב דבר מצוה, שמותר לצאת מא"י בשביל זה, משא"כ לטייל בעלמא דבכה"ג אסור לצאת מא"י לחו"ל, לא התירו לו לגלח. ולפי זה פשיטא שמותר לצאת בשביל כיבוד אב ואם, וכן עמא דבר.

יציאת ארעי

והנה בשלטי גיבורים בשבועות (ח, א בדפי הרי"ף) כתב שליכא קיום מצות ישוב א"י במה שבא לזמן קצר, וכן אין אסור לצאת לזמן קצר, שהחיוב הוא לגור בא"י ולא לבקר, ולפי זה גם יהיה מותר לצאת למצות כיבוד אב אם לא ילך לזמן מרובה.

ולכאורה יש להעיר על דבריו מההיא דגיטין (עו, ב) כי נפטרי רבנן מהדדי בעכו הוי נפטרים, משום שעכו הוא הגבול של א"י, ואסור לצאת מא"י לחו"ל, משמע שאסור לצאת אפילו ללוות לחבירו אף שדעתו לחזור. שוב מצאתי שכתב הריטב"א (מו"ק יד, א) שטעמם היה משום שאין דרך ת"ח לצאת מא"י לחו"ל אפילו לדבר מצוה, וא"כ אין קשה משם דבאמת אפשר דליכא בזה איסור.

ויש להעיר על דברי השלט"ג ממה שפסק הרמב"ם (מלכים ה, ט) שאסור לצאת מא"י אלא ללמוד תורה וכו' וחוזר מיד, וא"כ חזינן שבלאו הכי אין מותר לצאת אפילו לזמן קצר, אכן יש לדחות, דמי שיצא לישא אשה, יתכ שיתעכב בזה, וכן היוצא ללמוד תורה אפשר שהולך לכמה שנים, אבל לזמן קצר ממש אולי מותר.

עוד הרי נפסק בשו"ע (או"ח סי' תקלא) שהבא ממדינת הים מותר לו לגלח בחול המועד, והוא שלא יצא מא"י לטייל, ומשמע אפילו אם יצא מא"י שלא לזמן מרובה.

כיבוד אחר מיתה

אמר אי ידעי לא נפקי כו'.

וכתב מהרש"א (וכ"ה בראמ"ה), אע"ג דאמרינן בסמוך מכבדו בחייו ובמותו, לקראת המת כי הכא אפשר שאין מקרי כבוד למת. ויש להעיר לפי דברי הגרע"א שתלוי אם זה נחת רוח או כבוד, א"כ י"ל שלצאת לקראתה אולי אין כאן אלא נחת רוח, אבל מסברא הרי בזה שיצא הוי גם כבוד שאנשים רואים שיצא לקראתה, וצ"ע. ובשלנ"ל כתב משום שהחיוב לאחר מיתה הוי פחות ואין לצאת מא"י בשבילו.

לקרא לאביו ורבו בשמו בהנספת תואר

תנו רבנן חכם משנה שם אביו ושם רבו

כ' בשו"ע (יו"ד רמ, ב) ולא יקראנו בשמו, לא בחייו ולא במותו, אלא אומר אבא מארי. היה שם אביו כשם אחרים, משנה שם אם הוא שם שהוא פלאי שאין הכל רגילים לקרות בו, אבל שם שרגילין בו מותר לקרות אחרים שלא בפניו (טור). והק' הגרע"א מהא דשבת (קטו, א) אר"י מעשה באבא חלפתא. והנה בשו"ע (יו"ד רמב, טו) כתוב אסור לתלמיד לקרות לרבו בשמו, לא בחייו ולא במותו. וכתב הרמ"א דכל זה דוקא כשאינו מזכיר רק שמו לבד, אבל מותר לומר ר' מורי פלוני. וכתב בביהגר"א (ס"ק לו) וכן באביו כשאמר אבא מותר כמ"ש בכמה מקומות אבא

חלפתא, יוחאי אבא (מעילה יז, ב) לינאי אבא (גיטין יד, ב) וכיוצא. הרי שההיתר לקרא לרבו אם תואר שייך גם באבא. אלא דצ"ע למה הרמ"א לא כתבו אלא לענין רבו ולא לענין אביו.

בעיקר ההיתר לקרא לאביו בשמו עם תואר "אבא" יש להסביר עפ"י רש"י לברכות (מז, א ד"ה אילו) ש"אבא" הוא לשון חשיבות, ולכן ליכא זלזול. (כן משמע מהגהת הגרע"א על הר"מ פ"ו מהל' ממרים הל"ג שההיתר הוא מטעם ש"אבא" הוי תואר של כבוד עי"ש) אבל עי' באג"מ (יו"ד א, קלג) שכ' טעם אחר שכל הבעיא בקריאתו בשמו הוא שאינו מתיחס לזה שהוא אביו, ולכן אם אומר "אבא" אפילו אם אומר השם מותר.

ולכאורה יש נ"מ בין המהלכים דבזה"ז שאין "אבא" תואר כבוד אז לפי מהלך הראשון יהיה אסור אבל פי מהלך השני יהיה מותר. עוד נ"מ אם אומר על עצמו שהוא בן פלוני כגון שקראו לו לעלות בתורה ושאלו אותו על שמו ושם אביו, שלמהלך הראשון אסור שאין כאן שום תואר אבל למהלך השני מותר שמתיחס לזה שהוא אביו. וראיתי מובא בשם הגריש"א זצ"ל (מקובץ מבקשי תורה חלק כד) שהתיר לומר בן פלוני בלי הזכרת תואר כבוד.

והים של שלמה (קידושין סי' סה) כ' שכל ההיתר לומר שמו של רבו עם תואר לא שייך אצל אביו. ורק ברבו שייך שאם יאמר רק "רבי" לא ידעו ולא יבינו למי התכוון שכל אחד יכול ליהיות הרבי שלו. אבל באביו יכול לומר "אבא" וכולם ידעו למי התכוון. ולפי"ז מובן למה הרמ"א לא הביאו בהלכות כבוד אב. ועי"ש שהקשה א"כ איך הטור מביא דברי אביו הרא"ש וכותב אומר אבי מורי הרא"ש, הרי באביו אין היתר. ותי' שהשם רא"ש אינו רק ראשי תיבות רבינו אשר, אלא הכוונה שהוא הראש ולכן אפילו באביו מותר.

דף לב, א

משל אב או בן

משל מי רב יהודה אמר משל בן רב נתן בר אושעיא אמר משל אב

התוס' לעיל (לא, א) הביא דברי הירושלמי שדורש "כבד את ה' מהונך" מהונך כמו מחונך, משמע שהקפיד הקדוש ברוך הוא על כיבוד אב ואם יותר מכבודו, שבכבודו הוא אומר כבד את ה' מהונך דהיינו מחונך דמשמע ממה שחנך, כלומר אם יש לו ממון חייב ואם לאו פטור, ובכיבוד אב ואם נאמר כבד את אביך ואת אמך, דמשמע בין שיש לו ממון ובין שאין לו, והיכא דלית ליה חייב לחזר על הפתחים לזון את אביו ואת אמו.

אם אין כסף להאב

לפום ריהטא משמע שזה אפילו למ"ד משל אב. אבל תוס' אצלינו כתבו שקי"ל כמ"ד משל אב, וכן פסק בשאלתות דרב אחאי (סימן נז). אבל היכא דלית ליה לאב ואית ליה לבן חייב הבן לזון אביו, וכן פסק ר"י ור"ח דאם אין לאב ממון והבן יש לו דצריך הבן לפרנסו משלו, דלא יהא אלא אחר כדאמר בנערה שנתפתתה (כתובות מט, ב) דרב אכפיייה לההוא גברא ואפיק מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה. ומביא לראיה כדבריו מהירושלמי כבד את ה' מהונך אם יש לו ממון חייב ואם לאו פטור, ובכיבוד אב ואם נאמר כבד את אביך ואת אמך דמשמע בין יש לו הון ובין אין לו הון. ומפרש דמיירי כשאין לו לאב שחייב מטעם צדקה. וצ"ע שהרי מבואר בירושלמי

שצריך לחזור על הפסחים או לטחון ברחיים, ואי משום צדקה הרי אינו מחויב לחזור על הפסחים כדי לקיים מצות צדקה.

היכא שאין לו לאב

ועי' בב"י (יו"ד סימן רמ) שמביא ההיא ירושלמי דתני ר' שמעון בן יוחאי כבד את אביך ואת אמך בין יש לו בין אין לו, ואפילו הוא מחזור על הפתחים, וכתב הרא"ש דהא דאמרינן ואפילו הוא מחזור על הפתחים, לא שיכבדהו משלו ויחזור הוא על הפתחים, דהא קיימא לן משל אב, אלא בגופו מכבדו ובטל ממלאכתו ומתוך כך צריך לחזור על הפתחים. וכיוצא בזה כתבו הגהות מיימון בפרק ו' מהלכות ממרים (אות ד) בשם ספר המצות (סמ"ג עשין קיב - קיג).

אבל עי' בסמ"ג (עשין סימן קיב-קיג) וז"ל והורו רבנן לרב ירמיה (לב, א) שכל היציאה משל אביו, והא דתניא שם נאמר כבד את אביך ואת אמך ונאמר כבד את ה' מהונך מה להלן בחסרון כיס אף כאן בחסרון כיס, מפרשו שם לענין שצריך הבן לבטל ממלאכתו ויכבדנו. ואם אין לאב הכל יהיה משל הבן כדמוכח בירושלמי דפאה. משמע שהוא מדין כאו"א ולא מטעם צדקה, וזה דקי"ל שכאו"א משל אב אינו אלא היכא שיש לו לאב, אבל אם אין לו אז הדין הוא משל בן.

וכך הבין הב"ח (יו"ד סי' רמ) עי"ש דמש"כ ואם אין לאב ויש לבן כופין אותו וזן את אביו כפי מה שהוא יכול, פירושו שצריך ליתן לו כפי מה שהוא חייב לתת לצדקה, אבל אין צריך להוציא כל ממונו על זה. אבל אין לפרש דעת הרמב"ם ורבינו דצריך ליתן לו מדין כבוד דא"כ היה צריך ליתן אפילו מגלימא דעל כתפיה כדי לקיים מצות כבוד אב שאין לה שיעור. אמנם בסמ"ג (עשין קיב - קיג קצא ע"ג) ובסמ"ק (סי' נ) מבואר דכשאין לו לאב מחוייב הבן לזוננו מדין כבוד, ואף להשכיר עצמו בשבילו, וכדמשמע פשטא דהירושלמי שאומר אבל בכבוד אב ואם אין כתוב בו מהונך שאפילו אין לך כלום אתה צריך לטחון ברחיים בשבילו. ומבואר בדבריו שלמ"ד משל בן צריך ליתן לו גלימא דעל כתפיה, וצ"ע מאי שנא משאר מצוות, ואולי נלמד מהירושלמי.

וכן מביא הריטב"א בסוגיין די"א דכי אמרינן משל אב דוקא בשיש לו לאב אבל אם אין לו לאב ויש לו לבן חייב לפרנסם משלו, והביאו ראייה לדבריהם מדגרסינן בירושלמי תני רבי שמעון בן יוחאי הבן מחזור על הפתחים חייב לזון את אבותיו, מצינו שהקפיד הכתוב על כבוד אב ואם יותר מכבודו, בכבודו הוא אומר כבד את ה' מהונך אם יש לך ממון כבד ואם לאו פטור ובכבוד אב ואם נאמר כבד את אביך ואת אמך בין יש לך בין אין לך, הלכך הא דאותבינן בגמרא מדתניא כבד את אביך וכו' בדין הוא דמצי לאוקמה כשאין לאב, אלא לרווחא דמילתא שני לה דאפילו כשיש לו נמי איתיה לענין בטול מלאכתו או העברת ריוח שהוא כיוצא בה.

לפנ"ע היכא שלא עבר בסוף

האחרונים דנו במי שהושיט כוס יין לנזיר ובסוף לא שתה, האם עובר המכשיל בלפנ"ע, בספר יד מלאכי (כללי התלמוד כלל שסז) כתב שנסתפקו בזה בלימוד הישיבה, מי נימא דכיון דלא נכשלו באיסור ע"י ההיא הושטה לא מיקרי תו מכשול, או נימא כיון דסוף סוף הוא נתן המכשול לפנייהם עובר בלאו דלפני עור לא תתן מכשול אף דלא נכשלו בו. וכתב שמן הסברא קעבר המושיט אף שלא באו על ידו לידי מכשול כיון דאנתניה קפיד רחמנא והרי נתן, (דכתיב ולפני עור לא תתן מכשול), והביא ראייה מפרק אלו מגלחין (מו"ק יז, א) דאיתא התם דאמתא דבי רבי חזיתיה לההוא גברא דהוה מחי לבנו גדול אמרה ליהוי ההוא גברא בשמתא דקעבר משום ולפני

עור לא תתן מכשול, דתניא לפני עור לא תתן מכשול במכה בנו גדול הכתוב מדבר, ופי' רש"י דכיון דגדול הוא שמא מבעט באביו והו"ל איהו מכשילו, מבואר דמיד שהאב מכה לבנו הגדול ונתן המכשול לפניו אז עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול, הגם שאפשר שבנו לא יבעט בו ולא יכשל. בפשטות הראיה מהסוגיא הוא מזה שאמתא דרבי אמרה שיהיה בשמתא מיד, וע"כ שעובר אלפנ"ע מיד, שאם אינו עובר עד שיכשל בפועל, למה לא המתינה עד שהבן יגיב, וגם מלשון הגמ' "דקעבר משום לפני עור", משמע שעבר מיד.

אבל הק' על זה מהא דאמרינן (קדושין לב, א) רב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה, אמר איזיל אחזי אי רתח אי לא רתח, ופריך תלמודא ודילמא רתח וקעבר משום ולפני עור לא תתן מכשול, ומשני דמחיל ליה ליקריה, ממאי דנקט הש"ס האי לישנא ד"דילמא רתח" וקעבר וכו' משמע דכל עוד דלא רתח רבה בריה לא היה עובר רב הונא אביו אלאו דלפני עור, אף שנתן המכשול לפניו, וזה הפך הנראה מההיא דמו"ק. ותי' דלעולם נימא דמיד דהוה קרע שיראי באנפי בריה דעבר משום ולפני עור, משום שמא יבא בנו לידי מכשול, וכוונת המקשה נמי זו היא ודילמא רתח ומשום האי חששא שמא יבא לידי מכשול קעבר אביו השתא בשעת קריעה אלפני עור.

התכוון לאכול בשר חזיר

ויאמר אלהם יוסף אל תיראו כי התחת אלהים אני: ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטבה למען עשה כיום הזה להחית עם רב: (בראשית פ"ג י"ט-כ)

כתב האור החיים הק' והרי זה דומה למתכוון להשקות חבירו כוס מות והשקהו כוס יין שאינו מתחייב כלום, והרי הם פטורים וזכאים גם בדיני שמים. וכבר תמהו כל האחרונים מתלמוד ערוך (נזיר כג, א) ת"ר (במדבר ל) אישה הפרם וה' יסלח לה, באשה שהפר לה בעלה והיא לא ידעה הכתוב מדבר, שהיא צריכה כפרה וסליחה. וכשהיא מגיע ר"ע אצל פסוק זה היה בוכה, ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה טעון כפרה וסליחה, המתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה. ולפי הרמב"ם (נדרים יב, יח) גם לוקה מכות מרדות.

בין אדם לחבירו

הכלי חמדה כתב לחדש שבדקדוק נקט האוה"ח הק' משל בעבירה שבין אדם לחבירו, דהא דאמרינן שהמתכוון לאכול בשר חזיר ועלתה בידו בשר טלה שצריך כפרה, זה אינו אלא במצוות שבין אדם למקום, דאז יש עבירה גם במחשבה לבד, אבל במצוות שבין אדם לחבירו העיקר הוא התוצאה, ולכן אם למעשה לא נעשה לחבירו כלום אינו עובר.

כיבוד אב ואם

אבל עי"ש שהעיר על עצמו מסוגיין דרב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה, ומחיל ליה ליקריה. וכתבו בתוס' שצ"ל שהודיעו קודם לכן, שלא יהא כמו נתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, שצריך מחילה וכפרה. והרי מצות כיבוד אב ואם אינו אלא מצוה שבין אדם לחבירו, כמ"ש הרמב"ם בפיה"מ ריש מסכת פאה. כוונתו למ"ש הרמב"ם להסביר הא דאמרינן שיש מצוות שאוכל מפירותיהן והקרן קיימת לו, משום דכל המצות נחלקות לשני חלקים, יש מצוות המיוחדות לאדם בעצמו בינו ובין ה' כגון הציצית והתפלין והשבת ועבודה זרה, ויש מצוות שהם "תקינות יחסי בני אדם זה עם זה", כגון האזהרה על הגניבה, והאונאה, והשנאה, והנטירה וכו'.

ולכבד ההורים והחכמים שהם אבות הכל, אם קיים האדם המצות המיוחדות לו בעצמו במה שבינו לבין בוראו יש לו על זה שכר יגמלוהו ה' על כך לעולם הבא, ואם קיים האדם המצות התלויות בתקינות יחסי בני אדם זה עם זה יש לו על זה שכר לעולם הבא על קיימו המצוה, וישיג תועלת בעולם הזה להתנהגותו התנהגות טובה עם בני אדם, לפי שאם הלך בדרך זו והלך זולתו בה יהנה גם הוא מאותה תועלת. הרי שהרמב"ם כלל מצות כיבוד אב ואם במצוות שבין אדם לחבירו. א"כ למה חשש תוס' ל"נתכוון לאכול בשר חזיר" במצות כאו"א.

מה שנקט הכלי חמדה בפשטות שמצתו כאו"א אינו אלא מצוה שבין אדם לחבירו אינו פשוט כלל, וכידוע הסתפק בזה המנחת חינוך (מצוה לג) עי"ש שלפי המבואר ברמב"ם הלכות תשובה דעבירות שבין אדם לחבירו לא מהני תשובה ולא יום הכפורים עד שירצה את חבירו, א"כ יש להסתפק במצות כאו"א דהוא נוסף על כיבוד כל אדם, דבאדם אחר אין איסור אלא לצער, וכאן מצוה לכבדו, אם לא כיבדו אפשר דהיא רק מצות המקום ב"ה ולא בין אדם לחבירו, דבין אדם לחבירו אינו אלא במה שהוא שוה לכל אחד, אבל כאן הוא רק באו"א א"כ אינו אלא כמצות שבין אדם למקום, או"ד כיון שהשי"ת ציוה זו המצוה בין אדם לחבירו הוי בין אדם לחבירו ולא מהני תשובה אם לא שירצה את אב ואם.

ויש לעיין בדברי ספר החינוך (שם) שמצד אחד כתב ששורש המצוה הוא מטעם הכרת הטוב, שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה, ולא יהיה נבל ומתנכר וכפוי טובה, שזו מידה רעה ומאוסה בתכלית לפני אלהים ואנשים. ושיתן אל לבו כי האב והאם הם סיבת היותו בעולם, ועל כן באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיוכל, כי הם הביאוהו לעולם, גם יגעו בו כמה יגיעות בקטנותו. א"כ משמע דהוי מצוה שבין אדם לחבירו. אבל אח"כ כתב שכשיקבע זאת המדה בנפשו יעלה ממנה להכיר טובת האל ברוך הוא, שהוא סיבתו וסיבת כל אבותיו עד אדם הראשון, ושהוציאו לאויר העולם וסיפק צרכו כל ימיו, והעמידו על מתכונתו ושלימות אבריו, ונתן בו נפש יודעת ומשכלת, שאלולי הנפש שחננו האל יהיה כסוס כפרד אין הבין, ויערוך במחשבתו כמה וכמה ראוי לו להזהר בעבודתו ברוך הוא. משמע שהתכלית הסופי הוא שיכיר טוב להקב"ה, א"כ משמע שעיקר המצוה הוא בשביל "בין אדם למקום".

וכן יש לעיין בפ"ה הרמב"ן עה"ת (שמות פרק כ) שמתחילה כתב וז"ל והנראה במכתב הלוחות שהיו החמש ראשונות בלוח אחד שהם כבוד הבורא כמו שהזכרתי, והרי מצות כאו"א היא בלוח הראשון, א"כ משמע דהוי מצוה בין אדם למקום. אבל אח"כ כתב הרמב"ן וז"ל הנה השלים כל מה שאנו חייבין בדברי הבורא בעצמו ובכבודו, וחזר לצוות אותנו בעניני הנבראים, והתחיל מן האב שהוא לתולדותיו כענין בורא משתתף ביצירה, כי השם אבינו הראשון, והמוליד אבינו האחרון, ולכך אמר במשנה תורה (דברים ה טז) "כאשר צויתך" בכבודי, כן אנכי מצוך בכבוד המשתתף עמי ביצירתך, משמע שאינו אלא מצוה בין אדם לחבירו אלא שמצות כאו"א דומה לכיבוד המקום, משום שהאו"א הביאו לעולם.

דף לב, ב

רב שמחל על כבודו

ורב יוסף אמר אפ"ה הרב שמחל על כבודו כבודו מחול

כתב הרמב"ם (ת"ת ה, יא) הרב המובהק שרצה למחול על כבודו בכל הדברים האלו או באחד

מהן לכל תלמידיו או לאחד מהן הרשות בידו. ובכ"מ שם, בפ"ק דקדושין (דף ל"ב ע"א) פליגי רב חסדא ור"י, ר"ח אמר הרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול ור"י אמר דמחול ומייתי לה מקרא דוה' הולך לפניהם, וכיון דיליף מהאי קרא, אלמא דאפילו ברבו מובהק עסקינן. וכוונתו לומר דהא דכתב הרמב"ם רבו מובהק הוא לרבותא דאפילו ברבו מובהק יכול למחול.

וכתב הגרי"ז שמשמע מהרמב"ם דדוקא נקט רבו מובהק, דהנה שני מצות נינהו דין כבוד ומורא, אחד כמש"כ הרמב"ם (שם ה, א) כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו, וילפינן לה מקרא, את ד' א' תירא לרבות ת"ח, ועוד דין כבוד (ו, א) דילפינן מקרא דמפני שיבה תקום והדרת פני זקן.

ובתוס' (ב"ק מא, ב) כתבו, דהדרשא דאת ה' א' תירא לרבות ת"ח הוא ברבו מובהק ומפני שיבה תקום הוא על רבו שאינו מובהק, ודעת הרמב"ם נראה דהם שני מצוות נפרדות, דהדין דאת ה' א' תירא הוא שמחויב בכבוד רבו ויראתו, ודין דמפני שיבה תקום והדרת פני זקן הוא דין בכל ת"ח שהוא מחויב להדרו, ומחולקים הם בעיקר יסודם, דדין כבוד לרב הוא דין חיוב מה שתלמיד מחויב לרבו, ויש חיוב על התלמיד לרב לכבדו, וכדמדוייק לשון הרמב"ם "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו", אבל הדין דמפני שיבה תקום, אין זה דין חיוב, כי אם זה מצוה שעל עצמו שמחויב לכבד ת"ח, אבל אין זה דין חיוב שמחויב להת"ח, וכלשון הרמב"ם (ו, א) כל ת"ח מצווה להדרו, ולא נקט הכא לשון חיוב, משום דאין זה חיוב עליו שמחויב להת"ח כ"א מצוה דרמיא עליה לכבד ת"ח.

ומחדש הגרי"ז שזה שהרב יכול למחול על כבודו לא שייך כ"א בדין תלמיד לרב שהוא מחויב לרבו, וע"ז שייך מחילה, אבל בדין כבוד ת"ח דאין להת"ח עליו שום חיוב כ"א דזה מצוה דיש על עצמו לכבד ת"ח בזה לא שייך מחילה, וכן מדויק לשון הגמ' הרב שמחל על כבודו, דמחילה לא שייך כ"א בהדין כבוד מתלמיד לרב, ולפי"ז שפיר י"ל דלהכי נקט הרמב"ם רבו מובהק משום דהא דמהני מחילה הוא דוקא בדין כבוד שעל התלמיד לרב, אבל לא בהדין כבוד שמחויב לכבד ת"ח, ובדין כבוד של תלמיד לרב הרי כתב הר"מ (ה, ט) דהוא רק ברבו מובהק, אבל שאינו מובהק דינו כשאר ת"ח. ומקורו מסוגיין (לב, ב) דאמרינן הרב שמחל על כבודו מחול, אבל הידור מיהא בעי למיעבד, ופירש"י שצריך שיזוז ממקומו, אבל לפי דעת הרמב"ם הוא פשוט דהמחילה לא שייך כ"א בדין כבוד תלמיד לרב, אבל לכבדו מדין כבוד ת"ח מיהא בעי דע"ז לא שייך מחילה.

מלך שמחל על כבודו

אמר רב אשי אפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך

הגמ' (סנהדרין יט, א) מביא סיפור שעבדו של ינאי הרג וחייבו את ינאי לבא לב"ד, ואמר לא שמעון בן שטח ינאי המלך עמוד על רגליך ויעידו בך, והק' בתוס' הא אמרינן התם אפי' ת"ח א"צ לעמוד, משום דהאי עשה והאי עשה ועשה דכבוד תורה עדיף, וכיון דחכם אינו צריך לעמוד כ"ש מלך, דטפי עדיף מלך מת"ח דאפי' למ"ד הרב שמחל על כבודו מחול מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול שנאמר שום תשים עליך מלך, ותי' דודאי עשה דכבוד תורה עדיף וא"כ אע"פ שאין ת"ח היה צריך לעמוד ינאי היה צריך לעמוד, והאי דת"ח יכול למחול על כבודו

משא"כ מלך הוא משום קרא דקאמר שום וגו' שתהא אימתו עליך, כי כבודו בא לו משום דמצות המקום כך הוא, ואין יכול להפקיע מצות המקום, אבל ת"ח תורתו דיליה ויכול למחול.

אפילו יניק וחכים

קימה לפני ת"ח קטן

הט"ז (יו"ד רמד ס"ק א) הביא דברי ה"י בשם שיבולי לקט שאפילו אם לא הגיע לכלל מצוה חייבים בכבודו.

דף לג, א

כל בעלי אומניות עומדים מפניהם ושואלים בשלומם ואומרים להם אחינו אנשי מקום פלוני בואכם לשלום.

עמידה בפני עושי מצוה

כתב הט"ז (יו"ד סי' שסא ס"ק ב) דבכל דבר מצוה שאדם הולך ומתעסק בה יש לעמוד לפניו, ומביא ראיה מסוגיין דא"ר יוסי בר אבין בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי מפניהם עומדים בעלי אומניות ומפני תלמיד חכם אין עומדים, משמע כל מצוה, (דקאמר חביבה מצוה בשעתה). ומה"ט עומדים כשהחתן נכנס לאולם החתונה.

איסור לפטור עצמו ממצוה

יכול יעצים עיניו מקמי דלימטיה זמן חיובא דכי מטא זמן חיובא הא לא חזי ליה דקאים מקמיה ת"ל תקום ויראת.

כתוב בשו"ע (או"ח קכח, ד) כשהנהנים אינם רוצים לעלות לדוכן, אינם צריכים לשהות חוץ מבהכ"נ אלא בשעה שקורא החזן כהנים, אבל כדי שלא יאמרו שהם פגומים נהגו שלא ליכנס לבהכ"נ עד שיגמרו ברכת כהנים. וכ' הביה"ל דמייירי שאינם רוצים לעלות מפני חולשא, דאל"ה בודאי לא שפיר למעבד הכי שיבטל מ"ע בחנם. והרי זה דומה לשאר מ"ע התלוי במעשה כמו ציצית, דלאו חובת גברא הוא אלא חובת מנא, ואפ"ה צריך לעשות בגד של ד' כנפות ולתלות בה ציצית, וענשי נמי עלה בעידן ריתחא (מנחות מ, א). ומציין לסוגיין דאפילו הוא פוטר עצמו ממ"ע קודם דלימטי זמן חיובא, נאמר ע"ז ויראת מאלהיך.

לא להטריח

ר' שמעון בן אלעזר אומר מנין לזקן שלא יטריח ת"ל זקן ויראת.

וכתב הש"ך (יו"ד סימן רמד ס"ק ד) דהיינו דוקא בזמן הש"ס או במקומות שעוד היום יושבים על הקרקע, וה"ה בכל מקום שיש טירחא, אבל במקום שיושבים על הספסלים ואין טירחא בדבר אין קפידא, מכל מקום לא יכוין לעבור לפנייהם כדי שיעמדו מפניו.

ר' יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי אמר כמה הרפתקי עדו עלייהו דהני

זקן גוי

כתבו בתוס' (לעיל לב, ב) דר"י תלי טעמא בכמה הרפתקי עדו עלייהו, ולא קאמר משום דאיסי. אבל הרמב"ם (תלמוד תורה ו, ט) כתב מי שהוא זקן מופלג בזקנה אף על פי שאינו חכם עומדין לפניו, ואפילו החכם שהוא ילד עומד בפני הזקן המופלג בזקנה, ואינו חייב לעמוד מלא קומתו אלא כדי להדרו, ואפילו זקן כותי מהדרין אותו בדברים ונותנין לו יד לסומכו שנאמר מפני שיבה תקום כל שיבה במשמע. משמע שזה חיוב מעיקר הדין, ונכלל בפסוק.

דף לג, ב

אין תלמיד חכם רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית כדי שלא יהיה כבודו מרובה מכבוד שמים.

עמידה בפני רבו יותר מפעמים ביום

מהגמ' משמע שיש איסור לעמוד יותר מפעמים, והטעם שנראה שיותר מכבוד רבו מה', וכן מבואר ברש"י רש"י שכתב וז"ל הרי פני יוצרו אינו מקבל אלא שחרית וערבית, הלכך מי שעומד מפני רבו שחרית, אינו רשאי לעמוד מפניו אלא ערבית. אבל בשו"ע (יו"ד רמב, טז) כתוב י"א דאין אדם חייב לעמוד לפני רבו, רק שחרית וערבית. משמע שזה פטור לא איסור.

קבלת פני רבו ברגל

(ראש השנה טז, ב) ואמר רבי יצחק חייב אדם להקביל פני רבו ברגל, שנאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת, מכלל דבחדש ושבת איבעי לה למיזל, ויש לתמוה למה לא מקפידים על זה. והנה בשו"ת נוב"ת (או"ח סימן צד) דן למה אין חיוב בשבת וחדש כדאיתא בפסוק, ותי' שחיוב הקבלת פני רבו ברגל הוא משום כבוד הרב, ולכן אי אפשר לחייבו יותר נג' פעמים בשנה, על פי סוגיין, שכיון שהקבלת פני האדון ברוך הוא בירושלים אינה אלא שלש פעמים בשנה, אין להקביל פני רבו יותר מזה, ועל כן אין החיוב אלא ברגל. ובזה מיישב קושית השואל למה השמיטו הטור ושו"ע לדינא דהקבלת פני רבו, שבזמן הזה אין ביהמ"ק, ואע"פ ששכינה לא זזה מכותל המערבי, אין אנו הולכים לקבל פני שכינה כלל, כי לא חייבה התורה בזה כי אם בקרבן חגיגה ועולות ראייה, ולפיכך בזמן הזה אין להטיל חיוב על האדם להקביל פני רבו אפילו ברגל, שלא יהיה כבודו גדול מכבוד שמים.

אלא דיש להעיר על דברי הנו"ב ממה דאיתא בסוכה (י, ב) שרב חסדא ורבה בר רב הונא אמרו לרב נחמן אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין מן הסוכה, ופירש רש"י שלוחי מצוה אנן להקביל פני ראש גולה, דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל, ופטרינן כדתנן שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה. והרי ר' חסדא ורבה בר ר' הונא אחר החורבן היו, ואם פטרו עצמם מחמת מצוה זו משמע שהיו חייבים בה, והא קמן שחיוב זה נוהג אפילו אחר החורבן. וי"ל שהכלל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא אפילו במצוה קיומית, שהרי המקור שעוסק במצוה פטור הוא משום דכתיב "ובלכתך בדרך" - לכת דידך, א"כ גם המצוה קיומית אינו "לכך דידך. אבל זה רק לפי הרמב"ם שאינו אלא פטור, ודו"ק.

והעיר תלמידי היקר דוד הורביץ נ"י שהרי המקור להחייב של קבלת רבו ברגל הוא (ר"ה טז, ב) מה שאמר אלישע לאשה השונמית (מל"ב ד, כג) ויאמר מדוע אתי את הלכתי אליו היום לא חדש ולא שבת ותאמר שלום, וקשה הרי אין אשה מצווה במצות ראייה כלל, א"כ איך היא מצווה במצות קבלת פני רבו, וצע"ג.

איבעיא להו בנו והוא רבו מהו שיעמוד אביו בפניו.

בן שהוא רבו

כתב הר"ן בשם ר"ח ז"ל שהיכא שהבן הוא רבו של אביו, חייב לעמוד מפני אביו, אבל אביו אינו חייב לעמוד מפניו. וכ"כ הרמב"ם (פרק ו' מהלכות ממרים) ותמה עליו הרי הוי בעיא דלא איפשטא, ותי' הר"ן דיש לפושטה מדגרסינן בירושלמי אמו של ר' טרפון ירדה לטייל לתוך חצרה בשבת, והלך ר' טרפון והניח שתי ידיו תחת פרסותיה והיתה מהלכת עליהם עד שהגיעה למטתה, פעם אחת חלה ר' טרפון ונכנסו חכמים לבקרו ואמרה להם התפללו על טרפון בני שהוא נוהג בי בכבוד יותר מדאי וכו', אמרין אפילו הוא עושה כן אלפים עדיין לא הגיע לחצי כבוד שאמרה תורה. ומסביר הר"ן דקימה דרבו אינה אלא מדין חכם, ואם איתא שאין הבן חייב לעמוד מפני אביו כל זמן שהוא רבו, לא היה רבי טרפון חייב לעשות לאמו כך, והיאך אמרו עדיין לא הגיע לחצי כבוד שאמרה תורה. ואילו היה האב חייב לעמוד מפני בנו כשהבן רבו, לא היתה רשאה אמו של רבי טרפון לקבל הימנו, הלכך אף על גב דבגמ' דילן מספקא לן, שבקינן ספקין ונקיטין פשטיהו.

והעיר תלמידי היקר דוד הורביץ נ"י שגם בבבלי לעיל (לא, ב) הובא סיפור דומה ברבי טרפון דכל אימת דהות בעיא אמא למיסק לפוריא גחין וסליק לה וכו', אתא וקא משתבח בי מדרשא, אמרי ליה עדיין לא הגעת לחצי כיבוד כלום זרקה ארנקי בפניך לים ולא הכלמתה. א"כ למה הבבלי לא פשט השאלה משם, שבן שהוא רבו חייב בכאו"א, וצ"ע.

מה עדיף ס"ת או ת"ח

ומה מפני לומדיה עומדין מפניה לא כל שכן.

הק' הר"ן מהא דאמרינן (מכות כב, ב) כמה טפשאי הני אינשי דקיימי מקמי ס"ת ולא קיימי מקמי גברא רבה. ותי' דלאו משום דעדיף גברא רבה מספר תורה, דהא איפכא אמרי' הכא, אלא לומר דכיון שאלמלא הם היתה התורה כרוכה ומונחת ואינהו מפרשי לה, כדאמרינן התם דהא באורייתא כתיב ארבעים יכנו ואתו רבנן ובצרי להו חדא, כמה טפשאי נינהו דלא סברי דכשם שראוי לעמוד מפני ספר תורה כך ראוי לעמוד מפני לומדיה. ובשם תוס' תי' דהתם הכי קאמרינן כמה טפשאי הני אינשי וכו', דהא למיקם מקמי ספר תורה לא ידעינן אלא מקל וחומר דגברא רבה, וע"כ שחייב לעמוד לפני ת"ח.

קידושין לד, א

כל מצות עשה שהזמן גרמא

זכירת יצי"מ וק"ש

המג"א (סימן נח ס"ק ז) מביא דברי הכ"מ (ספ"א מק"ש) שהק' מ"ש גבי ק"ש של לילה דרשינן "בשכבך" - כל זמן שבני אדם שוכבים, דהיינו כל הלילה, גבי ק"ש של יום נמי נדרוש "ובקומך" - כל זמן שבני אדם קמים, דהיינו כל היום, ותי' דאה"נ דהא אמרי' הקורא מכאן ואילך לא הפסיד הברכות, ואלו לא היה זמן ק"ש הוי ברכותיו לבטלה. והא דאמרי' בשעה שבני אדם קמים אסמכתא בעלמא הוא, תדע דאטו בני מלכים רובא דעלמא נינהו.

ותמה עליו המג"א דלדבריו ק"ש מדאורייתא זמנה כל היום וכל הלילה, וה"ל מ"ע שלא הזמן גרמא דומיא דתפלה, ובגמרא איתא בהדיא דה"ל מ"ע שהזמן גרמא. אלא דקושיא מעיקרא ליתא, דבשלמא בשכבך פ"י כ"ז שהוא שוכב, אבל קימה לא מקרי אלא כשעומד ממטתו, ואח"כ לא מקרי קימה רק עמידה או ישיבה או הילוך.

בשו"ת שאגת אריה (סימן יב) כתב שהטעם שנשים פטורות ממצות זכירת יציאת מצרים, הוא משום דהו"ל מ"ע שהז"ג, והק' השאג"א הרי קי"ל כבן זומא דדריש "ימי חייך" - הימים "כל ימי חייך" - הלילות, הרי שנוהג בימים ובלילות, מ"מ ה"ל מ"ע שהז"ג כיון דשל יממא חלף ועבר זמנה בלילה, ואם לא הזכיר ביום שוב א"צ להזכיר הזכרה זו של יום בלילה. ואע"ג דחייב נמי להזכיר יצ"מ בלילה, הא הזכרה אחריתא היא. והזכרה דיום ולילה תרתי מצות ותרתא אזכרות נינהו, וכיון דשל יום ליתא בלילה ושל לילה ליתא ביום כל חדא וחדא מהן ה"ל מ"ע שהז"ג.

ועל פי זה מיישב קושיית המג"א (הנ"ל) על הכס"מ, דאפי' את"ל דק"ש של יום זמנה כל היום ושל לילה זמנה כל הלילה. מ"מ כיון דשל יום אין זמנה בלילה ושל לילה אין זמנה כל היום, אלא עד הנץ החמה לחוד, ה"ל מ"ע שהז"ג ונשים פטורים. ויש דבר תימה בספר קרן אורה (ברכות ה, א) ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא מזוזה מעקה אבידה ושילוח הקן.

מצעשהו"ג

הק' בתוס' בכל הני כתיב לאו, במעקה כתיב (דברים כב) לא תשים דמים בביתך וכו', ותי' דמ"מ איכא נפקותא כשיהיה לאשה לקיים מצות עשה, דאי נשים פטורות ממ"ע דלז"ג כמו כן יהיו פטורות מן הלאוין, דאיכא למימר דאתי עשה ודחי ל"ת, אבל כשהן חייבות בעשה דלאו הזמן גרמא אז לא יבא עשה אחר וידחננו, דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה. אך הקשה הר"ר יוסף מארץ ישראל מההיא (שבת כה, א) דאין מדליקין בשמן שריפה ביום טוב משום דיו"ט עשה ולא תעשה ושריפת קדשים אינה אלא עשה, ואשה שאינה חייבת בעשה דיו"ט דהוי זמן גרמא, וכי תוכל להדליק בשמן שריפה ביו"ט. אלא ע"כ דעשה שיש עמו לאו, אף הלאו אלים ולא דחי ליה עשה אף הכא הלאו אלים.

וזה דלא כמש"כ התוס' (חולין קמא, א) בשם הריב"א שבמקרה שאין עשה דוחה ל"ת ועשה, נהי דלא דחי מיהו אם עבר על אותו לאו אינו לוקה, דהא דלא דחי היינו משום עשה אבל הלאו כמאן דליתיה, דעשה דחי ליה.

על עיקר קושיית תוס' תי' הרמב"ן שאין לאו שבו אלא לקיים העשה, דכתב רחמנא ועשית מעקה תחלה והדר לא תשים דמים בביתך, כלומר לא תעכב מלעשות מצוה זו, ולאו שאין בו מעשה אחר אלא קיום עשה שבו הוא, ואלו היו נשים פטורות מעשה היו פטורות אף מן הלאו, שאין הלאו אלא קיום העשה, אבל בשאר מצוות עשה שיש בהם לאו ועשה חייבות הן בשניהן כדאמרין בשבת (כד, ב) ובביצה (ח, ב) שבתון עשה הוא ולא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה, ואיש ואשה שוין בדבר.

נשים בעשה דשבת

מבואר בתוס' שאשה אינה מצווה בעשה דיו"ט, אבל הר"ן כתב דכל היכא שיש עם העשה שהז"ג לאו, נשים חייבות גם בהעשה, ומוכיח כן מהא דאמרין (שבת כה, א ובביצה ח, ב) דשבת ויו"ט

עשה ולא תעשה נינהו ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, ואחד האנשים ואחד הנשים שוין בדבר כדמוכח גבי שמן שריפה.

אשה ששכחה לומר יעו"י

בשו"ת הגרע"א (מהדו"ק סימן א) חידש שאשה ששכחה לומר יעו"י בברהמ"ז אינה חוזרת, משום שאינה חייבת במצות עונג יו"ט, דאשה אינה חייבת אלא בל"ת כל מלאכה, אבל לא במ"ע דיו"ט כמ"ש התוס' (בסוגיין). ואפילו להר"ן דחייבות גם בעשה דיו"ט, זה רק בעשה דשביבת מלאכה, משום דתמיד איתא גם לאו בהדי העשה, אבל בעשה דאין בה לאו פטורות, וכיון דאינה במצות תענוג מותרת להתענות, וממילא אם שכחה להזכיר של יו"ט בבהמ"ז א"צ לחזור ולברך, דהוי יו"ט לדידהו כמו ר"ח לדידן.

אמר אביי אשה בעלה משמחה

חיוב נשים בשמחה

פרש"י שאין חובת השמחה תלויה בה, אלא על בעלה שישמחנה, קרי ביה ושימחת. אבל בדברי הרמב"ם (חגיגה א, א) יש וויכוח, שכתב שם וז"ל שלש מצות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן: הראייה שנאמר יראה כל זכורך, והחגיגה שנאמר תחוג לה' אלהיך, והשמחה שנאמר ושמחת בחגך, הראייה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה בין מן העוף בין מן הבהמה ... החגיגה האמורה בתורה היא שיקריב שלמים ביום טוב הראשון של חג בבואו להראות ... ושתי מצוות אלו שהן הראייה והחגיגה אין הנשים חייבות בהן, והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלקיך, ונשים חייבות במצוה זו. והשיג עליו הראב"ד וז"ל לא בקרבן, אלא בשמחה שתשמח עם בעלה, שתעלה עמו והוא ישמח אותה.

דעת הכס"מ שגם הרמב"ם מודה להראב"ד ורש"י שהחיוב מוטל על הבעל לשמחה, ולא שהיא עצמה חייבת, וז"ל ואין תפיסה על רבינו למה לא האריך לבאר זה. וכעין זה כתב הלח"מ, שרבינו ממפרש "אשה בעלה משמחה" לא כפירש"י ז"ל, אלא כפירוש התוס' ז"ל שפירשו אשה בעלה משמחה בשלמי שמחה שלו שהחובה מוטלת על בעלה, כלומר דמחוייב בעלה לשמחה בקרבן הוא שתאכל עמו באותו הקרבן.

אבל הלח"מ (מעשה הקרבנות פרק יד הלכה יד) דלפי המסקנא שאמרו שם דילפינן מהיקשא דתפילין דאמר קרא תהיה תורת ה' בפוך, תו ליכא קושיא דנילף משמחה דשאני גבי תפילין דאיכא היקשא ולא צריכין לתירוצא דאשה בעלה משמחה, והיינו טעמא דר"ז דלית ליה דאביי דלפי האמת אין אנו צריכין לתירוצו. ופסק כר' זירא לחומרא דחייבת בשמחה, ומפני כן כתב בפ"א מהלכות חגיגה דאשה חייבת בשמחה. ונסתלקה ממנו קושיית הראב"ד שהשיג שם דאין אשה חייבת משום ההיא דאביי.

הבאנו לעיל מה שדן הגרע"א (מהדו"ק סימן א) באשה ששכחה לומר יעו"י האם היא חוזרת או לא, וכתב שם שלא מבעיא לדעת הראב"ד דקי"ל כאביי דאשה בעלה משמחה, שעל הבעל מוטל החיוב לשמחה אבל היא אינה בחיוב זה, והכ"מ והלח"מ שם כתבו דגם הרמב"ם ס"ל כן, אלא אף לדעת הלח"מ (י"ד ה' י"ד מהמע"ק) בדעת הרמב"ם דהלכה כר"ז דהיא מחוייבה בשמחה,

מ"מ היינו דאסורה בהספד ותענית, ולהיות לה שמחה בשתיית יין ובשר אבל מ"מ אינה מחוייבת באכילת פת, דאכילת פת אינו מצד חיוב שמחה, דהא בשבת ליכא חיוב שמחה, אלא דמן כבוד שבת לקבוע סעודה על הלחם, והכיבוד ועונג עם שמחה תרי מילי נינהו, עי' ברמב"ם פ"ו הט"ו מהל' יום טוב שכ' כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש ד' מכובד, וכל יום טוב נאמר בהם מקרא קודש. ואח"כ בהלכה י"ז כתב שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שארי יום טוב כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב להיות בהן שמח וטוב לב וכו', משמע דהם תרי מילי חיוב כיבוד ועונג וחיוב שמחה. ולכן אפילו אם אשה מחוייבת בשמחה, אינו חייבת במצות עונג וכבוד.

דף לה א

הניחא למ"ד תפילין מ"ע שהזמן גרמא, אלא למ"ד תפילין מ"ע שלא הזמן גרמא מאי איכא למימר.

נשים בתפילין למ"ד תפילין לאו זמ"ג

וכתב רש"י ד"ה מא"ל - א"כ איפכא איכא למילף, דשלא הזמן גרמא נשים פטורות. מבואר בדבריו שאפילו למ"ד שתפילין אינו זמן גרמא, נשים עדיין פטורות. ועי' במהרש"א שלא צריך לפרש כן, אלא כיון דתפילין שלא הזמן גרמא הוא, הדרא קושיין לדוכתין דמצות עשה שהזמן גרמא מהיכי תיתי לן דפטור, דממצה והקהל נילף לחיובא, וכ"כ בת"י. ואדרבה הקשה על רש"י דבהדיא אמרינן בעירובין למ"ד דתפילין מ"ע שלא הזמן גרמא דנשים חייבות, היינו ההיא דתניא מיכל בת כושי היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים, ואמרינן מדלא מיחו בה חכמים אלמא קסברי מצות עשה שלא הזמן גרמא היא. הרי לן שלמ"ד לאו זמן גרמא נשים חייבות. וכן מההיא דתניא התם המוצא תפילין מכניסן זוג זוג אחד האיש ואחד האשה דברי רבי מאיר ... שמע מינה מצות עשה שלא הזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שאין הזמן גרמא נשים חייבות.

נשים במצות ל"ת שאין בו מעשה

הפרמ"ג (פתיחה כוללת חלק ב) הסתפק אם נשים מצווין על לאוין שאין בהם מעשה, כי בקרא (במדבר ה, ו) כתיב איש או אשה כי יעשו, ורש"י (בסוגיין) ד"ה לכל עונשין כתב ולאווין עונש מלקות, משמע לאו שאין מעשה פטורות, וברמב"ם (פרק י"ב מעכו"ם הלכה ג) כלל כל הלאוין

המנחת חינוך (מצוה ח) רצה לחדש דכל הדיון בסוגיין מנ"ל דנשים חייבות במצות ל"ת היינו דוקא בל"ת שהז"ג, דמעשהז"ג נשים פטורות, א"כ היה ה"א דגם בל"ת שהז"ג נשים פטורות, אבל ל"ת שאין הזמ"ג פשוט שחייבות כיון דאפילו מ"ע שלא הז"ג נשים חייבות לעשות בקום ועשה, מכ"ש שמוזהרים שלא לעבור בל"ת בקו"ע, ואפילו באין בו מעשה, הרי ל"ת חמור מעשה, א"כ הלימוד של אר"י א"ר צריכין אנחנו דוקא בל"ת שהז"ג.

ויש שתירצו על פי התוספות הרא"ש וז"ל א"נ סברא הוא לאוקומי ריבויא לכל עונשים מאחר שהשהו אשה לאיש בכל הני דוכתי.

דף לה, ב

איבעית אימא סברא דהא לא אית להו זקן ואיבעית אימא קרא דאמר קרא לא תקיפו פאת ראשכם

ולא תשחית את פאת זקנך מדשני קרא בדיבוריה דא"כ ניכתוב רחמנא פאת זקנכם מאי זקנך זקנך ולא זקן אשתך

עבד באיסור הקפה

איבעית אימא סברא דהא לא אית להו זקן ואיבעית אימא קרא דאמר קרא לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך מדשני קרא בדיבוריה דא"כ ניכתוב רחמנא פאת זקנכם מאי זקנך זקנך ולא זקן אשתך.

כתב הרמב"ם (עבודה זרה יב, ב) האשה שגלחה פאת ראש האיש או שנתגלחה פטורה שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית פאת זקנך כל שישנו בבל תשחית ישנו בבל תקיף, ואשה שאינה בבל תשחית לפי שאין לה זקן אינה בבל תקיף, לפיכך העבדים הואיל ויש להם זקן אסורין בהקפה. וכ"כ הר"ן (יא, ב בדפי הרי"ף) ועבדים כיון שיש להן זקן חייבין בהקפה אף על פי שהאשה פטורה.

ותמה עליו המשנ"ל (עבודה זרה יב, ב) דהא מסוגית הגמרא מוכח דלפי המסקנא לא ממעטינן נשים מהשחתה משום סברא דלית להו זקן, אלא מג"ש דפאת פאת מבני אהרן. והלח"מ כתב דאע"ג דלפי האיבע"א אשה אימעיט מזקנך, וא"כ ה"ה עבד דאיתקש לאשה, מ"מ תפס רבינו כלישנא קמא לחומרא. ותה עליו דמסוגית הגמרא מוכח דלפי המסקנא לא קיימא טעמא דסברא דהא לית בהו זקן, אלא עיקר הטעם הוא דיליף פאת פאת מבני אהרן.

עבדים בפר"ו

יש דיון בראשונים האם עבד מצווה במצתו פרו רובו, ועי' במשנ"ל (מלכים י, ז) שרק במצות עשה שהז"ג שהנשים פטורות אתקיש עבד לאשה מג"ש דלה לה, אבל במ"ע שלא הזמן גרמא כגון פ"ו, דמדינא היו הנשים חייבות אלא שגזרת הכתוב הוא שמעטם משום דכתיב וכבשוה דרך האיש לכבוש ואין דרך האשה לכבוש, גבי עבדים דלא שייך האי טעמא לא ילפינן ג"ש דלה לה. ומביא ראיה מהא דקי"ל דעבדים חייבים בהקפה ובהשחתה אע"פ שאין נשים חייבות, שלא הוקש לענין מצוות שאין הז"ג. ומסיק "כללא דמלתא דכל מצות דמדינא הנשים היו חייבות כגון פ"ו דאי לא דמעטן הכתוב היו הנשים חייבות, משום דהיא מ"ע שלא הזמן גרמא, וכן בל תשחית ובל תקיף דאי לא קרא היו הנשים חייבות משום שהן מצות ל"ת והשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, נהי דהנשים נתמעטו העבדים חייבים ולא גמרי מנשים לענין זה.

אמנם הגרע"א (ברכות כ, א) בתוי"ט כתב ועבדים בפ"ק דחגיגה גמרינן לה לה. בפשוטו משמע דנותן טעם להא דעבדים פטורים ממ"ע שהז"ג דילפינן לה לה מאשה, אבל יקשה דמאי ראייה הא הך לה כתיב גבי שפחה חרופה ופטורה ממילא כמו כל הנשים אבל מצד עבדות לפטור עבד לא שמענו, אע"כ העיקר דלא ידענו כלל מצות על עבדים וילפי' לחייב מגז"ש דלה לה מאשה וממילא לא ילפי' חיוב יותר מאשה. ואולם מדברי הרמב"ם פרק י"ב מהלכות ע"ז לא משמע כן מדפסק דעבדים חייבים בהקפה, ולפי דברינו הא לא מצינן חיוב מצות בעבדים רק במה דמצינו בנשים, ועמ"ש בזה בחדושי ליו"ד ריש הלכות עבדים.

דף לו, א

סמיכות דכתיב דבר אל בני ישראל וסמך בני ישראל סומכים ואין בנות ישראל סומכות.

סמיכה בנשים

הקשו בתוס' אמאי איצטריך קרא למעטינהו דהא עבודה לא אתחלל בהכי, כלומר בלא סמיכה נמי אין הקרבן

פסול בכך, ואם נעשה סמיכה בנשים לא מיפסל קרבן בכך. ותל' דאיצטריך קרא למעוטי דסד"א משום דכתיב וסמך ושחט איתקש סמיכה לשחיטה מה שחיטה כשרה בנשים כדתנן בזבחים (לא, ב), אף סמיכה כשרה בנשים, להכי איצטריך למעוטי.

והנה הגמ' (עירובין צו, א) מביאה שמיכל בת כושי היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים, ואשתו של יונה היתה עולה לרגל ולא מיחו בה חכמים, ומדייק הגמ' דמדלא מיחו קסברי מצות עשה שלא הזמן גרמא היא, ומשני סבר לה כרבי יוסי דאמר נשים סומכות רשות. פרש"י ואין כאן בל תוסיף. והק' עליו בתוס' דהא ר' יהודה לית ליה נשים סומכות רשות, ושמעין ליה בפ"ק דסוכה (ב, ב) דאמר הילני המלכה היתה יושבת בסוכה וז' בניה. עוד העיר דס"ל לרבא (ר"ה כח, ב) דלעבור שלא בזמנו בעי כוונה, ולגבי אשה דלא מיחייבא הוי כשלא בזמנו דכיון דלא מיכווני לה לא עברה. ולכן פירש דטעמא למ"ד דלא הוי רשות משום דתפילין צריכין גוף נקי ונשים אין זריזות ליהזר.

הקטרות דכתיב והקטירו אותו בני אהרן בני אהרן ולא בנות אהרן

הק' הראשונים למה לי מיעוטא דבני אהרן ולא בנות אהרן, לאפוקי נשים מעבודה, תיפוק ליה דאפילו בני אהרן במחוסרי בגדים עבודתם פסולה, כיון שאין כהונתם עליהן ובנות אהרן לית להו בגדי כהונה, ותל' דשמא אין בגדי כהונה מעכבין אלא לבני אהרן שנצטוו בהן אבל בנות אהרן שלא נצטוו בבגדי כהונה כלל אינן מעכבין בעבודתן.

בספר אתוון דאורייתא מסופק בגדר פסול עבודת בלי בגדי כהונה האם הוא מטעם זר, שאם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, או שהעבודה מחייב בגדים, ונ"מ בכהן הדיוט שעובד עבודה ביוה"כ האם חייב מיתה. ומדברי הריטב"א ותוס' מבואר שהוא דין בכהן, ולכן אשה שאין לה בגדים אין עבודתה פוסלת העבודה, דאם הוא מצד הקרבן לא איכפת לי שאין לה בגדים, הרי הקרבן מחייב בגדים.

דף לו, ב

כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ.

חדש של עכו"ם

כתבו בתוספות (קידושין לז, א) שבירושלמי משמע דחדש נוהג אף בשל עובדי כוכבים, דפריך עלה דמתני' דקתני אף החדש, אמאי לא תני חלה, ומשני לפי שאינה בשל עובדי כוכבים, משמע דחדש דקתני במתניתין נוהג בשל עובדי כוכבים.

ועי' בשו"ת הרא"ש (כלל ב סימן א) שבכל החבורים פסקו, דחדש נוהג בשל כנעני. ומוסיף דלמה לא לנהוג בשל כנעני, דמאן דאמר יש קנין לכנעני בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר, דריש ליה מקרא דגנך ולא דגן כנעני, ואי לאו קרא, צריך לעשר תבואת כנעני. ובחדש כתיב

ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו, ואפילו בחוצה לארץ, דכתיב מושבותיכם, מהיכי תיתי לן למימר דלא לנהוג בשל כנעני. עוד כתב הרא"ש שהלא ערלה דאינה נוהגת אלא בארץ, ואפילו הכי נוהגת בנטיעת כנעני, כדתנן במסכת ערלה (פ"א מ"ב) הנוטע ברשות הרבים והכנעני שנטע וכו', חייבין בערלה, כ"ש שחדש נוהג בשל כנעני. אבל ע"י בב"ח (יו"ד סי' רצג) שמקשה על הק"ו של הרא"ש, ורוצה להוכיח שהרא"ש חזר בו בפסקיו.

גם המאירי (פסחים קכא, ב) מאריך להוכיח שחדש נוהג בשל גוי, ועי"ש שמוכיח כן מהירושלמי כמו שכתבו בתוס', וכ"ה ג"כ דעת המרדכי.

שיטת הב"ח

ועי' בב"ח (שם) שרצה לדייק שהרמב"ם חולק, שבהלכות מאכלות אסורות (פ"י ה"ב) כתב בסתם דהחדש אסור בחוצה לארץ, ולא כתב דנוהג אף בשל גוים, ואילו בהלכות מעשר שני (פ"י ה"ט) כתב להדיא דערלה נוהג אף בשל גוים, אלמא דבחדש אין איסורו אלא בשל ישראל אבל לא בשל גוי.

אבל לפי מה שכתב הרא"ש (הנ"ל) יש לדחות הראיה, די"ל שרק בערלה שיש ה"א להתיר בשל עכו"ם, משום שאינו נוהג אלא בארץ, הוצרך הרמב"ם להודיענו שחייב, אבל חדש שחאסור בחו"ל, א"כ לא היה ה"א שיהיה מותר בשל עכו"ם, לכן לא כתב לאסור להדיא.

ועי"ע בשו"ת שאגת אריה (דיני חדש סי' ג) שאין להוכיח כלל מהרמב"ם שכידוע אין דרכו אלא להביא מה שמפורש בחז"ל, ולכן בערלה שמפורש שנוהג בגוי כתבו, אבל לא בחדש שלא מוזכר, עי"ש שמאריך בדש"ס.

עוד הביא הב"ח תשובה למהר"ם מעיל צדק (הובא גם בדרישה) וז"ל רבינו אביגדור כ"ץ כתב בספרו דחדש בחוצה לארץ אינו נוהג בשל גוים, וגם בהלכות גדולות משמע דחדש אינו נוהג בחוצה לארץ בשל גוים, ושם משמע להו דהלכה כתנא קמא דרבי אליעזר בפרק קמא דקידושין עכ"ל התשובה. [אבל צ"ע דא"כ אין סיבת ההיתר משום שהתבואה של נכרים אלא משום שאין חדש נוהג בחו"ל.] מסיק הב"ח שאין לשום גדול להורות הוראה לאיסור היפך המנהג שנהגו על פי גדולי ישראל להיתר, ומי שרוצה להחמיר לעצמו מדת חסידות הוא ולא יורה לאחרים, דלא ליתי לאינצויי. ודוקא במי שהורגל בשאר פרישות ומפורסם לחסיד רשאי לנהוג לאיסור גם בזו, כמו שכתב ראבי"ה בריש ברכות (סי' א עמוד 2) לגבי קריאת שמע של ערבית.

דף לז, א

מה עבודת כוכבים מיוחדת שהיא חובת הגוף ונוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ אף כל שהיא חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בח"ל.

חיוב לשרש אחר ע"ז

הק' הרמב"ן הא לא כתיב כאן איסור לעבוד ע"ז, אלא לעוקרה ולשרש אחריה, ואימא בארץ, דכתיב אשר אתם יורשים אותם את אלהיהם, דהא ודאי מעוטי ממעטינן בה לעוקר ע"ז שאין צריך לרדוף אחריה בחו"ל לגמרי, שאין צריך לעוקרה אלא מארץ ישראל. ותי' משום דכתיב נמי התם לא תעשון כן לה' אלקיכם, כי אם אל המקום, ויש בכלל זה איסור במות אפילו בחוצה לארץ, וצ"ע. וברמב"ם (עבודה זרה ז, א) כתב מצות עשה לאבד ע"ז ומשמשיה וכל הנעשה

בשבילה, שנאמר אבד תאבדון את כל המקומות, ובארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו, אבל בחוץ לארץ אין אנו מצווין לרדוף אחריה אלא כל מקום שנכבוש אותו נאבד כל עבודת כוכבים שבו, שנאמר ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, בארץ ישראל אתה מצווה לרדוף אחריהן ואי אתה מצווה לרדוף אחריהן בחוץ לארץ, משמע שאע"פ שאין חיוב לרדוף אחריה, יש חיוב לאבדה בכל מקום שכבשוה. ואולי לזה התכוון הגמ', וצ"ע שגם הרמב"ן כתב שאין חיוב לאבדה "לגמרי", משמע שחיוב יש.

חדש בחו"ל

כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, חוץ מן הערלה וכלאים, ר"א אומר אף החדש. הגמ' דנה האם ר"א פליג לקולא או לחומרא, ומסיק שר"א בא להחמיר שגם חדש נוהג בחו"ל מן התורה.

שיטת האוסרים

ונחלקו הראשונים האם להלכה חדש נוהג בחו"ל מן התורה, או אינו אלא מדרבנן. שיטת הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, שגם בחו"ל אסור לאכול מתבואה החדשה מן התורה עד הבאת העומר או עד שיגיע יום י"ז בניסן. וז"ל הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות י, ב) החדש כיצד כל אחד מחמשה מיני תבואה בלבד אסור לאכול מהחדש שלו קודם שיקרב העומר בט"ז בניסן, שנאמר ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו, וכל האוכל כזית חדש קודם הקרבת העומר לוקה מן התורה בכל מקום ובכל זמן בין בארץ בין בחוצה לארץ בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, אלא שבזמן שיש מקדש משיקרב העומר הותר החדש בירושלים, והמקומות הרחוקין מותרין אחר חצות וכו', ובזמן הזה במקומות שעושין שני ימים טובים החדש אסור כל יום י"ז בניסן עד לערב מדברי סופרים.

ועי' ברי"ף (קידושין שם) ובפסקי הרא"ש (שם) דהיינו טעמא דקיימא לן כרבי אליעזר, משום דסתם לן תנא כוותיה, דתנן (פ"ג דערלה מ"ט) חדש אסור מן התורה בכל מקום, והערלה הלכה והכלאים מדברי סופרים. אבל כבר העירו האחרונים שמסכת ערלה סודר לפני מסכת קידושין, א"כ הוי ליה סתם ואחר כך מחלוקת, ואין הלכה כסתם. ואפילו אם תמצא לומר הרי קי"ל אין סדר למשנה, א"כ אולי נשנית מסכת ערלה אחרי מסכת קידושין, וא"כ הו"ל סתם ואח"כ מחלוקת, אבל אפ"ה אין כאן אלא ספק, אולי יש כאן סתם ואח"כ מחלוקת. ועי' בשו"ת משכנות יעקב (יו"ד סי' סז) שכתב שע"כ צ"ל שאין כוונת הרי"ף אלא לפסוק לחומרא מטעם ספק דאורייתא לחומרא. ולפי"ז יהיה בזה נ"מ עצומה, שאם יש עוד ספק הו"ל ספק ספיקא ומותר, והרבה פעמים אין וודאי חדש, רק ספק ולדבריו יהיה מותר. ולא ראיתי מי שיתיר מטעם הנ"ל וצ"ע. אבל באמת מלשון הרי"ף והרא"ש לא משמע שפסקו להחמיר רק מטעם ספק, אלא בתורת וודאי, וצ"ע.

שיטת הסוברות שאינו אלא מדרבנן

אבל דעת כמה ראשונים שחדש בחו"ל אינו אלא מדרבנן. עי' בספר אור זרוע (הלכות ערלה חדש ושביעית סימן שכח) שכתב וז"ל ונראה בעיני אני המחבר לפסוק הלכה דחדש חו"ל דרבנן, וספיקא דרבנן לקולא, דתנן כל קרבנות הצבור והיחיד באים מן הארץ ומחוצה לארץ, מן החדש ומן הישן, חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינם באים אלא מן החדש ומן הארץ, סתם לן תנא דחדש

חו"ל דרבנן, דאי דאורייתא היה בא מחוץ לארץ, דהא בהא תליא כדאמר בגמרא. ר"ל שאם יש איסור חדש על הגודל בחו"ל מן התורה, אז אפשר גם להביא קרבן העומר מתבואת חו"ל, ואם במשנה כתוב שא"א להביא קרבן העומר אלא מתבואה שגדלה בארץ ישראל, מוכח דס"ל שאיסור חדש אינו נוהג בחו"ל מן התורה.

וכן דעת רבינו ברוך (בעל ספר התרומה) הובא בשו"ת הרא"ש (כלל ב סימן א) שאפילו אם גדלה ברשות ישראל עתה בחו"ל, שאין אנו סמוכין לא"י, נראה להתיר, דלא גזרו אפילו מדרבנן, דומיא דמעשר דלא גזרו אלא בחו"ל הסמוכה לא"י. רבינו ברוך חידש לנו בתרתי, א' דחדש אינו נוהג בחו"ל מן התורה, ב' שאפילו מדרבנן לא גזרו אלא במקומות הקרובים לא"י, אבל מקומות הרחוקות מא"י לא גזרו.

מחלוקת האמוראים

כמו כן מצאנו שנחלקו בזה אמוראים, (מנחות סח, ב) רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אכלי חדש באורתא דשיתסר נגהי שבסר, (ליל י"ז) קסברי חדש בחוצה לארץ דרבנן, ולספיקא לא חיישינן, (רש"י - ולספיקא שמא למחר יהיה ששה עשר לא חיישינן), ורבנן דבי רב אשי אכלו בצפרא דשבסר (בוקר של יום י"ז), קסברי חדש בחוצה לארץ דאורייתא, ורבן יוחנן בן זכאי (דאמר שאסור כל היום של ט"ז) מדרבנן קאמר, וכי תקין ליום הנף לספיקא לא תקין. אמר רבינא אמרה לי אם, אבוך לא הוה אכיל חדש אלא באורתא דשבסר נגהי תמניסר (ליל י"ח), דסבר לה כר' יהודה וחייש לספיקא.

ועי' במרדכי (פ"ק דקידושין רמז תקא) שמכח אמוראים אלה פסק להחמיר בחדש של חו"ל, וז"ל ואף על גב דדוקא ר"א אסר ולא רבנן, מיהו איכא אמוראי דאסרי ליה במנחות פרק ר' ישמעאל. וכ"כ בביאור הגר"א (יו"ד סי' רצג ס"ק ב) דקי"ל כאמוראי שם (סח, ב) דכולהו ס"ל דנוהג בח"ל, ואף ר"פ ור"ה ס"ל דמ"מ מדרבנן חייב, ואף בזה לא קי"ל כוותיה דסוגיא דהלכה בכ"מ כוותיה דר"א, ורבינא בתראה ס"ל כן וקי"ל כוותיה.

אבל עי' בשו"ת משכנות יעקב (יו"ד סי' סז) שהק' למה הרי"ף לא הביא הראיה מההיא דמנחות, אלא ע"כ שאין הראיה מוכרח, חדא דקי"ל "מעשה רב", א"כ הם שהקילו ע"כ משום דכך ס"ל באמת, ואלו שהחמירו אולי החמירו לעצמם ולא הורו כן לאחרים, שהרי לא כתוב אלא שלא אכלו, ולא שפסקו שאסור.

דבר שיש לו מתירין

עוד הביא בשם הגר"ח מוולאזין שאמר בשם אחי הגר"א ר' שלמה זלמן זצ"ל ליישב מנהג העולם שאוכלים חדש בחו"ל, עפ"י קושיית המרדכי למה אכלו ליל י"ז ולא חששו לספיקא דיומא משום דאינו אלא מדרבנן, הרי חדש הוי דבר שיש לו מתירין, ומבואר בפ"ק דביצה דששיל"מ ספק דרבנן לחומרא, ות' שר"פ הולך לשיטתו בביצה עי"ש, א"כ אפשר שרבינא חייש לספיקא אפילו אם חדש בחו"ל אינו אלא מדרבנן, משום דהוי דבשיל"מ. אבל תמה על זה המשכנ"י, דא"כ איך הוכיח הגמ' שאלו שלא אכלו עד הבוקר סברו דחדש אסור מה"ת, אולי החמירו משום דהו"ל דבשיל"מ, ואכמ"ל.

על מה שמכו העולם - ספק ספיקא

כתב הרמ"א דמ"מ כל סתם תבואה שרי לאחר הפסח, מכח ספק ספיקא, ספק היא משנה שעברה, ואם תמצא לומר משנה זו, מ"מ דלמא נשרשה קודם העומר (טור בשם הרא"ש). ובמיני תבואה שזורעים ודאי לאחר פסח, כגון במקצת מדינות שזורעין שבולת שועל ושעורים לאחר פסח, אז יש לו להחמיר אחר הקציר, אם לא שאין דלתות המדינות נעולות, ורוב התבואה באה ממקום אחר שזורעין קודם הפסח.

שם אחד

וכבר השיג עליו בהגהת הגרע"א בשם שו"ת מוצל מאש (סי' נ), הא "שם אונס חד הוא", דמה לי משנה שעברה ומה לי משנה זו קודם העומר. היינו שאין כאן שני ספיקות אלא ספק אחד, האם הושרש לפני פסח, ומה לי אם זה משנה שעברה, או משנה זו. ועי' בערוך השולחן (שם ס"ק טז) שתירץ דשפיר הוי ספק ספיקא, דיש נ"מ בין שני הספיקות, דאם הוא משנה שעברה אין מביאין ממנו את העומר, דבעינן ראשית קצירך ולא סוף קצירך, כדאמרינן ר"פ כל המנחות, ואם הוא משנה זו מביאין ממנו את העומר, וכללא הוא בספק ספיקא, דכל שיש נ"מ בין הספיקות באיזה פרט לדינא אף שאינו נוהג בזמה"ז, חשיב לה ספק ספיקא כמ"ש בסי' ק"י בכללי ספק ספיקא.

ספק ספיקא המתהפך

עוד קשה על הרמ"א הרי יש כלל בס"ס, שצריך להיות "מתהפך", ר"ל שאפשר להתחיל הס"ס משני הכיוונים, למשל מי שמסתפק אם חסר לו יום בספירה, י"א שיכול להמשיך בברכה משום ס"ס, ספק שמא באמת ספר כדין, ואת"ל ששכח יום אחד, אולי הדין דלא כהבה"ג ש"תמימות" אינו מעכב, ויכול להמשיך. ושם הרי יכול להתחיל גם מצד השני, ר"ל ספק דילמא ההלכה דלא כבה"ג, ואת"ל דקי"ל כבה"ג אולי לא שכח. אבל כאן רק יכול להתחילו שספק אולי התבואה משנה שעברה, ואת"ל מהשנה, אולי הושרש קודם הפסח, אבל א"א לבא ולומר ספק הושרש לפני פסח ספק אחרי פסח, ואת"ל אחרי פסח אולי הם משנה שעברה.

דבשיל"מ

ע"ב ש"ך (שם ס"ק ד) שהעיר דחדש הוי דבר שיש לו מתירין, ודבר שיל"מ אפילו בספק ספיקא אסור, ות"ל כמש"ל בסי' ק"י (ס"ק כ"ה), ר"ל דאמרינן שם שאם נפל דבשיל"מ בתערובות ולא התבטלה, וחזר ונפל בתערובות שנייה, עדיין לא בטל, דכל פעם לא בטל, אבל כאן ס"ס אומר לי שאין כאן איסור כלל.

מקומות הרחוקות

ע"ב בערוך השולחן (יו"ד סימן רצג, יח-יט) שכמה קשה עלינו להמתין שמנה חדשים מאכילת חטים ושעורים ושבולת שועל שמזה עושים גרויפי"ן, וזה כל אכילתינו, ומשתיית שכר כל החורף, ורק יחידים הזהירים בזה, וקשה עליהם כידוע, ולכן קמו גדולי חכמי ישראל למצא התירים הלא בספרתם. ורבים בנו על ההיתר שאינו נוהג בשל עכו"ם, וההיתר הזה קשה לסמוך. ויש שרצו להציל שתיית השכר מטעם שהמשקין היוצאין מהם אינם כמותם (ע"ב ש"ך סק"ו), וגם זה דחוק דטעם כעיקר דאורייתא. אבל עכשיו שזכינו ל"אור זרוע לצדיק", עתה, "לישרי

לב שמחה", ואין בזה שום ספק דהעולם סוברים כרבינו ברוך וריב"א ורבינו אבגדור הכהן ורבינו יצחק בעל האור זרוע ורבינו מנחם מעיל צדק ומרדכי גדול ומהרי"ל, דחדש בחו"ל דרבנן, וכמו שביאר האור זרוע שיטתם הברורה דאוקי סתמא להדי סתמי, ור"א ורבנן הלכה כרבנן, ולדבריהם איסור חדש תלוי בעומר, דממקום שאין מביאין עומר שם אין החדש נוהג, דכן הוא פשטא דסוגיא דר"פ כל הקרבנות.

נכרי

כבר הזכרנו שהרבה אחרונים סומכים על הב"ח הסובר שאין איסור חדש נוהג בתבואה של נכרי, אבל ע"י ביאור הגר"א (שם ס"ק ב) שכתב עליו דברים חריפים מאוד, וז"ל **שכבר הכו על קדקדו כל האחרונים, ושגגה יצאה מתחת ידו, וטובה ה"ל לבאר הגולה** (שהביא דברי הב"ח ועוד היתרים) **כאן השתיקה**. וע"י בשו"ת שאג"א (הנ"ל) שתוקף את דברי הב"ח בכל כוחו, ודוחה את כל דבריו מלה במלה.

ומצאתי דבר מעניין בספר בעל שם טוב עה"ת (פרשת אמור אות ו) וז"ל ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה וגו', הבעל שם טוב שאל בחלומו על חדש בזמן הזה, איך הדין, וענו אותו, שלאחר פטירת הב"ח ציננו את הגיהנום ארבעים יום, מחמת שהיה צריך זה לכבוד הב"ח, ובבוקר עמד הבעש"ט זלה"ה ושלח להביא שכר מן החדש ושתהו, ואמר כדאי הב"ח שמתיר כדי לסמוך עליו. (זכרון טוב דף י"ב ע"ד) אבל מה שכתב "שהיה צריך זה לכבוד הב"ח", דבריו מרפסין אגרא, היתכן לומר ח"ו שהב"ח היה בגיהנום ארבעים יום.

להלכה

בשו"ע (יו"ד סימן רצג, ב) נפסק שאיסור החדש נוהג בין בארץ בין בחו"ל, **בין בשל ישראל בין בשל עובד כוכבים**. וכ"ה בשו"ע (או"ח תפט, י) וז"ל **אסור לאכול חדש אף בזמן הזה**, בין לחם בין קלי בין כרמל, עד תחלת ליל י"ח בניסן. ובארץ ישראל, עד תחלת ליל י"ז בניסן. וע"י בבהגר"א (יו"ד שם) שמאריך בסוגיא ומסיק שאין להתיר חדש. וע"י בב"ה"ל שדן באריכות ומסיק שראוי להחמיר כשיטת הני ראשונים שאוסרים, וגם אם אין ביכולתו להקפיד על הכל, יש ענין להקפיד על מה שאפשר לו להחמיר.

דף לז, ב

דתנא דבי ר' ישמעאל הואיל ונאמרו ביאות בתורה סתם ופרט לך הכתוב באחד מהן לאחר ירושה וישיבה אף כל לאחר ירושה וישיבה.

למה לא קרבו בני"י אלא קרבן פסח אחד במדבר

התוס' מביאים מש"כ רש"י בפ' בהעלותך עה"פ בחדש הראשון, דפרשה שבראש הספר "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחדש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמר", לא נאמרה עד אייר למדת שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ולמה לא פתח בזו מפני שהוא גנותן של ישראל שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו אלא פסח זה בלבד. והטעם שלא הקריבו כתבו בתוס' דסבירא להו כתנא דהכא דאמר שכ"מ שנאמר ביאה אינו אלא אחר ירושה וישיבה, ובפסח נאמר ביאה. ופסח זה שהקריבו היה ע"פ הדיבור. והגנות הוא שנשתהו ליכנס לארץ עד מ' שנה מפני עון מרגלים, ולפיכך לא נצטוו, שאם היו זוכים ליכנס לארץ מיד

היו מצווים מיד.

עוד כתבו דס"ל כי האי תנא דאמר דביאה הכתוב גבי תפילין משמע עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ, וכן משמע ביאה דכתיב גבי פסח. והק' א"כ למה לא עשו כי אם פסח אחד, ותל' לפי שהיו רובם ערלים, וכתיב (שמות יב) כל ערל לא יאכל בו והיינו גנותם. ומ"מ אינם חוטאים במה שלא עשו אותו דהא ערל אסור באכילת פסח. והא דלא מלו, לפי שלא נשבה להם רוח צפונית כל ארבעים שנה שהיו במדבר, לפי שהיו נזופים בעון מרגלים. ועי' חזו"א שהק' הרי בשנה שניה לא היו רובם ערלים, ולפמש"כ תוס' ליבמות ניהא, שדן מצד מילת בניו.

תוספות ליבמות (עב, א) הביא שבספרי אומר דבגנותן של ישראל סיפר הכתוב שלא עשו אלא פסח אחד במ' שנה שהיו במדבר, ותמה התוס' וכי במזיד היו נמנעים, ואי משום מילת זכרים שהיו מעכבים, וחשיב גנות לפי שגרמו הם דבר זה, והא כיון דלא אפשר לא היתה מעכבת כדאמר לעיל (עא, א), ואמר רבינו יצחק דעשו פסחים אבל לא עשו כתקנן אלא אחד.

הרמב"ן שם מביא מה שפרש"י שהיו ניזופין ממעשה העגל, והק' עליו שהרי נמחל והשרה שכינתו בתוכם לאחר מיכן וצוה על המשכן, ועוד שהרי בשנה שניה עשו פסח ואי אפשר שלא היו להם ערלים הרבה שהרי מילת זכריו ועבדיו מעכבת בו, ואפשר שהיו מיעוט ולא עשו פסח, ולפי שכבר היו מוזהרים ממצרים כל ערל לא יאכל בו לא באו לישאל למה נגרע, אבל כתב שעיקר הפירוש הוא שהיו ניזופין מחמת חטא המרגלים.

משום דהוה מלך וביכורים שני כתובים הבאים כאחד.

מצות מנוי מלך

כתב הרמב"ם (מלכים א, א) שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ולבנות בית הבחירה שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה. מבואר בדבריו שגם לפי ירושה וישיבה חייב במצות מנוי מלך,

דף לח, א

אקרוב עומר והדר אכול.

התוס' מביאים קושיית הירושלמי למה לא אכלו מצה מחדש, הרי קי"ל עשה דוחה ל"ת, ויבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דחדש, ומתרץ דאין עשה דקודם הדבור דוחה ל"ת דאחר הדבור, אי נמי יש לומר דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני.

ותמה בשו"ת שאגת אריה (סימן צו) דליתא הכי בירושלמי, דבפ"ב דמס' חלה איתא שם הכי ר"י בעי קמיה ר"י בשעה שנכנסו ישראל לארץ ומצאו קמה לחה מהו שתהא אסורה משום חדש, א"ל למה לא, עד כדון לחה ואפילו יבשה, א"ל ואפילו יבשה ואפילו קצורה, מעתה ואפילו חטים בעלייה, כך אני אומר לא אכלו ישראל מצה בליל פסח. א"ר יונה מן דנפקית תהית דלא אמרית ליה שנייא היא שמ"ע דוחה את ל"ת, ע"ד דר"י דו אמר שמ"ע דוחה את ל"ת אף על פי שאינה כתובה בצידה ניהא, ע"ד ר' יוסי דו אמר אין מ"ע דוחה את ל"ת אא"כ היא כתוב' בציד', מה שהיו תגרי נכרים מוכרים להו.

הרי לר' יונה אכלו מצה מן החדש, ולר' יוסי דלא אכלו מן החדש הוא מטעמא דאינה כתובה בצידה, ולא משום קודם הדבור.

חצי שיעור

ובקובץ הערות (סימן ז סעיף ו) הק' כיון דחצי שיעור אסור מדאורייתא, והמצוה לא תתקיים עד שיאכל כל הכזית, א"כ לא הוי בעידנא. ות' דכל משהו שאוכל הוא חלק מהמצוה, ובכה"ג מיקרי בעידנא. עוד ת' דח"ש אינו אסור אלא במקום שאם יגמור לאכול כל השיעור יעבור בל"ת, אבל הכא כשיגמור לאכול הכזית יהא מותר משום דעדל"ת, אין בזה איסור חצי שיעור כלל. וכה"ג צ"ל בהא דקאמר בגמ' (יבמות ג, ב) דאי לאו קרא דעליה הו"א עדל"ת שיש בה כרת, ומקשין לפי מ"ש הרמב"ם (איסור"ב פכ"א ה"א) דקרא דלא תקרבו לגלות ערוה הוא אזהרה על הקריבה קודם הביאה, וקיום המצוה הוא רק בהביאה, ולא הוי בעידנא. ולפי הנ"ל ניחא דאין הקריבה אסורה אלא היכא שיהא איסור על הביאה, אבל הכא דהביאה מותרת משום עדל"ת, אין הקריבה אסורה כלל, וכן תירץ בספר בית הלוי (ח"א סי' א אות ח).

האם מצות מצה כל שבעה יכול לדחות ל"ת

בקובץ שיעורים (שם אות קמד) הביאו לחקור במצות מצה כל שבעה אם דוחה ל"ת מדאורייתא, אז לפי הת' הראשון בירושלמי לעולם אין מצות אכילת מצה דוחה ל"ת, משום דהוי עשה שלפני הדיבור אין מקום לדון כאן, אבל לפי הת' השני שכל הטעם שאינו דוחה משום דגזרינן כזית ראשון אטו כזית שני, א"כ אי נימא שאכילת מצה כל שבעה היא מצוה קיומית מדאורייתא א"כ ידחה ג"כ לא תעשה דחדש.

וכתב הקו"ש שיש להוכיח שדוחה ל"ת מדברי הראב"ד שנשים יכולות ללבוש אפילו כלאים בציצית, מבואר דדחיית עשה לל"ת היא בשביל קיום המצוה גרידא, אפילו היכא דליכא ביטול מצוה כלל, ולפי זה גם במצוה כל שבעה ידחה.

אך הביא דבהגהות הגרע"א (או"ח סי' יא, על המג"א ס"ק יג) מבואר בפשיטות שדעתו דהדחייה היא רק אם **תתבטל העשה** ולא בשביל קיומה, שכתב שם שרק לפי דעת הר"י במרדכי (הלכות קטנות תתקמד) שאין איסור ללבוש בגד של ד' כנפות בלי ציצית, מובן למה עשה של ציצית דוחה לאו של כלאים, שאחרי שכבר לבוש בציצית יש עליו מצוה חיובית לקשור הציצית, אבל בלא"ה היה קשה לו לרע"א למה ציצית דוחה כלאים. ואם איתא שגם קיום מצוה דוחה אינו קשה כלל, ודוק. וזהו נגד דעת הראב"ד.

מצוה קיומית לדחות ל"ת

לגבי עיקר הנידון האם מצוה קיומית דוחה ל"ת, עי' בספר דברי יחזקאל (סימן כח) שרצה להוכיח שגם הרמב"ן סובר שקיום עשה דוחה ל"ת, עי"ש שמאריך.

ונראה שתלוי בטעמי הדין שעשה דוחה ל"ת. וידועים דברי הרמב"ן (שמות כ, ז) שביאר טעם הדחייה, משום שעשה הוא אהבה ולא תעשה יוצא ממדת היראה, ולכן מצוה עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה. ולדבריו לכאורה

כ"ש שמצוה קיומית דוחה ל"ת, שמצוה שאינו מחויב בו ועושהו, בוודאי מראה על אהבה, וממילא דוחה ל"ת.

אבל עי' בחזקוני (שמות פרק כג, יג) עה"פ ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, שמביא כמה מהלכים בפסוק, ואחד מהם שהיא אזהרה (דהשמר אינו אלא ל"ת) לכל מצות עשה כמו שפרש"י, וכתב דמכאן אמרו בכל התלמוד עשה דוחה לא תעשה, שהרי בכלל עשה יש לא תעשה עמו, דתשמרו הוי לא תעשה.

ולטעמו י"ל דרק בעשה שהיא חיובית שייך הל"ת של ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, דרק אז שייך לומר "אמרתי אליכם תשמרו", אבל במצוה קיומית אין את הל"ת, ואין עשה דוחה ל"ת אא"כ יש בהעשה עוד ל"ת של "תשמרו".

קיום מצות מצה במן

יש לדון האם יוצא אדם ידי חובת אכילת מצה בליל הפסח ע"י אכילת מן שחשב עליו שיהיה לו טעם מצה. ויש לטעון שאף אם נימא דחשיב כמצה, אבל המן אינו מחמשת מיני דגן, א"כ לכאורה א"א לצאת בו. וכן יל"ע גבי ברכת המזון האם חייבים לברך על המן, שהרי אין מברכים אלא על חמשת מיני דגן.

והנה ביומא (עה, א) בסוגיא דמן הביאה הגמרא מחלוקת לגבי קישואים ואבטיחים וכו', רבי אמי ורבי אסי חד אמר **טעם** כל המינין **טעמו** במן, טעם חמשת המינין הללו לא טעמו בו. וחד אמר טעם כל המינין טעמו **טעמן וממשן**, והללו טעמן ולא ממשן. הרי לן להדיא שנחלקו האמוראים האם טעמו במן רק את הטעם בלי הממשות, או דילמא גם ממשותו של המן נתהפך לדבר שחשב עליו. ולפי זה כתב בספר מקראי קודש (פסח סי' יב) שלדעה דנשתנה ממשותו שייך לומר דמקרי מצה מחמשת המינים ויצאו בה ידי חובתם.

אכן בנידון זה כבר דיבר בו הריטב"א בקדושין (לח, א) וכתב להדיא שלא יצאו ידי חובת אכילת מצה במן כיון דלא היה מחמשת מיני דגן, שהגמ' מקשה למ"ד שאיסור חדש לא חל עד לאחר ירושה וישיבה, ניכול לאלתר, ולמה כתיב (יהושע ה) ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול, ומשני לא הו צריכי דכתיב (שמות טז) ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת, את המן אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען, אי אפשר לומר עד בואם אל ארץ נושבת שכבר נאמר אל קצה ארץ כנען, וא"א לומר אל קצה ארץ כנען שהרי כבר נאמר עד בואם אל ארץ נושבת... והיו מסתפקין ממן שבכליהם עד ששה עשר בניסן. והקשה הריטב"א מדוע לא היו צריכים לצורך מצות מצה שאינה אלא מחמשת המינים, משמע שבר לאפוקי מצה העשוי ממן שאינו מחמשת המינין.

דף לט, א

אמר רבי אסי אמר ר' יוחנן ערלה בח"ל הלכה למשה מסיני, א"ל ר' זירא לרבי אסי והתניא ספק ערלה בארץ אסור בסוריא מותר ... אימא כך נאמר ספיקא מותר ודאה אסור.

ספק דאורייתא לקולא

כידוע שיטת הרמב"ם (טומאת מת ט, יב ועוד כמה מקומות) שספיקא דאורייתא לקולא מה"ת, ורק מדרבנן אזלינן לחומרא. וז"ל דבר ידוע שכל אלו הטומאות וכיוצא בהן שהן משום ספק הרי

הן של דבריהן, ואין טמא מן התורה אלא מי שנטמא טומאת ודאי, אבל כל הספיקות בין בטומאות בין במאכלו' אסורות בין בעריות ושבתות אין להם אלא מדברי סופרים.

שיטת הראב"ד

וכתב עליו הראב"ד שזהו שיבוש גדול, שהרי אמרו בכמה מקומות ספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא וזו ספיקא דאורייתא היא.

ותמה הכס"מ על הראב"ד שבהל' כלאים (י, כז) שכתב ג"כ הרמב"ם וז"ל וכבר בארנו בהלכות ביאות אסורות שכל איסור ספיקות מדברי סופרים, ולפיכך הקלו בספק. ושם כתב הראב"ד, וז"ל אמת הוא זה שכל הספקות אינן של תורה, מיהו קי"ל כל ספק איסור תורה לחומרא, ובדרבנן לקולא.

ממזר ספק

ועי' כס"מ שבשו"ת הר"ן (סימן נא) כתב שהרמב"ם הביא ראיה לדבריו מדאמרינן בקידושין (עג א) אמר רבא דבר תורה שתוקי כשר מאי טעמא רוב כשרים אצלה ומיעוט פסולין אצלה ... מאי אמרת דלמא אזלא איהי לגבייהו והוה ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והתורה אמרה לא יבא ממזר בקהל ה' ממזר ודאי הוא דלא יבא הא ממזר ספק יבא, אלמא ספק איסורא מדאורייתא לקולא.

אבל הר"ן בסוגיין (טו, ב) תמה עליו דאדרבה דוק מינה דבעלמא ספקא דאורייתא אסור, דאי לא למה ליה לרבא לארוכי לישניה כולי האי, לימא מ"ט משום דהוה ליה ספק וספקא שרי, מ"ש דנקט ממזר, אלא ודאי ספק ממזר דוקא קאמר, אבל שאר ספקי לא. ושאני ממזר דרביה רחמנא קרא להתירא כדאמרינן לעיל מיניה (עב, ב) חמשה קהלי כתיבי, חד לכהנים וכו' וחד למשרי ממזר בשתוקי וחד למשרי שתוקי בישראל וכו'.

ראיה מסוגיין

עוד כתב הר"ן דיש שלמדו מסוגיין דמאי דאמרינן דספקא דאורייתא לחומרא דבר תורה הוא ולא מדברי סופרים, דהא אמרינן הכא שהוצרכה הלכה להתיר ספקא. ותל' הר"ן דהכא אצטריך למשרי כל שנולד בו שום ספק בעולם, אע"פ שאינו כדאי להתיר במקום אחר. דמשו"ה אמרינן (ברכות לו, א) דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, ואפילו יחיד במקום רבים, דכל ספקא שריא ואפילו קרוב לודאי.

היתר לספות ספק ערלה לחבירו

עוד כתב הר"ן שיש נ"מ בזה שמותר להאכיל אחד לשני, ואילו בשאר איסורין ודאי עובר משום לפני עור. ובספר שב שמעתתא (א, ב) תמה עליו שהרי הרמב"ם והטור לא הביאו כלל הך דיכול לספוקי אהדדי, וכתב הב"י (יו"ד סי' רצ"ד), שההיתר למספקי אהדדי אינו אלא למ"ד הלכות מדינה, אבל למ"ד הלכה למשה מסיני אסור לספוקי אהדדי. ומוסיף הש"ש שע"כ צריך לומר כן שבנתינתו מתהני הנותן, אבל כיון דאינו אלא הלכות מדינה הקילו בו.

וא"כ לדעת הרמב"ם והטור דלא הביאו להך דמספקי אהדדי תו ליכא למימר כתירוץ הר"ן, והדרא הקושיא לדוכתיה דלמה לי הלכה להתיר ספיקו. וקצ"ע שהר"ן כתב עוד נ"מ לענין יחיד

ורבים. וכתב דלפמ"ש לעיל איצטריך להיכא דאיקבע איסורא, דאפילו ערלה בגינה יורד ולוקט כל שהוא ספק. וקצ"ע שמקורו הוא ליישב הקושיא מאשם תלוי ולפי הגירסא שלנו אינו רשה כלל, ולכן אין הוכחה, ודו"ק.

אשם תלוי

אבל כתב הר"ן שאליבא דאמת ספקא דאורייתא אסור מה"ת, דאל"כ אשם תלוי למה. וכ"ת שאני התם דאיתחזק איסורא, הניחא למ"ד (כריתות יז, ב) דבעי חתיכה אחת משתי חתיכות, אבל למאן דלא בעי מאי איכא למימר. ועי' בכס"מ שיש גירסא ישן שכתוב וז"ל ואעפ"כ דבר שחייבין על זדונו כרת ספיקו אסור מן התורה, שהרי העושה אותו חייב אשם תלוי.

ועוד הביא ראייה מדאיבעי לן בפ"ק דחולין (יא, א) מנא לן דאזלינן בתר רוב, ואתינן למפשטה משבירת עצם בפסח, דרחמנא אמר ועצם לא תשברו בו וניחוש שמא ניקב קרום של מוח, אלא דאמרינן זיל בתר רובא, ואם איתא מאי ראייה מהנהו לרובא דעלמא דאתחזק איסורא, דהא הנהו אפ"ל לא אזלינן בתר רובא שרו דספק טריפות, נינהו וכל ספק איסורא רחמנא שרי, אלא ודאי משמע דמאי דאמרינן דספק דאורייתא לחומרא דבר תורה ולא מדבריהם.

ומה בהמתך אפילו בחוצה לארץ דהא חובת הגוף היא אף הרכבה אפילו בחוצה לארץ, ואלא הכתיב שדך וכו'.

השכרת בתים לגוי בחו"ל

פירש הריטב"א דבחוצה לארץ אין קנין לישראל דקנין עראי הוא, ומכאן הביא ר"ת ראייה דהא דתנן (ע"ז כא, א) אף במקום שמשכירין לא לבית דירה אמרו מפני שהגוי מכניס לתוכו עבודה זרה, והתורה אמרה ולא תביא תועבה אל ביתך, דבארץ ישראל קאי אבל בחוצה לארץ מותר דלא קרינא ביה ביתך. ואע"ג דכתיב וכתבתם על מזוזות ביתך, ואפילו הכי נוהגת בחוץ לארץ, התם הא קיימא לן (פסחים ד, א) דמזוזה חובת הדר הוא, וחובת הגוף חשיב, ומאי ביתך דרך ביאתך (יומא יא, ב).

דף לט, ב

אמר רב שמעיה לומר שאם היתה שקולה מכרעת.

בינונים

הק' בתוס' מהא דאמרינן (ר"ה יז, א) דרב חסד מטה כלפי חסד כשהן שקולין, ות"י דבשאר מצות כשמעשיו שקולים הוי כבינוני, אבל בהני חשיב צדיק גמור.

ובפנ"י ת"י דב"ה לא איירי אלא בשלש כיתות ליום הדין, ומפרשים שם בתוספות דהיינו לכשיחיו המתים, ואילו בדין דעוה"ז שאדם נידון בכל שנה אמרינן התם דבינונים תלויין ועומדין מר"ה עד יוה"כ, זכו נכתבין לחיים, א"כ משמע דלא שייך בהאי דינא ורב חסד מטה כלפי חסד. א"כ אין מקום לקושיית התוספות דהא שפיר אמרינן הכא דבהנך מצות שאדם אוכל לפירותיהן בעוה"ז אם היתה שקולה מכרעת ואין תלויין ועומדין.

ועי' בריטב"א (ר"ה טז, ב) שהק' על הא דבינונים שתלויים ועומדים עד יוה"כ, והלא רב חסד מטה כלפי חסד, ותירץ בשם תוס' דה"ק עמדו בזכותן נכתבין לחיים, דרב חסד מטה כלפי חסד,

לא עמדו בזכותן אלא שהרשיעו נכתבין למיתה כרשעים גמורים. וה"ר יונה ת"י שהרי יום הכפורים מצוה מן התורה להתודות ולשוב בתשובה, כדכתיב מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, ואם עשו מצות עשה זו זכו ונשתכרו, ואם לא עשו כן הרי עברו והרשיעו ונתחייבו. ובשם רבו ת"י דלא זכו ממש נכתבין למיתה וליסורין כפי הראוי להם, ואין כאן רב חסד מטה כלפי חסד, שאין זה אלא בעולם הנשמות או ביום הדין הגדול שאין אחריו כלום, אבל בדין של ר"ה שאינו סוף הדין והוא בעניני העוה"ז כל אדם נידון כפי הראוי לו, ולפיכך לא הזכירו בזה מחלוקתן של ב"ש וב"ה בבניונים.

הא מני רבי יעקב היא דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא.

יעודי התורה

יש להקשות מכל יעודי התורה שמדבר על שכר בעוה"ז, וכן הק' הרמב"ם (תשובה ט, א) וז"ל מאחר שנודע שמתן שכרן של מצות והטובה שנזכה לה אם שמרנו דרך ה' הכתוב בתורה היא חיי העולם הבא שנאמר למען ייטב לך והארכת ימים, מהו זה שכתוב בכל התורה כולה אם תשמעו יגיע לכם כך ואם לא תשמעו יקרה אתכם כך וכל אותן הדברים בעולם הזה, כגון שובע ורעב ומלחמה ושלום ומלכות ושפלות ושיבת הארץ וגלות והצלחת מעשה והפסדו ושאר כל דברי הברית. ת"י הרמב"ם שהבטיחנו בתורה שאם נעשה המצוות בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלום ורבי כסף וזהב, כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא, וכן הוא אומר בתורה אחר שהבטיח בטובות העולם הזה וצדקה תהיה לנו וגו', עי"ש שמאריך בדברים.

ודלמא מהרהר בעבירה הוה.

מצוות צריכות כוונה

בשו"ת עונג יו"ט (סימן יט) הק' על שיטת רבינו שמואל דבמכוון שלא לצאת לכ"ע לא יצא, לימא דלמא חישוב בלבו שאינו עושה הדבר לשם מצוה אלא להנאת אביו. ות"י דיש תרי גווני מצות, האחד מצות מצה או לולב דא"צ לעשות אלא פעם אחת ואחר שעשה אותה אין עוד שום מצוה בעשותה, ויש מצוה שבזמנה אין לה הפסק כמו תפילין שכל זמן שמניחן קיים מ"ע. וכן כבוד או"א כל שמצוה לו אביו לעשות ועושה מקיים מ"ע. ולמ"ד מצות צ"כ אין חילוק בין מצוה למצוה ובכולהו סובר דאם עשאן בלא כוונה לא יצא, מפני שהוא סובר דהכוונה הוא מפרטי המצוה, ואם לא כיון לכו חיסר חלק מחלקי המצוה. אבל מ"ד מצות א"צ כוונה לדידיה אין הכוונה מתנאי ופרטי המצוה, רק שאם חשב בהדיא שלא לצאת הוא סותר מצותו, איכא לאפלוגי דדוקא במצוה שיש שיעור לקיומה כמו מצה ולולב ושופר בזה מהני מחשבתו לסתור המצוה, משא"כ בתפילין וכיבוד או"א ושילוח הקן שאין שיעור לקיום מצותן וכל אימת שעושה אותן יש בהם קיום המצוה אין כח במחשבתו שחישוב על מעשיו שהן שלא לשם מצוה לסתור ולבטל כח המצוה, ומאיליו הוי מצוה. ועדיין צ"ע למ"ד מצ"כ אולי לא כוון למצוה. אלא נראה מכאן ראייה למש"כ הגרא"ו שמצוות שיעקרון בתוצאה לא צריך כוונה.

והא א"ר אלעזר שלוחי מצוה אין נזוקין התם בהליכתן שאני.

שלוחי מצוה

הק' המפרשים שכאן גם בחזרתו עדיין לא נגמר מצות כאו"א, ותי' התורי"ד שמיירי שגמר מצות אביו והשליך לו הגוזלות מלמעלה ולא היה מורידם עמו, ואח"כ נפל.

כי הא דרבי חנינא בר פפי תבעתיה ההיא מטרוניתא, אמר מלתא ומלי נפשיה שיחנא וכיבא, עבדה היא מילתא ואיתסי. ערק טשא בההוא בי בני דכי הוו עיילין בתרין אפילו ביממא הוו מיתזקי.

חיוב למסור נפש על ביאת נכרית

כתב הריטב"א שצ"ל שהמעשה היה בפרהסיא, שאסור מן התורה וקנאין פוגעין בו, ולפיכך הוא בכלל גלוי עריות שיהרג ואל יעבור, ואפילו להנאת עצמן ואפילו שלא בשעת השמד, אבל בצינעא לית בה אסורא דאורייתא כדמוכח במסכת ע"ז (לו, ב).

אבל הרמב"ן (מלחמת ה' סנהדרין יח, א בדפי הרי"ף) מוכיח מסוגיין דישראל הבא על הנכרית מיקרי ג"ע משום דקנאין פוגעין בו, וה"ל כחייבי מיתות דשייך בהו מיתה וכתת. ומשמע אפילו בצינעא, אבל הנבעלת מן הנכרי אין פוגעין בה קנאין.

הנאת עצמו

נחלקו בעה"מ ורמב"ן האם חייב למסור נפשו על ג' עבירות החמורות, היכא שהגוי מתכוון להנאת עצמו. דעת בעה"מ שאינו חייב למסור נפשו אלא היכא שמתכוון להעבירו על דת. הרמב"ן הוכיח מסוגיין שההיתר של הנאת עצמו אינו אלא לגבי פרהסיא ולא בג' עבירות. וז"ל אמר הכותב יש לי להשיב ממעשה דרב כהנא דתבעיה ההיא מטרוניתא וסליק לאיגרא ואפיל נפשיה מאיגרא לארעא, ומעובדא דר' צדוק נמי דהתם יהרג ואל יעבור, ולא מצית למימר לפנים משורת הדין, דודאי לא הוה קטיל נפשיה אי לאו דינא הואי, שהרי מקרא צווח ואומר ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם.

האם מותר למסור נפשו היכא שאין חיוב

מבואר ברמב"ן שהיכא שאין חיוב למסור נפשו, שאסור לו. וכן דעת הרמב"ם (יסו"ה ה, ד) וז"ל כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו. וצ"ל שבעה"מ ס"ל כשיטת התוס' (ע"ז ג, א) לגבי חנניה מישאל ועזריה שלא היו חייבים למסור נפשם משום שלא היה ע"ז ממש, ובכ"ז למדו מצרפדעים שמסרו נפשם.

וכן מבואר בסמ"ק (מצוה ג) שהביא סיפור ברבינו יהודה חסיד שהזהיר לתלמידיו שלא לילך לחופה מפני לסטים שבדרך, והלכו ובטחו במה שידעו להזכיר את השם, הלכו והזכירו ונצולו, בחזרה אמר להם אבדתם העולם הבא אם לא תשובו בלא שום הזכרת השם ותמסרו נפשכם להריגה והלכו ונהרגו. ומוכיח מכאן שאע"פ שבשאר מצות בצנעה יעבור ואל יהרג אם ירצה, אבל מדת חסידות שלא יעבור. עוד הביא ראייה משאול המלך שמסר עצמו למיתה, ואמר לנערו פגע בי ואל יתעוללו בי הערלים, שנתכון לש"ש, ואכמ"ל.

עוד מבואר ברמב"ן שהיכא שמחויב למסור נפשו, מחויב גם להרוג עצמו כדי שלא יעבור. והנה בקובץ הערות (סימן מח, ב) כתב לבאר בדעת התוס' (שההיתר של קרקע עולם הוא משום שאינו

עושה מעשה) דס"ל דהא דחייב ליהרג בשביל שלשה דברים החמורין, אין הכונה דפיקוח נפש נדחה מפני ג' דברים אלו, אלא דכל התורה נדחית מפני פיקו"נ, וג' דברים החמורין אינן נדחין מפני פיקו"נ, אבל מ"מ גם פיקו"נ אינה נדחית מפניהם, ובכה"ג דאיכא שני דברים שאינן דוחין זה לזה, קיי"ל דשווא"ת עדיף, וא"כ באשה הנבעלת, שאינה עושית שום מעשה בפועל, אינה חייבת למסור עצמה להריגה.

אבל כתב שא"א לומר כן בדעת הרמב"ן הרי ס"ל שחייב לעשות מעשה בידיים להרוג את עצמו כדי להנצל מן האיסור, ועל כרחק ס"ל דפיקו"נ נדחה מפני ג' דברים. ולפי"ז א"א לפרש בהא דקרקע עולם כפירוש תוס' משום דאינה עושית מעשה, דמעתה אין שום טעם לחלק בכך, דמ"מ יש עליה חומר האיסור כמו על הבועל, והיא חייבת להרוג את עצמה להנצל מן האיסור. וצריך לפרש כמו שפירש בנמו"י לפי שיכולין לכוף אותה על כך בעל כרחיה, ובכי הא אין לה למסור עצמה למיתה, שהרי אפשר שאפילו תמסור עצמה יכופו אותה לדבר עבירה, ובכי האי גוונא שרי, ואפילו בג' עבירות חמורות וכו'.

אבל הק' הגרא"ו א"כ מאי משני אאסתר דקרקע עולם היתה, דהא היא הלכה ברצון עצמה לאחשוורוש, כדרשת רז"ל (מגילה טו, א) כאשר אבדתי אבדתי, עד עכשיו באונס ועכשיו ברצון, ואיך הותר לה לילך למסור את עצמה לזנות, דאילו לא הלכה לא היתה נקראת אל המלך. דבשלמא לפירוש תוס' לא קשיא, כיון דבשעת ביאה היא קרקע עולם רשאית היתה להיבעל, כמו בכל התורה דיעבור ואל יהרג, ומדאורייתא שרי להכניס עצמו לסכנה באופן שיהא מוכרח אח"כ לדחות את האיסורין מפני פיקו"נ, אבל להרמב"ן הרי אין חילוק כלל בין הבועל להנבעלת, וטעמא דקרקע עולם הוא רק מפני שאין תועלת בזה שתמסור עצמה להריגה, שבידו לבוא עליה על כרחיה, אבל באסתר הלא היתה הברירה בידה שלא לילך.

ואפשר דבאמת עשתה שלא כדין, כדי להציל את ישראל, כמו ביעל שעשתה עבירה לשמה בשביל הצלת ישראל, שנבעלה לסיסרא (נוזר כג, ב), וה"נ באסתר דכוותיה, וגדולה עבירה לשמה יותר ממצוה שלא לשמה.

מחשבת ע"ז

ברא"ש (ר"ה פרק א) מבואר שאפילו בע"ז אינו נענש עד שיעבור. עי"ש שדן על המדה הראשונה דהיינו רחום קודם החטא, והק' למה צריך האדם למדת רחמים קודם שיחטא, ותל' דמיירי קודם שיחטא בע"ז, ואע"פ שכבר חשב לעובדה, ומחשבת ע"ז הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה כדכתיב (יחזקאל יד) למען תפוש את בית ישראל בלבם, אפ"ה מתנהג עמו במדת הרחמים קודם שיחטא וכשיחטא מצרף המחשבה עם המעשה.

והק' הק"נ מסוגיין (לעיל לט, ב) שמוכח דנענש מיד, דפריך ודילמא מהרהר בע"ז הוי ולכן נענש אף קודם שעשה המעשה, ותל' בספר מעשה המלך דהיינו משורת הדין נענש מיד, רק שמדה"ר שלא יעניש אותו קודם שיחטא, אך כשיש עליו שאר עבירות שא"ר לילך עמו במדה"ר נענש במיתה על מחשבת ע"ז מיד.

ובספר הערות תל' הגריש"א זצ"ל שהרא"ש מדבר על מחשבה ללכת ולעבוד ע"ז, לעיל מיירי שמחשב הרהורי ע"ז ממש שמקבלו באלוה, דאז המחשבה היא היא העבירה, ולכן נענש עליו. אבל צ"ע שמבואר (וכן כתב בעצמו) שגם מיירי שחושב לעבוד ע"ז, א"כ מהכ"ת שגם על

מחשבת ע"ז עצמה. עוג יש להעיר א"כ למה לא מתרץ שאולי חשב בהרורי זנות שעצם ההרהור הוא עבירה.

עולא אמר כדרב הונא דאר"ה כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה כו'

עבר ושנה

כתב הנצי"ב דטעם הענין שמחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, כי אולי בבואו למעשה היה חוזר בו, ולא היה כח הנפש מניח לעשות רע, אבל כאשר נעשית לו כהיתר שוב אין מפריע.

התכוון לאכול בשר חזיר

הק' האחרונים איך אומרים שמחשבה רעה אין הקב"ה מצרף למעשה, הרי אמרו (נזיר כג, א) במי שחשב לאכול חזיר ועלה בידו טלה צריך כפרה, ותל' הנצי"ב שלפי הנ"ל ניחא, דשם הרי מחשבתו יצא לפועל, אלא שלמעשה לא היה כאן איסור, ולכן שפיר צריך כפרה.

ועל דרך זה מבארים דברי התוספות לעיל (לט, ב) שבגוים מחשבה רעה הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, ומביא ראיה מהא דכתיב (עובדיה א) מחמס אחיך יעקב תכסך בושה ונכרת לעולם, ולא מצינו שעשה עשו ליעקב שום רעה אלא מחשבתו הרעה אשר חשב עליו מצרפה הקדוש ברוך הוא למעשה. ולהנ"ל ההסבר הוא שאצל גוי לא אומרים שיתגבר על יצרו.

ועל עיקר דברי תוס' שנקט שעשו נחשב לגוי, כבר הק' עליו מהא דאמרין לעיל (יח, א) "עשו ישראל מומר הוי".

דף מ, א

אמר רבי אלעאי הזקן אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתכסה שחורים ויעשה כמו שלבו חפץ ואל יחלל שם שמים בפרהסיא

התוס' מביאים פר"ח שח"ו שהותר לו לעבור עבירה, אלא כך אמר ר' אלעאי יגיעת דרכים והאכסנאות ולבישת שחורים משברים יצר הרע ומונעים אדם מן העבירה. אבל הריטב"א פ' הגמ' כפשוטו שיעשה בצינעא, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא במקומות שמכירין אותו שהוא נכבד והוי חלול השם, וכיון שאינו יכול לכוף את יצרו עדיף ליה הכא.

דף מ, ב

ניהוי כמחצה עונות ומחצה זכיות אמר ריש לקיש בתוהא על הראשונות.

בספר מסילת ישרים כתב שתשובה אינו אלא לפני משורת הדין, כי מן הראוי שלא יהיה תיקון כלל, כי באמת איך יתקן האדם את אשר עיית, הרי שרצה האדם את חבירי הרי שנאף איך יוכל לתקן הדבר הזה, היוכל להסיר העשוי מן המציאות. אמנם מדת הרחמים היא הנותנת שהתשובה תנתן לחוטאים, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה. והק' עליו הגרא"ו בקובץ מאמרים מסוגיין שאפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה איבד את זכויותיו היכא שתוהא על הראשונות, ופירש"י מתחרם על כל המצות שעשה, מבואר דחרטה עוקרת מצוות, וע"כ שמצד הדין הוא.

ומביא שהק' כן לפני רבו הח"ח זצ"ל ות' שתשובה מאהבה שהעונות נעשו לו כזכויות הוא לפני משורת הדין, ותשובה מיראה אינה בכלל תוהא על הראשונות, שהרי אינו מתחרט על המעשה עצמו אלא המתירא מהעונש. וכתב הגרא"ו שמלשון המסילת ישרים לא משמע כן, אלא כתב הגרא"ו שיש שני חלקים בעשיית המצוות א' לקיים מצות בוראו ולעשות חפצו, ב' תועלת ותיקון הנעשה מהמצוה אשר בשביל זה צויה הקב"ה לעשותה. ולפי"ז הא דאמרינן בתוהא על הראשונות שאיבד מצותיו היינו חלק הראשון מה שקיים ציווי השי"ת, ולפנים משורת הדין צריך כדי שגם הקלקול וההפסד שיצא מהמעשה נמחק.

האוכל בשוק

פרש"י הואיל ואין מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל. והק' בתוס' אמאי פסול לעדות הא אמרינן בירושלמי ר"ש ברבי הוה אכיל בשוקא, חזיה ר"מ אמר לו אין שבח לתלמיד לאכול בשוק, משמע דלאחר אין קפידא. ופי' ר"ח דהכא מיירי שחוטף ואוכל. והק' בתוס' א"כ פשיטא דפסול דגזלן הוא, ות' שחוטף פחות משהו פרוטה, א"נ שגזל דבר שאינו מקפיד עליו, והר"ר אליהו מפרש כגון שהלך אצל המוכרים וטועם משל כולם מעט מעט כאילו רוצה לקנות מהם, וניחא השתא שקורין כלב שדומה לכלב אוכל כאן מעט וכאן מעט. ור"ת פירש דאוכל בשוק היינו שאוכל סעודה דפת דגנאי יותר.

כתוב בשו"ע (חו"מ לד, יח) הבזויים, פסולים לעדות מדבריהם, והם האנשים שהולכים ואוכלים בשוק בפני כל העם. וכתב הסמ"ע (ס"ק מד) אבל כשאינו בפני כל העם אמרו בירושלמי (מעשרות פ"ג ה"ב) דגנאי הוא לתלמיד חכם לעשות כן, אבל אין אדם נפסל בכך. וכתב בספר אורים (ס"ק לח) דיש עוד לחלק בין ההולכים בשוק ואוכלים שהוא פתיחות גדול בזוי מאוד, ובין הקובעים מקום בשוק שהוא אין כבוד לת"ח, אבל לא בשביל כך מיפסל לעדות.

דף מא, א

אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו.

מצוה בו יותר מבשלוחו

ויש להסתפק האם זה חיוב גמור או אינו אלא מעלה בעלמא וחיוב מצוה. ויעוין ברש"י ד"ה מצוה בו יותר מבשלוחו - דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי. משמע לכאורה שאין זה חיוב ממש אלא מעלה והיכא תימצא שיהיה לו יותר שכר. וכן דייק בספר שדי חמד (ח"ה עמ' 347) מדברי שו"ע הרב (או"ח קו"א סי' רנ הע' ב) שכתב דמשמע מהסוגיא דליכא חיובא במילתא אלא יתרון מצוה בעלמא דומיא דקידושי אשה. אבל השד"ח מביא שהנצי"ב (העמק שאלה שאילתא קסט, א) כתב שיש בזה חיוב דאורייתא. וכתב שם (סוף אות א) שמי שנשבע שלא יעשה סוכה חל השבועה, ע"פ מש"כ הר"ן (נדרים ח, א) ששבועה חל על דבר שאינו מפורש בקרא, דמושבע ועומד מהר סיני אינו אלא בדברים המפורשים עי"ש, הרי לן שנקט שיש בזה חיוב גמור.

אשתו כגופו

הערוה"ש מדייק בלשון הרמב"ם שמצוה בו הוי חיוב שכתב וז"ל "חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזהו כבודו, וחכמים הראשונים מהם מי שהיה מפצל העצים וכו'" אבל

הטור והשו"ע לא הזכירו לשון חיוב, ואף הוא אין כוונתו לחיוב גמור שהרי רבים וגדולים אין עושין בעצמן. ועוד דבש"ס שם חשיב מי שהיו עושין בעצמן ש"מ שרבים לא עשו בעצמן, אלא הוא הידור מצוה. ואצלינו נשותינו עושות ומכינות בעצמן לכבוד שבת, ואשתו כגופו.

כי הא דרב ספרא מחרין רישא רבא מלח שיבוטא.

זקן ואינו לפי כבודו

הביה"ל (סימן רנ סעיף א) מביא קושיית החוות יאיר איך הקילו בכבודם, הא גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, היינו ל"ת דרבנן ושוא"ת אף בד"ת. ות"י הפרמ"ג דלכן קאמר המחבר "דזהו כבודם" שעוסק בעצמו במצוה וניכר שעושה כן לכבוד הש"י, משא"כ אם אין ניכר כמו זקן ואינו לפי כבודו באבדה וכדומה שמתחלל כבוד הת"ח ע"ז.

בשאר מצוות

הפתחי תשובה (אבה"ע סימן לה ס"ק ב) מביא מס' יד המלך (פ"ל מהל' שבת דין ו) להעיר למה לא מצינו הא דמצוה בו יותר מבשלוחו רק בשני מצות בקידושי אשה ובהכנת כיבוד שבת, ולא בשאר מצות כגון השבת גזל ועשית מעקה והענקה ומזוזה וכדומה, ות"י דכל מצוה אשר אי אפשר להיות קיומה רק בהחפץ או בהממון של הבעלים, אז אין קפידא בין אם נעשה המצוה ע"י הבעלים בעצמם או ע"י שלוחם, דבכל אופן עכ"פ עיקר המצוה נעשית בשל הבעלים. משא"כ במצות הכנת כיבוד שבת ובמצות קידושי אשה, דשתי אלה אם הם נעשים ע"י שליח אף דגם בהם מהני גוף העשיה, ויצא ממנה תועלת פעולתה כאילו עשו אותה הבעלים בעצמם, אבל אין להמשלח שום חלק ואחיזה בעשית המצוה כלל. דבקידושי אשה בכסף אין קפידא שיהיה כסף הקידושין של המקדש דוקא, דגם איש אחר שנתן כסף קידושין לאשה ואמר לה התקדשי לפלוני הרי היא מקודשת מדין עבד כנעני (קידושין ז, א), ולכן ממילא אף היכי דהכסף קידושין היה של המקדש בעצמו אין לכסף הקידושין שום חלק ונגיעה לגוף המצוה. וכמו כן במצות הכנת כיבוד שבת, דכיון דטרחת ההכנה נחשבת למצוה בפני עצמה, לכן אם נעשה ההכנה הזו ע"י שליח, אף דגוף הכיבוד של הנאת הסעודה והעונג בעצמו והמאכל והמשתה היה ניקח הכל במעות המשלח, הרי באמת יש להמשלח חלק בגוף המצוה של העונג, אבל במצות טורח ההכנה דמצוה זו אין ענינה נוגע לממון, רק דהיא מוטלת על גופו של האדם בעצמו, ובאם נעשתה ע"י שליח לא יצויר כלל שיהיה להמשלח איזה חלק בעשית מצוה זו.

וכתב עליו הפת"ת דאשתמיטתיה דברי המג"א (סי' ר"נ סק"ב) שכ' להדיא דה"ה בכל מצות אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו.

מצוה בו או הידור מצוה

החיי אדם (כלל סח, ז) מסופק אם הוא יעשה המצוה לא יהיה מהודר כל כך, כגון הרוצה לכתוב לו ספר תורה ואין מכתבו מהודר, ואם ישכור סופר יהיה מהודר, איזה עדיף. אבל עי' בשו"ת דובב מישרים (חלק א סימן מז, ב) שכתב שנכון יותר ע"י סופר מומחה כדי שיהיה הכתב מהודר ויפה ביותר. אבל מדייק מלשון הרמב"ם (פ"ז מה' ס"ת ה"א) שכתב ואם אין יודע לכתוב אחרים כותבין לו, משמע שנכון יותר לכתוב בעצמו. אבל כתב דמ"מ בכה"ג שכתב של הסופר מהודר יותר בודאי נכון יותר לכתוב ע"י שליח. ועי"ש שהרי דעת השאגת אריה (סי' נ') דזה אלי ואנוהו

הוא מדאורייתא (ודלא כדעת המהרש"א שבת קד, ב ד"ה אמר ר"ח) א"כ בודאי מהנכון להשתדל שיהיה מהודר, אע"פ שמפסיד המעלה של מצוה בו יותר משלוחו.

לקדש אשה עוד הפעם בשעת נישואין היכא שקידשה ע"י שליח

עוד כתב שם (רמז תקו) דמי שקדש ע"י שליח לא יקדש פעם אחרת בשעת חופה שלא להוציא לעז על קדושין הראשונים, שהעולם יאמרו אין קדושי שליח כלום, ואתו למישרי אשת איש. וצ"ע שלכאורה יש כאן ברכה לבטלה, וצ"ל שמיירי בלי ברכת האירוסין. אבל צ"ע למה היה צד שיחזור ויקדש. והנה המקור להמנהג הוא בריב"ש (סי' פב) שהביא בשם הראב"ד דאם קידש אשה ע"י שליח צריך לחזור ולקדשה, משום דמצוה בו יותר מבשלוחו. וזה דבר פלא, שהרי כבר חל הקידושין ואינו מוסיף כלום בזה שמקדשה עוד הפעם. וכל הכלל דמצוה בו וכו' לא נאמר אלא לגבי שלכתחילה הוא זה שיעשה המצוה ולא השליח, אבל כאן כבר נעשה המצוה, וא"א לקדש עוד הפעם.

הריב"ש באמת חולק על הראב"ד, אבל כ' שם שאם לא בירך ברכת אירוסין קודם הקידושין יכול לברך עד הנישואין. ומדמה להא דיכול לברך ברכת המזון כל זמן שלא נתעכל המזון במעיו. והק' עליו המל"מ (פ"ג מהל' אישות כ"ג) דאינו דומה לברכה"מ דשם החיוב הוא לברך אחרי האכילה, אז אם לא בירך יש לו זמן עד העיכול, אבל כאן החיוב לברך קודם הקידושין, א"כ מהכ"ת שיכול לברך אח"כ. ועי' בהגהת הגרע"א שע"כ הריב"ש ס"ל כשיטת הרא"ש שמברך אחרי הקידושין, וממילא יש לדמות לברכה"מ לגבי שיעור עיכול.

מצוה בה יותר מבשלוחה.

אשה בפריה ורביה

וכתב הר"ן (טז, ב בדפי הרי"ף) דאע"ג דאשה אינה מצוה בפריה ורביה, מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו.

אשה שנשבעת לא לינשא

אמנם בשו"ת הר"ן (סי' לב) דן לגבי נערה שנדרה שלא תתחתן, והביא דברי ר' דן, דאע"ג דקיימא לן דאיתתא לא מיפקדא אפרייה ורבייה, מ"מ אית לה מצוה כאינה מצווה ועושה, וכיון דאית לה נמי מצוה קלה, נראה להתירה אפילו על דעת רבים. ולא אמרינן על דעת רבים אין לו הפרה אלא לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה אפילו היתרא לא בעי.

ועי' שם בר"ן שהסכים לדברי ר' דן והביא ראיה לדבריו מדאמרינן בסוגיין מצוה בה יותר מבשלוחה, ומבואר שגם לאשה יש מצות פרו ורבו, ולכן אמרינן מצוה בה יותר מבשלוחה, וכתב הר"ן שזו ראיה ברורה שכשהאשה מתקדשת מצוה קא עבדא.

ומסיק הר"ן, שאפילו הרב יו"ט אינו חולק על ר' דן בזה, ואעפ"י שכתב בסוף תשובתו וידוע הוא כי זו אין עליה מצוה לינשא, עד שנאמר שאין שבועתה חלה לבטל את המצוה, מ"מ לא בא לומר אלא שאין מצוה זו מפורשת כל כך שלא תהיה שבועה חלה עליה, שהדין כך הוא שכל שהיא מצוה מפורשת מן התורה אין שבועה חלה לבטלה, אבל מה שהוא מדרש חכמים שאינו מפורש בתורה שבועה חלה עליו, אבל גם הוא מודה שלאשה יש קיום מצות פרו ורבו.

מלמד שהשליח עושה שליח.

מילי לא מימסרן לשליח

הק' הרשב"א האיך שליח דידה עושה שליח והא מילי נינהו ומילי לא מימסרן לשליח, דבשלמא דידיה לא הוי מילי, ותירץ בשם הרב ברצלוני דהכא בדשווייה אייהי שליח בקנין דאלימ לשוויי שליח. ויש להסביר דבריו על פי מש"כ רש"י (גיטין כט, א) בטעם מילי לא מימסרן לשליח וז"ל, שלא מסר להם אלא דברים, ואין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר, אבל גט דאית ביה מששא חוזר ונמסר, ולכן כתב הר"י ברצלוני שהיכא שעשאו שליח בקנין, דאלימ, אז יכול לעשות שליח אחר, ר"ל שהיכא שהשליח יותר "מוחזק" בשליחות יש לו מספיק "בעלות" על השליחות שיכול לעשות שליח אחר, ודו"ק.

הרשב"א עצמו תירץ דמיירי שנתנה לו רשות לשוויי שליח, דלא אמרינן מילי לא מימסרן לשליח אלא כשהשליח עושה אותו שליח מדעתו, אבל מדעת בעלים משוי שליח, וכדמוכח התם דהא באומר אמרו שליח עושה שליח א"נ בשחלה שליח או שנאנס שהשליח עושה שליח, משום דסתמא דמלתא כל שחלה דעת בעלים שימנה השליח שליח, וכה"ג מיירי.

ושיטת תורי"ד שאה"נ שליח דאשה לא מצי לשווייה שליח משום דהוי מילי, שלא מסרה לו האשה אלא דברים בעלמא "התקבל לי גיטי", וקיימי לן כרבי יוסי בפרק האומר התקבל דאמר מילי לא מימסרן לשליח. ולא דמי לשליח דבעל דמסר ליה חפצו ומצי לשווייה שליח.

חילוק בין גט לקידושין לענין מילי

ובהגהת מרדכי (רמז תקה) מביא פסק של הקדוש מדרוש דהעושה שליח לקדש אשה ומסר לו הטבעת לקדש אפילו איתניס בדרך אינו יכול לעשות שליח אחר, משום דמילי נינהו ומילי לא מימסרן לשליח, ואע"ג דגבי גט קי"ל שליח עושה שליח ולא הוי מילי משום מסירת הגט, הכא נמי הא איכא מסירת הטבעת, לא דמי דגבי גט אשה מתגרשת בע"כ ומיד כשיגיע הגט ליד השליח הרי היא כאילו מגורשת, הלכך לא הוי מילי שהרי השליח יכול לגרשה בעל כרחיה, דיד השליח כיד הבעל, אבל שליח של קדושין אם לא תאבה האשה אינה מתקדשת הלכך ה"ל מילי. ויתכן שהסבר דבריו הוא על דרך רש"י (הנ"ל), וזה ההבדל בין גירושין לקידושין, ששליח לנתינת הגט יש לו יותר כח בשליחותו שיכול לגרשה בע"כ, משא"כ קידושין, ודו"ק.

וכ"ה שיטת תרי"ד מטעם אחר שכתב דילפינן שיהא האיש מקדש על ידי שליח, אבל לא שהשליח יעשה שליח משום דמילי נינהו, ואפילו אם מסר לו שום חפץ, דלא דמי לגט שהגט הוא דבר המגרש, שאם נאבד הגט אין כח לשליח לגרשה, אבל חפץ הקידושין שמסר לו אם נאבד יכול לקדשה לו משלו, נמצא שעיקר השליחות מילי הוי והלכך לא מימסרן לשליח.

דף מא, ב

ונכתוב רחמנא בתרומה וניתו הנך ונגמרו מיניה משום דאיכא למפרך שכן ישנה במחשבה.

תרומה במחשבה

פרש"י נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה דכתיב (במדבר יח) ונחשב. והק' הרשב"א הרי "ונחשב לכם" בתרומת מעשר הוא דכתיב, ובתרומת מעשר פלוגתא דר' אלעזר בן גמלא ורבנן הוא, דר'

אלעזר בן גמלא אומר בשתי תרומות הכתוב מדבר ... מה תרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה אף תרומת מעשר נטלת באומד ובמחשבה ופליגי רבנן עליה, ותל' דבאומד הוא דפליגי משום דכתיב ביה מעשר מן המעשר, אבל במחשבה לא פליגי עליה. ויש מי שפ' דבמחשבה נמי פליגי, והכא ה"פ ישנה במחשבה, שאם נטל ולא קרא לה שם תרומתו תרומה.

כתב הרמב"ם (תרומות ד, טז) הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זו תרומה, שנאמר ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגרן במחשבה בלבד תהיה תרומה. ובשער המלך כתב שמזה שגרט הרמב"ם "הפריש" תרומה במחשבתו כו' ולא כתב שאפילו נותן עיניו בצד זה, משמע שס"ל דכי פליגי רבנן עליה דראב"ג היינו במחשבה דנותן עיניו בצד זה, אבל אם הפריש ולא הוציא בשפתיו מודו רבנן.

מנין ששלוחו של אדם כמותו.

היכא שמתכוון לומר בפה

כתב רש"י וז"ל גמר בלבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה וכו'. ובספר אפיקי ים (ח"א סי' כד) הביא בשם ה"גדול ממינסק" לדייק מרש"י דלא כהטו"א, דהנה איתא במשנה (תרומות ג, ט) המתכוון לומר עולה ואמר שלמים לא אמר כלום, ומשמע שאפילו עולה לא הוי הואיל ואין פיו שוה ללבו, והק' הטורי אבן (חגיגה י, א) אמאי הא כיון דגמר בלבו לעולה דל מכאן דבור פיו משעה שגמר בלבו לעולה סגי. ותל' על פי הסוגיא דשבועות (כו, ב) דמק' לשמואל מהא דתניא בשפתים ולא בלב, גמר בלבו מנין ת"ל לכל אשר יבטא, ואמר'י הא גופיה קשיא אמר בשפתים ולא בלב והדר אמר גמר בלבו מנין, ואמר ר"ש ה"ק בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא בשפתים ולא הוציא, גמר בלבו סתם מנין ת"ל לכל אשר יבטא, אלמא אפילו למאי דס"ד דשבועה בגמר בלבו סגי, אפ"ה אם גמר בלבו להוציא בשפתים ולא הוציא לאו כלום הוא, וה"נ בנתכוין לומר עולה ואמר שלמים, מיירי בכה"ג דגמר בלבו להוציא בשפתים עולה ואמר שלמים, משו"ה לא אמר כלום.

אבל מרש"י שפירש דקדשים איתנהו במחשבה כגון בגמר בלבו לומר שור זה עולה, הרי הוא עולה, משמע שאפילו אם התכוון לומר עולה עדיין איתנייהו במחשבה. וההיא דתרומות כבר פירש הר"ש שכששפתיו ולבו מכחישין זה את זה אז לא אזלינן בתר מחשבה, אבל אם לא מכחשי זה את זה מהני בתרומה וקדשים.

ועי"ש (באפ"י) שיש נ"מ גדולה בין הטעמים היכא שמתכוון לומר על בהמה מסוים עולה ובטעות אמר על בהמה אחרת, שלפי הטו"א לא חל, משום שהתכוון שהקדושה תחול בדיבור, אבל לפי הר"ש שפיר יחול הקדושה על הבהמה הראשונה, משום שאין כאן סתירה למה שאמר. ועל פי זה פירש שם למה לגבי נדר נקט המשנה שהתכוון לומר שאיני נכנס לבית זה ואמר בית אחר, ולגבי קרבן נקט שהתכוון לומר עולה ואמר שלמים, ולא שהתכוון להקדיש בהמה זו והקדיש בהמה אחרת, ולהנ"ל ניחא דאז באמת חל הקדושה על הבהמה שרצה להקדיש משום דאין כאן סתירה למה שאמר.

אמנם בתוספות (ערכין ה, א) בתירוצם הראשון כתבו "דלא אמר כלום" ממה שמוציא בפיו, אבל מה שבלבו הוי קיים.

גדר מחשבה

יש להסתפק בזה שנדרי צדקה חלים במחשבה האם די בזה שמחליט בלבו לתת, או דילמא שצריך לחשוב בלבו "הריני מקבל על עצמי סך זה לצדקה". ועי' במשנ"ב (סימן תקסב, ל) שכתב להדיא שצריך להרהר בלשון זה שהוא מקבל, אבל מה שבדעתו להתענות לא מיקרי קבלה, ויכול לחזור. ולפי"ז י"ל שמה שפסק במגבית אין עליו דין נדר, וממילא אין כאן איסור. וכמדומני שכן פי' בספר רשימות השיעורים את דברי רש"י.

אבל לכאורה ברמ"א מבואר לא כך, שהרי כתב (יו"ד רג, ד) וז"ל: ואם פוסקים צדקה וצריך לפסוק עמהם, יאמר בלא נדר. הרי דמיירי בפסיקה בעלמא, ובכל זאת כתב שצריך לפרש דהוי בלי נדר, וע"כ משום דס"ל שדי בהחלטה כדי שיתחייב בתורת נדר. וכן משמע בלשון ר"ת וז"ל: כי מאחר שהיה בדעתו להתענות היינו גמר בלבו והוי בכלל נדיב לב, משמע שאינו צריך לחשוב "לשון" של נדר, א"כ הדרא קושיא לדוכתיה על מה סומכין לעשות מגבית. וגם במשנ"ב עצמו (סימן תרצד, ו) משמע שאינו צריך לחשוב בנוסח הריני מקבל וכו', וז"ל: כתב ב"י בשם הגהת אשרי דמעות שחשב בלבו לחלקם לעניים ביום פורים אינו רשאי לשנותו, והטעם דס"ל דצדקה יש לו דין הקדש, וחייב לקיים מחשבתו אף שלא הוציא בשפתיו, וצ"ע.

מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית

אין שליחות בגוי

ידועים הם דברי השו"ת משאת בנימין (סי' צז) שנכרי לנכרי יש שליחות. נימוקו עמו דרק אנן לדידהו לא מצי מצי משהו שליח דדרשינן "מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית", אבל נכרי שפיר מצי משהו נכרי חבירו לשליח, דהא תרווייהו לאו בני ברית הן, והוי שלוחכם דומיא דאתם. הש"ך (חו"מ סי' רמג) מביא דבריו א"כ משמע שמסכים אתו. אבל המ"א (סי' תמח, ד) והמל"מ (הל' שלוחין ושותפין ב, א), והבית שמואל (אבה"ע ססי' ה') חולקין עליו. ועי"ש שמוכיח מהרמ"א שפסק שמותר ליתן לנכרי בהמה אע"פ שיסרוסו, אם לא יעשה הסירוס בעצמו אלא ע"י נכרי אחר. והטעם משום דאז אין כאן לפני עור, אלא "לפני דלפני". וכ' שם שאפילו אם יעשה נכרי אחר שלוחו הרי אין שליחות לעכו"ם. ואם כדברי המ"ב כאן לכו"ע יש שליחות לנכרי.

שליחות לנכרי היכא שמקבל כסף

ידועים הם דברי המחנ"א (הל' שלוחין ושותפין סי' יא) שהיכא שמשלם כסף אז יש שליחות לנכרי משום דיד פועל כיד בעל הבית. אבל לכאורה מדברי הרשב"א (ב"ק נב, א) מבואר דלא כדבריו, שהקשה שמשכחת לן בור של שני שותפין כגון שעשו שליח נכרי לכריית הבור, ות' שאין שליחות לנכרי, ואם איתא שהיכא שמשלם לנכרי לכו"ע יש שליחות לנכרי, הוי ליה להקשות שמשכחת לן בשותפין ששכרו נכרי לכריית הבור, אלא ע"כ שגם בכה"ג אין שליחות לנכרי.

העובד כוכבים והכותי שתרמו תרומתן תרומה.

עשיית מצוות ע"י גוי

כתב הרמב"ם בפיה"מ (תרומות ג, ט) שאע"פ שאין הגוים חייבין במצות, אם קיימו מהם משהו מקבלים עליהן מקצת שכר, וזה מן הכללים אצלינו. והואיל ומקבלים עליהם שכר, מעשיהם

בהם קיימים כמו שאתה רואה. ויש כאן חידוש שהא דיכול זהחל שם תרומה על כרי הוא תלוי בקיום המצוה.

וזה שיטתו בכמה מקומות שגם גוי יכול לקיים מצוות ולקבל עליהם שכר. כמ"ש בהל' מלכים (י, י) וז"ל בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה, ואם הביא עולה מקבלין ממנו, נתן צדקה מקבלין ממנו. וכן הוא בהל' מילה (ג, ט) וז"ל עכו"ם שצריך לחתך ערלתו מפני מכה או מפני שחין שנולד בו, היה אסור לישראל לחתוך לו אותה שהעכו"ם אין מעלים אותם מידי מיתה ולא מורידין אותן אליה, אף על פי שנעשית מצוה ברפואה זו שהרי לא נתכוון למצוה, **לפיכך אם נתכוון העכו"ם למילה מותר לישראל למול אותו.** ועי' בשו"ת הרמב"ם (סימן קמח) שמסביר שהטעם שמותר למולו הוא משום שמקבל שכר על עשיית המצוות, וז"ל שם, מותר לישראל למול הגוי, אם רוצה הגוי לכרות הערלה ולהסירה, **לפי שכל מצוה, שהגוי עושה, נותנין לו עליה שכר, אבל אינו כמי שהוא מצווה ועושה,** ובלבד שיעשנה כשהוא מודה בנבואת משה רבינו, המצווה זאת מפי אלהים יתעלה, ומאמין בזה, ולא שיעשנה לסבה אחרת.

כל זה דלא כשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ו סי' ב) שכתב שדבר ברור הוא שב"נ שיקיים מצוה שאינו מחוייב בה מאלו שבין אדם למקום לא יהיה לו שום קיום מצוה ולא יהיה לו עליו שום שכר, ומש"כ הרמב"ם (פ"י ממלכים ה"י) בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה, הוא רק לענין מה שמסיק דאם הביא עולה מקבלין ממנו, נתן צדקה מקבלין ממנו, אבל לא לענין מצות אחרות שאין בהם קדושה כציצית ושלוח הקן ומילה וכדומה.

ועיין ברדב"ז (הל' מלכים) שמשמע שמפרש שבכל המצות אם עשאה יש לו מצוה ויש לו שכר, רק שבמצות שאיכא קדושה כס"ת תפילין ומזוזה הוא חוכך להחמיר שלא יניחו אותם לעשותן. ותמה באגר"מ דהא משמע מרמב"ם שמפרש שרק עולה שהוא קרבנות וצדקה שהוא בין אדם לחברו יש להן שכר אף על פי שאינן חייבין, ולא שאר מצות, וגם ברובא המצות לא שייכי כלל דתלוין ביציאת מצרים. ואולי כוונתו לענין שלא איכפת לן גם שיעשו ולא לענין שיהיה להם מצוה ויקבלו שכר, ובמצות דקדושה מחמיר שלא יניחו אותם וצ"ע. אבל מדברי הרמב"ם בתשובה, ומדבריו בפיה"מ מבואר שיש לגוי שכר, ודברי האגר"מ צע"ג.

דף מב, א

ודילמא שאני התם דאית ליה שותפות בגוייהו.

מגו דזכי לנפשיה

בשו"ת מהרי"ק (סימן נב) כתב דנעשה שליחו באית ליה שותפות בגויה משום מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה.

ותיסברא דהא שליחות הוא והא קטנים לאו בני שליחות נינהו.

שליחות בקטן

פרש"י דגבי ושלח ושלחה איש כתיב (דברים כד) כי יקח איש ומינה ילפינן (ב"מ עא, ב) דאין הקטן עושה שליח. ועי' בקצוה"ח (סימן קפח, ג) שרש"י בפרק איזהו נשך (שם) כתב שקטן לית

ליה שליחות דכי כתיב שליחות בגדול כתיב, בראוי לתרום שיהא הקדשו הקדש. והק' הקצות דהא קי"ל מופלא סמוך לאיש נמי תרומתו ותרומה והקדשו הקדש, והוא דאורייתא כדאיתא בפרק יוצא דופן (נדה מו, ב), א"כ שפיר משכחת לה בראוי לתרום אפילו בקטן.

עוד הק' על רש"י בסוגיין דהא מושלח מרבי דאיש עושה שליח, ושלחה מרבי דאשה עושה שליח, וא"כ נהי דושלח דאיש עושה שליח ע"כ מיירי בגדול דקטן אין לו אשה, אבל ושלחה דמרבי אשה וגבי אשה משכחת לה נמי בקטנה כיון דקטנה נמי מתגרשת ומקבלת גיטה כשאין לה אב.

ועי"ש תי' כל פי מש"כ הרמב"ם (פ"ו מגירושין ה"ט) שקטנה אינה עושה שליח לקבלה אף על פי שחצירה קונה לה גיטה כגדולה, מפני ששליח קבלה צריך עדים ואין מעידין על הקטן. ולפי"ז ניחא דקטנה אין לה שליחות משום ששליח קבלה צריך עדים וכמ"ש הרמב"ם, ושלחה להולכה אע"פ שאין צריך עדים לדעת הרמב"ם (פ"ג מהלכות אישות ה"ט"ו) אבל כיון דקטן אין לו גירושין ע"כ בגדול משתעי, וכיון דעיקר שליחות בגט כתיב, א"כ כיון דשליח דאיש ע"כ בגדול משתעי, ושליחות דידה נמי ע"כ בגדולה מיירי משום דשליח קבלה צריך עדים וכמ"ש הרמב"ם, ממילא ה"ה בכל דוכתי אין הקטן ולא הקטנה עושין שליח.

אלא כי הא דרבה בר בר חנא אמר רב גידל א"ר מנין שזכין לאדם שלא בפניו

זכיה מטעם שליחות

כתב הרשב"א דמשמע דזכיה לאו מדין שליחות הוא, דאלת"ה כי אקשי' ותסברא א"כ מצינו שליחות לקטן, מאי קא משני מנין שזכין לאדם, אכתי תיקשי לן ותסברא הא משום זכיה הוא א"כ מצינו שליחות לקטן. אבל מביא מבעלי התוס' שאמרו משמו של רש"י דזכיה מדין שליחות היא, והביאו ראיה מדאמרינן (ב"מ יב, א) חצר משום ידה איתרבאי ולא גרע משליחות, גבי מתנה דזכות הוא לו זכין לאדם שלא בפניו. עוד מדאמרינן (נדרים לו, ב) התורם משלו על של חבירו צריך דעת או אין צריך דעת, משום דמצוה דיליה היא ניחא ליה למעבדה, או דלמא א"צ דעת בעלים משום דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו ובתרומה שליחות כתיבא בה, ואי לאו דחשיב כשלוחו לא היה יכול לתרום אף על גב דזכות הוא לו.

ומה שהביא ראיה מסוגיין דזכיה לאו מטעם שליחות כתב הריטב"א דאה"נ כן היה בס"ד, אבל למסקנה זכית אפוטרופוס שאני, וזכיה בעלמא מטעם שליחות היא. והר"ן מוכיח שזכיה נטעם שליחות מההיא דב"מ שאין זכיה לקטן אלא מדרבנן משום דאתי לכלל שליחות.

גדר זכיה מטעם שליחות

כתב הקצוה"ח (סימן קה, א) שאפילו למאן דאמר דזכיה מתורת שליחות לאו משום אנן סהדי דעשאו שליח, אלא דגזירת הכתוב שיהא הזוכה לאחר מהני כדיליף (קידושין מב, א) מאיש זוכה, אבל לא משום אנן סהדי דעשאו שליח. ונ"מ לענין נכרי דלא יהיה בתורת זכיה כיון דזכיה אינו אלא מתורת שליחות.

אבל לשון התוס' (כתובות יא, א) משמי שאנן סהדי על מנוי השליחות. וז"ל ותימה דהא זכיה הוי מטעם שליחות, דכיון דזכות הוא לו **אנן סהדי דעביד ליה שליח**. אבל רש"י (גיטין ט, ב) כתב וזכין לו לאדם שלא בפניו, דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי.

ובחי' הגרע"א תמה על תוס' דמה דקיי"ל אין שליחות לקטן, לא משום דקליש כחו דקטן, אלא משום דמעשה קטן אינו כלום והעשיה שעשה שליח לית ביה מששא, ומיהו זה דוקא במקום דצריך דעתו ועשייתו כגון בתרומה, אמרינן דקטן אין לו מעשה, אבל היכא דא"צ דעתו שיעשה לשליח, גם לקטן יש שליחות. ותמה עליו בנו הגר"ש בהגה מחצר דקטן, דקטן ל"ל חצר משום דחצר דגברא משום שליחות אתרבי, והרי בחצר א"צ לא מחשבה ולא מעשה.

דף מב, ב

נימא שלוחו של אדם כמותו

שלוחו של אדם כמותו

פרש"י יתחייב שולחו ולא השליח. אבל התורי"ד כתב דזה פשוט שהשליח לא מצי לאיפטורי, כיון דהוא פיקח, אלא נ"מ דאי ליכא לאישתלומי מיניה מפרע מן המשלח. ר"ל שקושיית הגמ' שגם המשלח יהיה חייב.

מצוה שבגופו

אין שליח לדבר עבירה

ממשיך התורי"ד דיש מקשים א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה בעבורי הנח תפילין בעבורי, ותי' שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטר הוא על ידי שלוחו, והוא לא יעשה כלום, בודאי בגירושין ובקדושין מהני כי הוא המגרש ולא השליח, שמה כתב בגט אנא פלוני פטרית פלונית, וכן נמי האשה למי היא מקודשת כי אם לו והיא אשתו. וכן בתרומה הוא נותן התרומה מפירותיו. וכן בפסח הוא אוכלו ועל שמו ישחט ויזרק הדם, אבל בסוכה הכי נמי יכול לומר לשליחו עשה לי סוכה והוא יושב בה, אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום וכן לולב וציצית וכל המצות.

והק' עליו הקצוה"ח (קפב ס"ק א) הרי אי לאו דגלי קרא דאין שליח לדבר עבירה הוי ליה בדין שליחות, ואע"ג דאין המשלח עושה כלום, ולשמאי הזקן ס"ל דעושה שליח להרוג דשליח של אדם כמותו, ואין המשלח עושה כלום.

ותי' הקצוה"ח דשליח של אדם כמותו לא אמרינן אלא במידי דעשיה, דאז הו"ל מעשה שלוחו כמותו, אבל במידי דליכא עשיה לא אמרינן שליח של אדם כמותו, וכמ"ש הרא"ש בפירושו לנדרים (עב, ב) בהא דעושה שליח להפר נדרי אשתו, דפריך בגמרא והא לא שמיע ליה וכתב שם ז"ל, שמיעת האפוטרופוס אינה כשמיעת הבעל ואף על פי שעשאו שליח להפר, דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות עכ"ל, ומש"ה בפסח וקידושין וגירושין הו"ל מעשה שליח כמותו וכאילו הוא בעצמו שחט הפסח, וכן בקידושין וגירושין כאילו הבעל עצמו נתן הקידושין או הגירושין, אבל בתפילין כשהשליח מניח התפילין הנחה זו שהיא עשיה חשוב כאילו המשלח עשה הנחה זו, אבל אכתי לא הניח התפילין על ראשו אלא על ראש שלוחו דאין גוף השליח כגוף המשלח כיון דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות. ומש"ה בציצית ותפילין וסוכה נהי דהו"ל עשיית השליח כעשיית המשלח, כיון דגוף שלוחו לא הוי כגופו לא עשה המעשה בגופו אלא בגוף שלוחו, אבל בפסח וקידושין וגירושין, שחטת הפסח ומעשה קידושין וגירושין דהו"ל כאילו עשה הוא, הרי נגמר המעשה, ודו"ק ותשכח דהכי הוא ברירא דהך מלתא:

דברי הרב ודברי התלמוד

קסבר שלא ישמע לו

הסמ"ע (חו"מ סי' קפב, ב) מסביר היסוד של דברי הרב ודברי התלמוד וכו' וז"ל, ויכול המשלח לומר סברתי שלא ישמע לי לעשותו, לכך אין המשלח חייב, אבל אם אין השליח בר חיובא, לא שייך האי טעמא.

אבל הגרע"א (ב"מ י, ב) תמה עליו מההיא דב"מ (ח, א) לגבי שותפין שגנבו שהקשו בתוס' נימא אין שליח לדבר עבירה. ולכאורה מה הקושיא, כיון דביחד גנבו והיה רואה שעושים הגניבה לעצמו, מהיכי תיתי לא ישמע לו להיות שלוחו להגבות בשבילו, אע"כ דכל עיקר הסברא דאשד"ע כיון שלא היה לו לשמוע, ממילא השליחות בטל. ואולי יש ליישב בשביל הסמ"ע, שאע"פ שגונב לעצמו מאן יימר שיגנוב בשביל חברו, הרי אין אדם חוטא ולא לו.

ובעיקר גדר הדברים כתב הגרע"א שסדברת דברי הרב הוא שמשום שהיה לו לשמוע לדברי הרב הוי שליחות באיסור ואין שליח בזה, כדאמרינן בקידושין רפ"ב דאין שליח לדבר עבירה, היינו דאינו יכול להעשות שליח לזה, דיותר צריך לשמוע לדברי הרב. היינו שאין החסרון במנוי השליחות כדברי הסמ"ע, אלא שמצד השליח אסור לו לעשות כדברי המשלח, ולכן אין כאן שליחות.

ויש להביא סמך לדבריו מדברי הרשב"א (ב"ק נב, א) שכתב וז"ל אין שליח לדבר עבירה, כלומר דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, הוי אומר אין מניחין דברי הרב ועושין דברי התלמיד. משמע שיסוד דברי הרב וכו' הוא מצד השליח, שאין לו ללכת אחרי דברי התלמיד במקום דברי הרב.

ישראל מומר

ולפי"ז כתב הגרע"א שאפילו בישראל מומר להכעיס, שייך בו דברי הרב וכו', משום שאע"פ שחטא ישראל הוא, ואין לו להיות שליח לדבר עבירה. אבל לפי"ז קשה מש"כ הרשב"א יש שליח לדב"ע, וק' הרי גם הנכרי אסור לו לעשות נגד "הרב", וצע"ג.

היכא שהשליח שוגג

הגמ' מק' מהא דתניא (לגבי מעילה) שליח שלא עשה שליחותו שליח מעל, עשה שליחותו בעל הבית מעל, אמאי נימא אין שליח לדבר עבירה. והקשו בתוס' הא ע"כ מיירי בשוגג, דאי במזיד ליכא מעילה דאין מעילה במזיד, א"כ יש שליח לדבר עבירה, דלא שייך למימר דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעין כיון שהוא שוגג. ואומר ר"י דהכא מיירי אפילו דנזכר השליח קאמר דמעל בעל הבית, והשתא פריך אמאי מעל נימא אין שליח לדבר עבירה, דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. ואע"ג דנזכר השליח מעל בעל הבית כדמוכח במעילה (כא, א) דתני נזכר בעל הבית ולא נזכר שליח השליח מעל נזכרו שניהם חנוני מעל. והטעם לפי דמעילה אינו אלא בשוגג כדפרישית, לפיכך מעל אותו שלא נזכר, ואותו שנזכר מזיד הוא.

והק' הקה"י שלפי הסמ"ע איך אפשר לומר שאם נזכר השליח ובעה"ב שכח שאין שליח לדבר עבירה, הרי אין שום סיבה שבעה"ב יחשוב שהשליח לא ישמע לו, שהוא הרי שכח שהוי של הקדש, א"כ לכו"ע יש שליח לדבר עבירה. אלא ע"כ צריך לומר שהגדר של דברי הרב וכו' הוא

שהיות ואסור לו לשמוע למשלח, אז אומרים שזה שהוא עושה העבירה אדעתיה דנפשיה הוא דעביד, ולכן היכא שהשליח יודע שהוא של הקדש אע"פ שבעה"ב שכת, שפיר כתבו התוס' שאין שליח לדבר עבירה. והיכא שהשליח הוא שוגג אז ס"ל לתוס' שיש שליח לדבר עבירה, משום דאז לא שייך דברי השר שהשליח אינו יודע שיש כאן איסור.

ועי"ע ברש"י למסכת בבא מציעא (י,ב) בד"ה בר חיובא הוא - דאמרינן ליה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, **ולא היה לו לעשות**. גם לשון זה משמע כדברי הגרע"א הנ"ל, שתלוי בשליח ולא במשלח, ודלא כהסמ"ע.

שליח שמוחזק כמוסר

לפי דברי הסמ"ע אפשר להבין ג"כ דברי הב"י (חושן משפט סי' שפח) בשם שו"ת תשב"ץ (סי' קנו), שדן על שמעון שמסר שטר חוב שיש לנכרי על ראובן, לזקן הקהל, הזקן חזר ומסרו לשר העיר, ושר העיר תבע את ראובן אע"פ שכבר שילם להנכרי. וכתב התשב"ץ שאם היה הזקן מוחזק במסור ואנס, היה חייב שמעון לשלם לראובן כל מה שהפסידו מחמת מסירת השטר ההוא. וגם אם מסרו הזקן לשר על פי שמעון חייב, ולא תימא אין שליח לדבר עבירה (קידושין מב,ב), דלא מיפטר בהאי טעמא אלא בישראל, אבל אם הוחזק במסור ובאנס לאו ישראל הוא, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות עדות (פי"א, י) המוסרים הם פחותים מהנכרים. וכיון שכן אין למשלח טענה לפטור משום דברי הרב וכו', **שזה מפורסם הוא שאינו שומע דברי הרב**. היינו כנ"ל שיסוד הפטור של אין שליח לדבר עבירה הוא משום שיכול לטעון קסבר שלא ישמע לי, וכאן אין לו טענה זו.

שיטת הריטב"א

אבל עי' בחי' הריטב"א לקידושין (מב, ב) שחולק על כל הנ"ל, שאע"פ שבגמ' כתוב הטעם של דברי הרב, אבל אין זה עיקר הטעם, **אלא דינא דאורייתא הוא כדלקמן**, אפילו היכא דליתיה להאי טעמא, כגון שהוא שוגג וכיוצא בזה. ועי"ש שמוכח היסוד מההיא דמס' ב"מ (י,ב), דהנה נחלקו אמוראים למה יש שליח לדבר עבירה בחצר, לפי רב סמא הטעם הוא משום דרק היכא דאי בעי עביד אי בעי לא עביד אמרינן אין שליח לדבר עבירה, אבל חצר שאין לו ברירא אז יש שליח לדבר עבירה, ולפי רבינא הטעם הוא משום שהחצר אינו בר חיובא. ואמרינן שם מאי בנייהו, כהן שאמר לישראל קדש לי גרושה, אי נמי איש דאמר לאשה אקפי לי קטן, למאן דאמר שליח בר חיובא, הא נמי לאו בר חיובא ומיחייב משלח, למאן דאמר אי בעי לא עביד, הני נמי אי בעי לא עביד ומיפטר משלח.

והק' הריטב"א הרי לא שייך למימר בהו דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, דהא לא מיפקדו כלל שלא לקדש גרושה לכהן ושלא תקיף אשה קטן, דהא ליתה בבל תקיף. אלא ע"כ שאפילו היכא שלא שייך הטעם של דברי הרב וכו', עדיין קיים הדין שאין שליח לדבר עבירה. ועי"ש דאין לומר שעדיין קיים הסברא של דברי הרב מחמת האיסור של לפני עור, דזה אינו שאפילו משום לפני עור לא תתן מכשול ליכא כדפרישית (ב"מ שם), דאפילו בכהן שקדשה לעצמו ליכא איסור עד דבעיל, וכיון דכן ליכא משום לפני עור, והיינו דאמרינן דשליח לאו בר חיובא, אלא ודאי כדאמרן והכי נמי מוכח בכל דוכתא עכת"ד.

צא בעול את הערוה

בעיקר דברי התוס' שהיכא שהשליח הוא שוגג, אומרים יש שליח לדבר עבירה. כבר הק' עליו הגרע"א (קידושין מב, ב) מהא דאמר רבא את"ל סבר שמאי שני כתובים הבאים כאחד מלמדין, והוא ההוא לא דריש, מודה באומר לשלוחו צא בעול את הערוה ואכול את החלב שהוא חייב ושולחיו פטור, שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב. וק' אמאי נקט זה לב"ש שלא אליבא דהלכתא, לנקוט לדינא דאף דבשוגג יש שליח לדבר עבירה, מ"מ באומר לשלוחו צא ובעול, והשליח שוגג לא מחייב משלח, דלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב וצע"ג.

בור של שני שותפין

עוד הקשו מההיא דמס' ב"ק (נא, א) שהבאנו לעיל דלא משכחת לן בור של שני שותפין משום שאין שליח לדבר עבירה, ואם איתא הרי משכחת לן היכא שהשליח הוא שוגג, וזה קושיא אלימתא.

דף מג, א

מודה באומר לשלוחו צא בעול את הערוה ואכול את החלב שהוא חייב ושולחיו פטור שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב.

שכן נהנה

האחרונים (הגר"י ענגל והגר"ד) הסבירו על פי הכלל ש"מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה", שמתעסק אינו אלא פטור "במעשה", ואיסור מאכ"א ועריות הוא עצם ההנאה, וה"נ לענין שליחות שאינו אלא על מעשה.

גדר מעילה

הק' בתוס' והא איכא מעילה, שאם אמר הגזבר לשליח אכול ככר זה של הקדש והשליח לא ידע שהוא של הקדש דחייב המשלח, ות"י דמעילה לא מתחייב המשלח ע"י הנאת השליח אלא ע"י הגבהה דשליח. והר"י היה מסופק באומר לשליח הושט ירך לכד של שמן ותהנה מן הסיכה, והשליח לא ידע דהם של הקדש, דהשתא לא עשאו שליח אלא מן ההנאה, אם יתחייב המשלח כדאמרינן גבי מעילה, או דילמא זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן. וצ"ב במה מסתפק, ואולי י"ל שמסתפק בעיקר גדר מעילה האם היא גדר של גזילה או גדר של הנאה.

כתב הרמב"ם (מעילה ז, א) מי ששגג ולקח הקדש או מעות הקדש ונתנו לשליח להוציאו בתורת חולין, אם עשה השליח שליחותו המשלח הוא שמעל, ואם לא עשה שליחותו אלא עשה השליח מדעת עצמו השליח הוא שמעל, כיצד בעל הבית שאמר לשלוחו תן מאותו בשר לאורחין וכו'. ובהלכה ב כתב במה דברים אמורים כשהיו החתיכות מקדשי בדק הבית, אבל אם היו בשר עולה וכיוצא בו לא מעל, אלא האוכל בלבד שהרי הוא חייב באיסור אחר יתר על המעילה, ובכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה אלא במעילה לבדה שלא יתערב עמה איסור אחר.

ועי' במשנ"ל שמביא דברי התוס' וכתב שמדברי הרמב"ם שכתב לא מעל אלא האוכל משמע דדוקא באכילה מתחייב ולא משעת הגבהה ודלא כתוס'.

דף מג, א

רב אמר שליח נעשה עד אלומי קא מאלימנא למילתיה דבי רבי שילא אמרי אין שליח נעשה עד

כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו הוה ליה כגופיה.

שליח נעשה עד

ונחלקו האחרונים בביאור המחלוקת, האבני מילואים (סימן לה ס"ק א) מסביר על פי (הריב"ש סי' פ"ב) שנחלקו האם בע"ד שאין לו נגיעות פסוך לעדות. שכתב וז"ל ואם השליח אומר קדשתיה למשלח והיא אומרת לא נתקדשתי הנה המשלח אסור בקרובותי מפני דברי השליח שהוא כמותו כו' ואף על פי שאין השליח כבעל דבר לגמרי דהא איפסקא הלכתא בפ' האיש מקדש שהשליח נעשה עד משום דאינו נוגע בדבר ואין לו הנאה בעדות זו, אבל מכל מקום הרי הוא כמותו בכל ענייני השליחות, ולזה היה דעת מי שסובר שאין השליח נעשה עד לומר שהוא כבעל דבר לגמרי אף על פי שאין נוגע בדבר.

אבל האור שמח (גירושין ב, טו) מסביר על פי החקירה הידועה בשליחות אם נאמר דרק הפעולה של השליח הוי כאילו פעל המשלח, או שהמשלח הוא עושה השליח כגופו, וידו של השליח חשוב כידו של המשלח, דר"ש סובר שהשליח נעשה כגופו של המשלח, ורב סבר דרק שהפעולה של השליח מתיחסת אל המשלח, והוי כאילו נעשה מגוף המשלח, אבל אין השליח בעל דבר שיהא פסול לעדות.

נייר של המשלח

עוד כתב שבזה פליגי הפר"ח (א"ע סי' ק"ך סע"א) על הרמ"ה באם גירש השליח בנייר שלו מי מהני, דכתב דכיון דהשליח במקומו, לא בעינן תו דליהוי הגט משל בעל, אלא כיון דהוי משל השליח סגי, וג"כ תלוי בזה, דאם נימא דרק הפעולה חשוב כאילו עשה המשלח, ודאי בעי שיהיה נייר של בעל, דאז נעשה כגירש הבעל בנייר שלו, אבל כי הוי נייר של שליח, אטו מי עדיף מאילו הנייר של אחר שלא הקנה להבעל, והוי כאילו גירש בנייר של אחר, אבל אם גוף השליח הוא עכשיו לגירושין כמשלח יש מקום לומר דסגי שיהא משל שליח.

דף מג, ב

נערה המאורסה היא ואביה מקבלין את גיטה.

מי מקבל גט של קטנה נשואה

פירש רש"י ודוקא נערה אבל קטנה אביה ולא היא, אבל הרמב"ן הביא בשמו שהוא הדין לקטנה, והא דקמיפלגי בנערה להודיעך כחו דר' יהודה. אבל הרי"ף כתב גבי ההיא דאמרינן וכנגדן בקטנה מתגרשת בקדושי אביה, בשאין לה אב אבל יש לה אב אביה ולא היא, ואף רש"י ז"ל עצמו כתב שם מתגרשת בקדושי אביה אם קבל בה אביה קדושין ומת.

ותמה הרמב"ן מה טעם בקטנה שאביה ולא היא יותר מנערה, ותכתב דאפשר משום דנערה מתורת שליחות איתרבאי כדקיי"ל לקמן דאינה עושה שליח, וכיון שכן קטנה דליתה בת שליחות ולא בת זכיה משל אחרים אין לה יד כלל. ואף על גב דאמרינן בגיטין (ס"ד ב') יד יתירא זכי לה רחמנא, לאו דוקא, דא"כ יהא היא עושה ביד שלה שליח כשם שאביה עושה שליח ביד שלו, אלא ש"מ שאין לה אלא שתכניס עצמה לרשות אביה ותזכה לו בגדולה ולא בקטנה.

וכ"כ במלחמת ה' (גיטין ל, ב) וז"ל עוד יש לי ללמד עליהם (שקטנה אינה יכולה לקבל גיטה)

דמאחר דקי"ל כר"נ דפשט ליה דאינה עושה שליח, שאין הנערה במקום אב אלא כשליח שמנתה תורה בדבר שמכנסת עצמה לרשות אביה ולא זכתה לעשות שליח, ומעתה קטנה שאינה בתורת שליחות ואין לה יד בשל אחרים כלל אביה ולא היא ... ואין לקטנה שיש לה אב יד לשום דבר להכניס עצמה לרשות אביה ולא להוציא, אבל נערה כיון שישנה בתורת שליחות וזכייה ירדה תורה לסוף דעתו של אב שהוא רוצה שתכניס עצמה לרשותו, ואין לו קפידא בגירושין שישנן בע"כ.

[בברית של בני אברהם יוחנן נ"י דרשתי לבאר שיטת הש"ך התמוה שאין האב יכול לעשות שליח לברית מילה, וכבר תמהו עליו מ"ש מילה משאר מצוות דאמרינן שלוחו של אדם כמותו. ורציתי לומר שלפי הצד שמצות מילה באמת מוטל על הבן, אלא שהאב עושה המילה בשבילו, א"כ לפי הראשונים הנ"ל שהיכא שהיא עושה בשליחות האב אינה יכולה לעשות שליח, משו"ה גם האב אינו יכול לעשות שליח במילה.]

עוד כתב הרמב"ן דהא דאמר ר"ל כמחלוקת בגירושין כך מחלוקת בקדושין לענין נערה השנויה במשנתנו בפירוש קאמר, דאילו בקטנה מודו כולהו דקדושין אביה ולא היא, דאפי' מת אביה אינה מתקדשת אלא למיאון.

דף מד, א

דרבנן גמרי מאמר מקידושין דעלמא ורבי גמר מאמר מביאה דיבמה.

כתב הריטב"א דלאו דוקא, דהא מאמר דרבנן היא ולא שייך ביה האי לישנא, אלא הכי קאמר דמר מדמי וסמיך לה אקדושין, ומר סמיך לה אביאה.

בו ובשלוחו אין בה ובשלוחה לא.

נערה בעשיית שליח לקידושין

הק' הראשונים אימא בשלוחו אין בשלוחה לא אבל בה מקדשה. תי' הריטב"א א"כ ליתני בשלוחו בלחוד והוה דייקנין בשלוחו אין בשלוחה לא, מדקתני בו ובשלוחו שמעינן דממעטינן בה ובשלוחה, וקתני בו משום דיוקא דלא בה וקתני בשלוחו לגופיה או ממעט שלוחה נמי ודוק.

מבואר מדבריהם שגם לענין קידושין אין הנערה עושה שליח אע"פ שלא שייך סברת הרמב"ן שהיא שלוחו, ואולי נחמד מהקישא דהויה ליציאה.

דף מד, ב

איתיביה קטנה שאמרה התקבל לי גיטי אינו גט עד שיגיע גט לידה הא נערה ה"ז גט הכא במאי עסקינן בשאין לה אב הא מדקתני סיפא

נערה נשואה

מכאן מקשין על רש"י שס"ל שנערה נשואה רק היא יכולה לקבל גיטה, דאם איתא למה נקט בשאין אב לוקמיה כשהשיאה.

קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, אמר שמואל צריכה גט וצריכה מיאון ... צריכה גט שמא נתרצה האב בקידושין.

קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה

הרמב"ן (בהשמטות) פ' שהקידושין חלין למפרע, וכן פרש"י ז"ל שמא נתרצה כששמע והווי להו קדושין למפרע, אלא דהק' היכי אמר רב (מו, א) בין היא בין אביה יכולין לעכב, אייהי היכי מעכבא דלא מהני ריצוי דאב בתר הכי, והא חלו קדושין משעה ראשונה כשנתרצה בסוף. עוד הקשה דתלוי במחלוקת אביי ורבא ביאוש שלא מדעת, וסוגיין כרבא דאלו לאביי כל מלתא דמתעבדא קודם שליחות לאו כלום היא אף על גב דניחא ליה בסוף, כדאמר' גבי תורם שלא מדעת, ועודהו הטל עליהם.

ותי' דקדושין ונשואין דבתו אף על גב דחוב הוא לאב לענין נדרים ומעשה ידיה, זכות הוא להשיאה ומצוה דרמיא עליה היא, וזכין לאדם שלא בפניו, כדאמרינן ביבמות (ק"ח, ב) בגט במקום קטטה, ואף על גב דקטנה היא ולית לה יד, ה"מ לאחר מיתת אביה אבל בחיי אביה יד דידיה היא, ולא גרע מחצרו שקונה לו שלא מדעתו בזכות, הלכך כשנתרצה בסוף מקודשת. ודבריו צ"ב שאע"פ דהוי זכות אבל אין כאן מי שמקבל הקידושין, ותינח לעיל (יט, א) בצאי וקבלי כתב הרמב"ן (ט, א) דהוה ליה כאילו אמר האב כל המקדש את בתי מקודשת לו וכאילו נתן לי ממון, שהרי אמרו (ח, ב) שיקבלם לי מקודשת וכן תנהו לכלב שלי מקודשת. ועוד צ"ב מה כוונתו דלא גרע מחצר שכבר הק' הרשב"א (יט, א) דחצר מהלכת לא קנה.

הרשב"א הביא בשם הראב"ד דמיירי שנתקדשה במעמד האב ולא מיחה, דהו"ל כאלו א"ל צאי וקבלי קדושך. וכתב הרשב"א שפירש כן לפי שהוקשה לו אם נתקדשה שלא בפניו כיון דאין לה יד לקבל קדושיה, ובשעת נתינתן לא חלו הקדושין ואינן ראויין לחול, כי שמע האב והודה מה בכך בשעת נתינתו לא הודה בשעת הודאתו לא נתן לה כלום.

אבל הרשב"א חולק עליו דסוגיין כההיא דלקמן דאמר רב נתקדשה לדעת והלך אביה למ"ה ועמדה ונשאת, ה"נ בשהלך אביה למ"ה ועמדה היא ונתקדשה. ועוד דאמרינן נתקדשה שלא לדעת ונשאת שלא לדעת ואביה כאן, מדפירש התם ואביה כאן ולא סתם כמו שסתם כאן משמע דהכא בשאין אביה כאן.

ואחרים פירשו חוששין שמא נתרצה האב קודם שתתקדש והוא צוה ואמר לה צאי וקבלי קדושך, וגם על פי' זה חולק הרשב"א מדאמרינן בהנהו תרי דהוו שתו חמרא אפילו למ"ד חוששין שמא נתרצה האב שמא נתרצה הבן לא אמרינן, ואקשינן ודלמא ארצויי ארצי קמיה, כלומר מעיקרא, ואם איתא מכיון דאמר רבינא אין חוששין שמא נתרצה הבן מעיקרא מאי קא מקשה תו ודלמא איתרצי מעיקרא.

ולכן פי' הרשב"א דה"ל כהתקדשי לי ע"מ שירצה אביך שמקודשת לכשישמע ולא ימחה, ואף על פי שלא חלו בשעת נתינה, ואע"פ שנתאכלו המעות קודם ששמע האב נמי חוששין לה, דה"ל כהרי את מקודשת לי לאחר ל' יום, ואף על פי שנתאכלו המעות מקודשת. וצ"ב שוב מי פה המקבל קידושין. ועוד דבע"מ שתרצה אבא בפשטות הקידושין חלין למפרע.

הריטב"א מפרש שהקידושין חלין מדין "תן מנה לפלוני ותתקדש בתי לך", או "תן ככר לכלב ותתקדש לך", דכיון שנתן על פיו מקודשת אף על פי שלא אכלו הכלב ולא נהנה האב מאותן קידושין, דמקדשא בההיא הנאה שעשה דברו דשויא פרוטה, הכא נמי כשנתרצה האב בקידושין הרי הוא כאומר הניח הכסף שנתת לבתי שיהא שלה, ולא תטלנו ממנה ותתקדש לך,

ומיהו בעינן שיהא הכסף בעין בשעה שמתרצה האב דאי לא במאי מקדשה, שהרי לא נתן ולא הניח לה כלום על פיו. ולדבריו ג"כ חלין הקידושין אח"כ בשעת ריצוי האב.

דף מה, ב

שמא נתרצה הבן לא אמרינן.

פרש"י דאב בקידושי בתו בכל דהו ניחא ליה דטב למיתב טן דו, אבל גברא דייק ונסיב, ובן אינו ברשות אביו לקדש לו אשה שלא בשליחותו. משמע שאם גילה דעתו לפני שפיר הוי זעות.

זכיה בקידושי הבן

אבל הרא"ש (סי' ו') לגבי הבת כתב שאם נתרצה האב חיילי קידושין למפרע, והוי כאומר אדם לבתו צאי וקבלי קידושך, דכשנתרצה הוי קידושין למפרע, אבל בבן אפילו נתרצה הבן אח"כ אינו מועיל דצריך שיעשה האב שליח. ותמה עליו האבני מילואים (סימן לז ס"ק יז) דהא לפי שיטת הרא"ש גם באומר צאי וקבלי קידושך אינו אלא מטעם שליחות, וא"כ מ"ש דהבת נעשית שליח למפרע והאב אינו נעשה שליח למפרע.

ודילמא שליח שויה לא חציף איניש לשויי לאבוה שליח.

עדות בעשיית שליח הולכה

כתב הרא"ש (סי' ז) דמכאן יש לדקדק שאין צריך עדים במינוי שליחות של קדושין כיון דמודה המקדש שעשאו שליח, כשיטת הרמב"ם (פ"ג מה' אישות הלכה טו) שכתב וז"ל כל העושה שליח לקבל הקידושין צריך לעשותו בפני עדים, אבל האיש שעשה שליח לקדש לו אשה אין צריך לעשותו בעדים, שאין מקום לעדים בשליחות האיש אלא להודיע אמיתת הדבר, לפיכך אם הודו השליח והמשלח אין צריכין עדים, כמו שליח הגט וכמו שליח שהרשהו להפריש לו תרומה וכיוצא בהן בכל מקום ששלוחו של אדם כמותו וא"צ עדים. והראב"ד תמה עליו כיון דפסקינן המקדש בלא עדים אין חוששין לקדושין, ואפילו שניהם מודים, א"כ מה מועיל הודאת השליח והמשלח כיון דהודאתן חיוב לאחריני. וכתב הרא"ש דיש לחלק, דודאי בגמר הדבר שהיא נאסרת לכל אדם הוא דלא מהניא הודאה שאין דבר שבערוה פחות משנים. אבל למיהוי שלוחו לקדשה לו מהניא הודאתם כמו בשאר שליחות.

נתקדשה לדעת אביה והלך אביה למדינת הים ועמדה ונישאת. אמר רב אוכלת בתרומה עד שיבא אביה וימחה רב אסי אמר אינה אוכלת שמא יבוא אביה וימחה ונמצאת זרה אוכלת בתרומה למפרע.

אכילת תרומה לארוסה

וכתבו בתוס' שאין כוונת הגמ' שתהא זרה דאורייתא, שהרי מן התורה ארוסה אוכלת בתרומה, אלא דרבנן קאמר. ואע"ג דלא שייך הכא לא משום סימפון ולא משום שמא ימזוג, דכיון דנכנסת לחופה דוכתא מייחד לה ומבדק בדיק לה, אפ"ה לא חילקו חכמים בין ארוסה לארוסה. דכיון שאין חופתה חופה גמורה, שהאב יכול למחות, לא פלוג רבנן בין זו ללא נכנסה לחופה כלל.

והק' הרשב"א מהא דאמרינן (לעיל יא, א) נ"מ בין "סימפון" ל"שמא ישקה" קיבל מסר והלך, הרי לן שמחלקין בין ארוסה לארוסה. ותי' האחרונים (הגרע"א על משל"מ פ"ג אישות, תשובות

אב"מ סי' טז ושער המלך) דלפי תוס' הסוגיא שם למשנה ראשונה שהגיע זמן אוכלת בתרומה ע"כ שמחלקין, אבל למשנה אחרונה שאינה אוכלת עד שתיכנס לחופה ניחא.

אמר רב שמואל בר רב יצחק ומודה רב שאם מתה אינו יורשה אוקי ממונא בחזקת מריה.

רוב

וכתבו בתוס' והרא"ש שאפילו הוא מוחזק בנכסים אינה חזקה דנכסים קיימי בחזקת יורשי האב, ואע"ג דשרי לה בתרומה היינו משום דדבר תורה ארוסה אוכלת בתרומה, ולפי טעם זה אינו מטמא לה. ואם היינו מפרשים לפי שרוב פעמים אין האב מוחה, הילכך אכלה בתרומה דאזלינן בתר רובא, ובממונא הוא דלא אזלינן בתר רובא, אז היה מותר אפילו ליטמא לה. אבל אי אפשר לומר כן דהא רב הוא דאמר בריש המוכר פירות (צב, ב) דהולכין בממון אחר הרוב:

על פי דברי הרא"ש העיר בקובץ הערות (כז, א) על השב שמעתתא (ש"ד פכ"ד) שכתב דרובא עדיף מחזקת מרא קמא, דמבואר בהרא"ש דרובא לא מהני לענין ירושה, להוציא מחזקת השבט, משום דאין הולכין בממון אחר הרוב, ובודאי דחזקת השבט לא עדיפא מחזקת מרא קמא. ובספר קונטרס הספיקות תולה הנ"ל בחקירתו הידועה בגדר "חזקת מרי קמא", האם היא כחזקת איסור, או כמוחזק, ואכמ"ל.

דף מו, א

איתמר קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה אמר רב בין היא ובין אביה יכולין לעכב ורב אסי אמר אביה ולא היא איתביה רב הונא לרב אסי ואמרי לה חייא בר רב לרב אסי אם מאן ימאן אביה אין לי אלא אביה היא עצמה מנין ת"ל אם מאן ימאן מ"מ.

עיכוב הבת

הבאנו לעיל שנחלקו הראשונים בנתקדשה שלא לדעת אביה ונתרצה האב, למה חלין הקידושין, ומתי חלין הקידושין. די"א שחל למפרע מדין זכין לאדם שלא בפניו, ולדבריהם י"ל שזה שיכולה לעכב הוא כמ"ש התוס' שאפילו אחרי שנתרצה האב יכולה לעכב, והק' הרי יכול לקדשה בע"כ, ותי' שהיכא דנתקדשה שלא לדעת אביה ואח"כ נתרצה האב, ואתה רוצה לומר דמקודשת מטעם דזכות הוא לו אמרינן כיון דבתו מעכבת דחוב הוא לו ולא היה מתרצה אם היה יודע דמעכבה.

ומוסיף שלפירוש הקונטרס לא קשיא מידי, דפי' הואיל ובשעת קבלת הקידושין לא נתרצה האב, אם באתה לחזור קודם שיתרצה האב חוזרת ולא מהני תו רצוי האב. ומפרש מהר"ם דלרש"י מאחר שבשעת קבלת הקידושין לא נתרצה האב, א"כ עדיין הקידושין תלוין ועומדין ולא יגמרו עדיין עד שיתרצה האב אז יחולו הקידושין על אותה הקבלה שקבלה כבר, אבל כשהבת חוזרת קודם שנתרצה האב א"כ נתבטלה אותה הקבלה שהיא אינה רוצה שיהא אותה קבלה לשם קידושין, וא"כ כשיתרצה האב אח"כ על מה יחולו הקידושין. היינו דלרש"י היא מעכבת לפני שנתרצה האב ואז כבר לא יועיל התרצות האב. (וכן מבואר ברמב"ן לעיל מד, ב)

אם מאן ימאן אין לי אלא אביה היא עצמה מנין ת"ל אם מאן ימאן מ"מ.

בפני האב

הר"ן העיר דקס"ד דכשפתה לשם קידושין מיירי, ובודאי שלא פתה אותה לשם קידושין בפני

האב, ואפ"ה ס"ד דאם לא מיאן האב אלא שנתרצה מהניא. וזה דלא כדברי הראב"ד שהא דחיישינן שמא נתרצה האב מיירי כשקידשה בפני האב.

עוד העיר דההיא ביאה ליחא בעולם כשנתרצה. היינו דלפי שיטת הריטב"א הא דמקודשת היכא שנתרצה האב, אינו אלא אח"כ בשעת הריצוי מדין ערב, ומיירי שלא נתאכלו המעות, וקשה א"כ לא שייך בקידושי ביאה. ות"י הריטב"א דהכא נערה גרסינן, דהא הכא בנתאכלו המעות עסקינן דומיא דהא דמותבינן עלה דהווי קדושי ביאה דליתה בעולם, ובנתאכלו המעות לא אפשר בקטנה לחוש לנתרצה האב, ואפילו מתרצה לא מהני כדכתיבנא לעיל, אלא ודאי נערה היא.

התקדשי לי בתמרה זו התקדשי לי בזו כו'.

התקדשי בתמרה

וכתב הריטב"א וכל מאי דאמרינן במתניתין אינה מקודשת לפי שאינה שוה פרוטה, היינו שאינה מקודשת קדושי ודאי, אבל בקדושי ספק איכא לשמואל דאמר בפ"ק (לעיל י"ב א') חוששין שמא שוה פרוטה במדי.

ועי' בפנ"י שמוכיח מהריטב"א לקמן בברייתא דהא דאמרינן לא שנא בזו לא שנא בזו ובזו אם יש בכולן שוה פרוטה מקודשת, ומוקמינן לה כרבי דלא שנא כזית כזית לא שנא כזית וכזית פרטי הוי, וכתב דהיינו להחמיר אמרינן דהוי פרטי ומקודשת לחומרא, וא"כ מאי איריא אם יש בכולן שוה פרוטה אפילו בפחות משוה פרוטה נמי מקודשת לחומרא מספק דשמא שוה פרוטה במדי. ות"י הפנ"י דבדבר שאינו מתקיים לא חיישינן לשמא שוה פרוטה במדי, וא"כ נפ"מ לדבר שאינו מתקיים. או שנאמר דאם יש בכולן שוה פרוטה הוי ספק קידושין דאורייתא משא"כ מחשש דשמא שוה פרוטה במדי לא הוי אלא חששא דרבנן, כמ"ש הריטב"א גופא לעיל.

ושמע מינה המקדש במלוה ופרוטה דעתה אפרוטה

מלוה ופרוטה

האבני מילואים (סימן כח, לז) מביא תשובת הרשב"א (סי' אלף רל"ג) שלמ"ד דעתה אמלוה הכוונה אף אמלוה, ואינה מקודשת לפי שדעתה אף על מה שאין אשה מתקדשת בו, ומ"ד דעתה אפרוטה ס"ל שדעתה אפרוטה לבד משום שהוא בעין, ולא על המלוה שאינה בעין, אלא שמקבלת הפרוטה לקידושין ועל מנת שתהא מחולה המלוה. ועל פי זה דן במקדש את האשה בקרקע, שאעפ"י שיש מגדולי הראשונים שאמרו אין מקודשת, הרשב"א חולק ומביא ראיה ממה ששנו בתוספתא קידושין המקדש בעיר הנדחת וביושביה וכל דבר שחל עליו איסור ע"ז, אעפ"י שמכרן וקידש בדמיהן אינה מקודשת, אלמא המקדש בקרקע או במחובר לקרקע בעלמא מקודשת, והשואל דחה הראיה דעיר הנדחת הוי תלוש ולבסוף חברו, ותמה עליו הרשב"א דאם איתא דמקדש בקרקע עולם אינה מקודשת, גם בנתן לה עיר בקידושין אינה מקודשת דהא איכא קרקע עולם בכלל הקידושין שאין מקדשין בו. תדע שהרי המקדש במלוה ופרוטה למ"ד דעתה אמלוה, הכוונה אף אמלוה ואינה מקודשת לפי שדעתה אף על מה שאין אשה מתקדשת בו, וממנו נשמע דכל מקדש בדבר הראוי לקידושין ובשאינו ראוי אינה מקודשת. דע"כ לא פליגי במלוה ופרוטה וקי"ל כמ"ד מקודשת אלא משום דאמרינן דעתה אפרוטה לבד, שהוא בעין ולא על המלוה שאינה בעין, אבל כאן שכל העיר לפנייה ובכולה הוא מקדשה אינה נותנת דעתה על הבתים לבד אלא על הבתים ועל הקרקע שבה ולפיכך אינה מקודשת.

לא שנו אלא דאמר לה בזו ובזו ובזו אבל אמר לה באלו אפילו אוכלת נמי מקודשת כי קא אכלה מדנפשה קאכלה.

הטור (אבן העזר סימן לא) מביא שנחלקו הראשונים היכא שאומר בזו ובזו ואח"כ אכלה, שיטת הרמ"ה דה"ה נמי כי אמר בזו ובזו אם גמר כל דבריו קודם שקבלה אותן כולן מצטרפות, אפילו אכלה ראשונה ראשונה. וכן משמע מרש"י שתלוי אם האכילה בגמר הדיבור. אבל מביא שהר"י פירש דאפילו גמר כל דבריו קודם שקבלה אותן אינן מצטרפות כיון שחלקן זו מזו. ועי' בביאור הגר"א (אבן העזר סימן לא, יד) מביא ראייה להר"י ממ"ש באלו ולא אמר בכה"ג, ר"ל למה חילק בין אלה לזה וזו וזו. אבל כתב שכברייטא שם מפורש כס' ראשונה דאמרי' שם בזו נטלתו ואכלתו בזו וכו'.

אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת מלוה להוצאה ניתנה

מקדש בחצי מלוה של "עיסקא"

פרש"י שהלוה רשאי להוציאה בהוצאה ואינו חייב להעמידה בעיסקא שתהא מצויה בכל עת שיתבענו, וכיון דלהוצאה ניתנה הויא לה כי דידה ולא יהיב לה מידי. ועי' באבני מילואים (סימן כח ס"ק יח) שלפי"ז בעיסקא, שהוא פלגא מלוה ופלגא פקדון, ומקדש בחלק המלוה הוי מקודשת, שבעיסקא דאסור למשתי ביה שיכרא, וה"ל כפקדון, אבל בתשובת מיימוני (ס' משפטים סי' י"ב) כתב דדחשיב מלוה לענין מקדש במלוה דאינה מקודשת, וכן במכר לא קנה ע"ש באורך.

התוס' רי"ד כתב על דברי רש"י שדבר זה רחוק הוא מן הדעת. והנכון לפרש ומר סבר לא אמרינן מלוה להוצאה ניתנה, ואף על פי שהוא בעין אינה שלו, ונמצא שלא נתן לה כלום, אלא כיון שהיא בעין ומחלה לה אין לך נתינת כסף גדולה מזו.

קנין במלוה

כתב הרמב"ם (מכירה ז, ד) מי שהיה לו חוב אצל חברו ואמר לו מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצלך ורצה המוכר, הרי זה כמי שנתן הדמים עתה, וכל החוזר בו מקבל מי שפרע, לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו אין אחד מהן יכול לחזור בו ואף על פי שאין מעות המלוה מצויות בשעת המכר. והשיג עליו הראב"ד מסוגיין דאמרינן ושויים במכר שזה קונה, ואי מלוה להוצאה ניתנה במכר במאי קנה, הרי שאם מלוה להוצאה לא קנה במכר. ותי' המגיד משנה שהרמב"ם סומך על הא דאמרינן (לעיל כח, ב) ויש דמים שהן כחליפין כיצד החליף דמי שור וכו'.

אם נשתייר ממנו שוה פרוטה מקודשת.

קידשה בפקדון

הק' הראשונים הרי קידשה בכל הפקדון א"כ אם חסר למב מקודשת. והתורי"ד מביא בשם בעל הלכות גדולות דכי נשתייר ממנו שוה פרוטה קידושין תופסין בה מעכשיו, ופקדון בעי למלויי ניהלה כדר' אליעזר דאמר ר' אליעזר האומר לאשה התקדשי לי במנה ונתן לה דינר אחד הרי זה מקודשת וישלים. התורי"ד חולק שלמה רוצה הבעל להשלים לה הפקדון, וכי הוא חייב באחריותו או נתחייב ליתן לה כי אם הפקדון, ולא דמי לקידשה במנה שנתחייב ליתן לה מנה.

והוא עצמו כתב דמיירי שגילתה דעתה דניחא לה להתקדש בכל דהו, דאי לאו הכי לא הוה מקדשה שהיא סמכה על מנה של פקדון להתקדש ולא נמצא.

הרא"ש (סימן י) כתב שמיירי שלא ידעה האשה כמה היה הפקדון ונתרצה להתקדש לו באותו פקדון הן רב הן מעט, אבל אם ידעה האשה סכום הפקדון ונגנב או נאבד ממנה אינה מקודשת שלא נתרצית להתקדש לו אלא בסכום הפקדון שידעה שהיה בידה, וגם הוא אינו חייב להשלים כיון שלא הזכיר סכום בשעת הקידושין.

והרמב"ן פי' שכיון שאמר לה באותו פקדון שיש לי בידך קבלה עליה ספק אבידתו, שכך משמע דבריו אם מעט ואם הרבה תטול ותתקדש, לפיכך אינה יכולה לומר סבורה הייתי להתקדש בכולו ואיני מתרצה לשוה פרוטה.

אמר רב הונא השואל קרדום מחברו בקע בו קנאו לא בקע בו לא קנאו.

קנין שאלה

הק' הריטב"א דהא שאלה מתנה ליומא הוא על מנת להחזיר, ואמאי לא קנייה שואל במשיכה כמתנת מטלטלין דעלמא דהויא לזמן דמקניא במשיכה. עוד הק' כיון דלא מיקני במשיכה אמאי מיקני בביקוע שלא מצינו קנין זה בשום מקום שיהא כלי נקנה בהתחלת מלאכה. ועי' ברש"י שכתב דהויא חזקה להשתמש בו ימי שאילתו, משמע ששייך קנין חזקה עכ"פ לענין קנין שימוש. וזה כדברי קצות החושן (סימן קנג ס"ק ג) דאע"ג דאכילת פירות אינו קונה, היינו דלא מהני שיקנה בזה גוף הקרקע, אבל אם נתרצו הבעלים להקנות לזה לאיזו תשמיש ועשה השימוש ההוא מדעת בעלים קנאו לתשמיש זה שלא יוכל לחזור בו.

וכתב הריטב"א דלהכי לא מיקני כלי בשאלה במשיכה, משום דבשאלה לא מיקני ליה גוף הכלי אלא תשמיש שבו, ואין התשמיש ההוא ראוי לקנות במשיכה כשם שאין אותיות נקנות במסירה לחודה לענין שעבוד שבהם, שאין משיכה קונה אלא במושך גוף הדבר הנקנה.

וכי תימא דהכא קנין הגוף איכא לתשמישו דומיא דנותן דקל לפירותיו וכיוצא בו דמיקני בחזקת הקרקע, וכן בנותן כלי לתשמישו דמשמע דנקנה במשיכה, איכא למימר דאנן לא אשכחן הקנאת גוף לפירות אלא בקרקע העושה פירות שפירות יוצאין מגופו ומשום הכי מהניא להו קנין גוף הקרקע, ובנותן בית לדירה, מכיון דקרקע עולם וחזי לפירות ממש חזי לאקנויי לדירתו, אבל בנותן כלי לתשמישו, שאין התשמיש דבר יוצא מגופו, לא שמענו שיהא נקנה במשיכה ולא בקנין בשום מקום..

והא דמיקני בביקוע לאו דינא הוא אלא תקנתא דרבנן שתקנו כן כדי שיהא קיום לדבריהם, שלא יחזור בו בחצי מלאכתו של זה ויפסיד פעולתו, כדתקינו בפועלים שהתחילו במלאכה כדאיתא בפרק האומנין (ב"מ עו, ב), והיינו מאי דאמר רבי שמעון בן אלעזר דמלוה ברשות בעלים לחזרה, דכיון דלוה חייב באונסיה ולא יהיב ליה גופא אלא תשמיש המעות, לא מקניא ללוה במשיכה עד שיתחיל להוציא ממנה.

מחילה במכירת שטרות

ואי בעית אימא דכולי עלמא אית להו דרב פפא והכא בדשמואל קא מיפלגי, דאמר שמואל המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול.

שיטת הר"ף והרמב"ם שה"ט דמועיל מחילה הוא משום שדמכירת שטרות אינו אלא דרבנן, ומדאורייתא נשאר החוב אצל המלווה, ולכן יכול למחול.

הריטב"א כותב דטעמא דשמואל לאו משום דמחילה דאורייתא מבטלה מכירת השטר חוב שהיא מדרבנן, כדסבר הרמב"ם, דהא ודאי מכירת שטרות דאורייתא היא מכיון דמעטינהו קרא מאונאה (ב"מ נו, ב), אלא טעמא כדכתב ר"ת דשני שעבודין יש למלוה על הלוה שעבוד הגוף ושעבוד נכסים, ושעבוד נכסים זה הוא מדין ערב כדאמרינן (בכורות מח, א) נכסוהי דבר אינש אינון ערבין ביה, ואין המלוה יכול למכור שעבוד הגוף שאפילו עבד עברי אין גופו קנוי לגמרי כל שכן זה, ושעבוד נכסים הוא שמכר לזה ונשאר אצלו שעבוד הגוף וכשמחל ליה שעבוד הגוף מיד נמחל שעבוד הנכסים כמוחל ללוה שנמחל הערב.

אבל הק' א"כ היאך יכול לתבוע הלוה, ואין לומר שבהקנאת השעבוד נכסים נכלל הרשאה לתבוע הלוה, אם כן כשמת המוכר תבטל ההרשאה ותבטל המכירה, שהרי אינו יכול לתבוע הנכסים שלא יתבע את הערב תחלה. ותי' שהלוה נעשה בשעת מתן מעות כאומר משתעבדנא לכל מאן דאתי מחמתך כל זמן שלא תמחול לי, ולפיכך גר שמכר שטר חוב ואחר כך מת דפקע שעבוד הגוף גובה הלוקח מן הלוה שכבר הוא משועבד לו כל זמן שלא פטרו המלוה או יורשיו.

עוד יש להק' ממת הלוה שלכאורה ג"כ בטל שיעבוד הגוף, ואיך יכול תי' הר"ן (כתובות מד, ב בדפי הרי"ף) שכשמת הלוה אע"פ ששעבוד גופו פקע שעבוד נכסיו לא פקע, לפי שעיקר ערבותן של נכסים בענין זה הוא שכל זמן שלא ימצא הלוה שירד לנכסיו ויפרע מהן אבל כל זמן שנפקע מחמת המלוה אף שעבודא של נכסים נפקע.

ובספר תומים (סימן סו, מג) ג"כ הק' לפירוש ר"ת למה יכול לגבות במת לוח ונפלו נכסים קמי יורשים, דהא פקע שעבוד גוף, ותי' דאף במת לוח כשירש זוכה בנכסים אף הוא משתעבד כמו לוח בעצמו, ועליו מוטל לפרוע כמו אביו הלוה.

דף מח, א

במלוה על פה במאי פליגי בדרכ הונא אמר רב דאמר רב הונא אמר רב מנה לי בידך תנהו לפלוני במעמד שלשתן קנה.

מחילה בחוב שנמכר במעמ"ש

הק' בתוס' אמאי לא קאמר דכ"ע כי קאמר רב אפילו במלוה והכא מיירי במעמד שלשתן וקמיפלגי בדשמואל דאמר אפי' יורש מוחל וכו', ותי' דאפי' שמואל מודה דהמקנה לחבירו במעמד שלשתן ומחלו אינו מחול.

ועי' בריטב"א (גיטין יג, ב) שמסביר שמעמ"ש הוי הקנאה דלוה דמשתעבד נפשיה, וכיון שכן שוב אין המלוה יכול למחול, דטעמא דשמואל דאמר אם מחלו מחול הוא ממש"כ ר"ת דתרי שעבודי אית ליה למלוה על הלוה שעבוד הגוף ושעבוד נכסים, ואינו יכול למכור שיעבוד הגוף, אבל עכשיו שאמרנו שהלוה משעבד עצמו לזה שהמחווה אצלו, שוב אין המלוה יכול למחול לו דהרי זה נשתעבד לזה שהמחווה.

והרמב"ן דוחה ראית תוס' די"ל קים להו בגמ' דבמעמד שלשתן סמכה דעתה ומקודשת, דמימר אמרה האי כיון דשניהם היו שם כסיפא להו מילתא למהדר בהו.

ולפי"ז מיושב קושיית האב"מ (סימן כח ס"ק לד) לשיטת הרמב"ם דטעמא דמוכר שט"ח יכול למחול משום דמכירת שטרות דרבנן (פ"ו מהל' מכירה הי"ב), א"כ במעמ"ש דודאי אינו אלא דרבנן אמאי אינו יכול למחול, ומדברי הרמב"ם שכתב דבמעמ"ש מקודשת מוכח דס"ל דמעמ"ש לית' במחילה דאם יכול למחול לא סמכה דעתה, ולפי הרמב"ן ניחא דשאני קידושין שסמכה דעתה.

קנין דרבנן מהני לדאורייתא

בספר אבני מילואים (סימן כח ס"ק לג) הביא בשם רבינו ירוחם דלמ"ד מקודשת (בקידשה במעמ"ש) היינו מדרבנן כיון דמעמ"ש תקנתא דרבנן הוא. והעיר הב"י דאיכא למימר דכיון דתקינו רבנן נקנו לה המעות, וכיון שנקנו לה הוי ליה כאלו נתן לה כסף והוי מקודשת מדאורייתא. עי"ש באריכות על כל הנידון האם קנין דרבנן מהני לדאורייתא, ואכמ"ל

התקדשי לי בשטר ר"מ אומר אינה מקודשת ור' אלעזר אומר מקודשת וחכ"א שמין את הנייר אם יש בו שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת.

דעתה אפרוטה

פרש"י דדעתה נמי אנייר, ובדעת ר"מ כתב דלאו דעתה להתקדש בפרוטת הנייר אלא במה דכתיבא ביה.

אבל הריטב"א כתב דרבי מאיר מודה בהא דהא טעמא דמסתבר הוא שדעתו לקדשה במה שאפשר, ואפילו למאן דאמר לקמן דמלוה ופרוטה דעתה אמלוה, התם הוא היכא דזכיא בתרוייהו, אבל הכא דלית לה מלוה ולא מיקדשא במידי אחרינא דעתה אנייר, דמלוה אין כאן ופרוטה יש כאן.

עשה לי שירים נזמים וטבעות ואקדש אני לך כיון שעשאן מקודשת וכו' אילימא אותו ממון מכלל דת"ק סבר אפי' אותו ממון נמי לא אלא במאי בו מקדשא.

ומסביר בתוס' הרא"ש שאפילו את"ל דמקדש במלוה מקודשת כאן אינה מקודשת כיון דאינו יכול לתבוע שכרו בדין עד שיגיע אותו ממון לידה, ואינו חשוב כנותן לה כלום במחילתו עד שתבא השעה שיוכל להוציא ממנה שכרו בדין.

וסברי דכ"ע ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף והוה מלוה, מאי לאו בהא קמיפלגי וכו'.

ישנו לשכירות

הק' התוס' רי"ד התינח פרוטות הראשונות הויין מלוה תתקדשה מיהת בפרוטה אחרונה דאתיא עם גמר כלי, דליכא למימר דחצי פרוטה הראשון שבפרוטה האחרונה הוי מלוה ולא נשאר פרוטה עם גמר כלי, דכל פחות מפרוטה לא חשיב לאקרוי מלוה ולעולם בפרוטה אחרונה תתקדש. ות' דגם פרוטה האחרונה הויא מלוה גבה עד שיגיע כלי לידה, דאע"ג דלא יהיב לה כלי מכי גמרה אתחייבא ליה בההיא פרוטה כי היכי דאיחייבא בפרוטות הראשונות ואף על פי שהכלי בידה. אבל למאן דאמר אינה לשכירות אלא לבסוף אף על פי שגמר כל הכלי אינה מתחייבת לו כלום עד שיתן לה הכלי והלכך לאו מלוה היא.

וכ"כ הריטב"א דהא דאמרינן מר סבר אינה לשכירות אלא בסוף, פי' כשמחזירו לבעלים, דאי

בסוף כשהשלים מלאכתו, אם כן מיד נעשה מלוה, וכי מהדר ליה הוה מקדש במלוה, אלא ודאי כדאמרן.

אבל הרשב"א כתב דמשעת גמרו חלו קידושי ראשון, ובלבד שיחזירם לה, וה"ל כאילו אמרה לו עשה לי שירים ואתקדש לך משעת גמרו לכשתחזירם לי. ובספר שער המלך (אישות ה, כ) הק' לדעת הראב"ד ז"ל שכתב הרשב"א דלמ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף מכיון שנגמר מלאכתו הו"ל מלוה ומקודשת בהיא שעתא, ושלא כדעת רש"י שכתב אינה לשכירות אלא לבסוף כשמחזירן לה, א"כ הדרא קושיית תוס' רי"ד לדוכתיה. ותי' דצ"ל שס"ל כמו שחה התור"ד דחצי פרוטה הראשונה שבפרוטה האחרונה היא מלוה ולא נשאר פרוטה עם גמר הכלי.

דף מח, ב

והכא באומן קונה בשבח כלי קמיפלגי.

אומן קונה בשבח כלי

הקצוה"ח (סימן שו ס"ק ד) מביא שנחלקו בגדר אומן קונה בשבח כלי, שבשו"ת מוהר"ש הלוי (חו"מ סי' ד') חקר האם אינו אלא בשבחו הוא דקונה אבל לא בגוף הכלי, או נימא דע"י השבח זוכה בגוף הכלי להיות כשלו כיון שנתהפך חומר הכלי אל הצורה אשר נתן, והעלה שקונה בגוף הכלי. ומביא ראיה מהא דכתבו התוס' (ע"ז עה, ב) שהנותן כסף לגוי לתקן לו כלי א"צ טבילה, ואם לא היה לו זכות אלא בשבחו ולא בגוף הכלי מהיכי תיתי דחייב טבילה.

וכן הוכיח מלשון רש"י בסוגיין. ועצם הלשון הכי מוכח "אומן קונה בשבח כלי", כלומר קנה הכלי עם השבח, ואילו היה קונה השבח היה לו לומר קונה שבח הכלי, או אומן קונה בשבח הכלי.

והעיר הקצות שנעלם ממנו דברי תרומת הדשן (סי' ש"ט) דמבואר להדיא דאומן אינו קונה אלא בשבח ולא בגוף הכלי.

דף מט, ב

אלא כל ששואלין אותו בכ"מ דבר אחד בלימודו ואומרו ואפילו במסכתא דכלה.

"מסכת כלה"

פרש"י שאין עומק בה, וברייתא היא וכך היא שנויה "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה". והק' הריטב"א מהא דאמרינן (שבת קיד, א) איזהו תלמיד כל ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומר ואפילו במסכת כלה, משמע שלחומרא נקט, ואילו הכא משמע דלקולא נקטינן מסכת כלה, ותי' דמסכת כלה הנאמר כאן וכאן חדא היא, והיא אותה מסכתא שפתיחתה כלה בלא ברכה, ומסכתא קטנה וקלה היא כדמשמע הכא, ומחמת כך אינה שגורה בפי החכמים, ומשום הכי אמרינן התם שצריך תלמיד חכם שיהא בקי בכל התלמוד ואפילו במסכת כלה שאין דרך להיות רגילין בה. אבל הרמב"ם (אישות ח, ה) כתב וז"ל על מנת שאני תלמיד, אין אומרין כבן עזאי וכבן זומא, אלא כל ששואלין אותו דבר אחד בתלמודו ואומרו ואפילו בהלכות החג שמלמדין אותן ברבים מדברים הקלים סמוך לחג כדי שיהיו כל העם בקיאים בהן. נראה שהיה קשה לו קושיית הריטב"א ותי' שאין כוונת "מסכת כלה" בכל מקום לאותו דבר.

על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו.

קידוש אשה בפסולי עדים

והק' הלח"מ (אישות ח, ה) א"כ המקדש בפסולי עדות אמאי אינה מקודשת, נישוש שמא הרהרו תשובה בלבן, ות' דשאני הכא דכיון שהוא אומר לה ע"מ שאני צדיק, אמרינן שמא הרהר בלבן תשובה כדי לקדשה, משא"כ בעדים. ועוד דהכא אומר בפנינו ע"מ שאני צדיק, וכיון שהוציאו בפנינו חיישינן דילמא הרהר בלבן.

וידוי בפה

כתב המנחת חינוך דעיקר התשובה היא בלב, דאם יתחרט האדם בלב שלם הקב"ה יקבל את תשובתו, אף אם לא אמרה בפה. ומה שכתב הרמב"ם והחינוך דין וידוי בפה, אינו אלא לענין קיום מצות עשה של תשובה, שאם לא אמרו בפה ביטל מצות עשה, אבל לענין הכפרה על העבירה שעבר נתכפר בתשובה בלב, היינו דהם ב' חלקים, הכפרה עצמה מתכפרת אף בלב, אך מצות עשה של וידוי אין מקיים אלא בפה.

ומביא ראיה מסוגיין דמה יועיל "שמא הרהר תשובה בלבנו", הרי לא הוציא הווידי בשפתיו, אלא ע"כ שדי בתשובה בלב אף שלא אמרה בפה, דבהרהור לבד הוי צדיק.

אך דחה זאת מהרמב"ם (פ"א מהל' תשובה ה"א) דמבואר להדיא דהכפרה תלויה בוידוי דברים, דכתב "והתוודו וגו' זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה הוא כו', וכן בעלי חטאות ואשמות כו', אין מתכפר להם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים כו'". וכן כתב שם עוד, "כל מחוייבי מיתות ב"ד ומחוייבי מלקות כו' אין מתכפר להם עד שיעשו תשובה ויתודו כו', וכן החובל כו' אינו מתכפר עד שיתודה וישוב", הרי דכפל כמה פעמים שאינו מתכפר לו בתשובה בלב בלא וידוי דברים. וכן כתב גם להלן (שם, פ"ב ה"ב) "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא כו', וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבנו". וצ"ל שצדיק ורשע אינו תלוי בכפרה כלל, אלא כיון שמתחרט לפני קונו יתברך הוי צדיק ואינו תלוי בכפרה כלל.

וכעין דברים אלה כתב באור זרוע (סי' קיב) וז"ל אלא אחד חייבי לאוין ועשה ואחד חייבי כריתות ומיתות ב"ד, בין שהזיד בין ששגג, מיד כשהרהר תשובה הרי הוא כצדיק גמור לכל התורה כולה, אלא שצריך לצער את עצמו ולסגף את גופו להתכפר לו מה שכבר עשה, וראיה לדבר דאמרינן בקדושין פרק האיש מקדש ע"מ שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בלבן, ואע"פ שידעינן ביה דרשע גמור, אפילו הכי אי הרהר תשובה מקודשת והוי צדיק, אע"פ שלא עשה עדיין שום דין. הרי דצדיק וכפרה הם ב' דברים.

אמנם בספר קרית ספר (ריש הל' תשובה) משמע כמו שרצה המנ"ח לומר בהתחלה, שכתב וז"ל, אע"ג דמשהרהר תשובה בלבן נקרא צדיק גמור, אפילו הכי לא הוי תשובה מצוה בפני עצמה אלא עם הוידוי שהוא גמר התשובה.

ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי אמר רבא הוי דברים שבלב ודברים שבלב אינם דברים.

דברים שבלב

חלקת מחוקק סימן מב ס"ק ד ומה בכך שיש לה מיגו אטו אנן אין מאמינים לה אלא הטעם דדברים שבלב אינם דברים ואף שאנו יודעים שכוונתם להשטות אפ"ה חוששי' לדברים שבפה ולא לדברים שבלב שער משפט סימן פז ס"ק כה

ובאמת ראיתי להגאון חכם צבי בתשובותיו סי' קט"ו שהשיג על החלקת מחוקק באה"ע סי' מ"ב (סק"ד) לענין קדושי עד אחד דהיכא דאיכא מיגו לא הוי דברים שבלב דהוי כאומדנא דמוכח, וברור בעיני דאישתמיט ליה ש"ס ערוכה דקדושין שהבאתי.

תנאי כפול

הק' בתוס' דמשמע שאם בשעת מכירה אמר שכוונתו לעלות לא"י שיכול לחזור בו, והא בעינן תנאי כפול, והרי לא התנה שאם לא ילך לא יתקיים המקח. ומכאן יש ראייה לשיטת הרשב"ם דרק במילי דאיסור, כגון התקדשי לי על מנת שתתני לי מאתים, בעינו תנאי כפול, אבל בממון לא בעינן תנאי כפול. והק' עליו בתוס' שהרי כל תנאי ילפינן מבני גד ובני ראובן, והתם דבר שבממון.

ולכן אומר ר"י דצריך לחלק ולומר דיש דברים שאינם צריכין תנאי כפול אלא גלוי מילתא דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד.

הרמב"ן תי' שאין דרך תנאין אלא במתנה על חבירו, כגון תנאי בני גד ובני ראובן, אבל מוכר על דעת מעשה של עצמו שדי מכורה לך אם אעלה לארץ ישראל, אם לא עלה ודאי בטל מקח, שאפי' בעלה קרוב לאסמכתא הוא, שעל דעת כן עשה ולא גמר אלא בכך, שהתולה תנאו בדעת אחרים י"ל כיון שגמר ונתן על ספק התנאי, אינו רוצה בביטול מעשה שבו, אבל זה שתלה תנאו בעצמו לא גמר ונתן.

דאי לא תימא הכי כל אסמכתא קניא עד שיכפול תנאי שבה, ומכל מקום אם כדברי רבי מאיר צריך היה לכפול דר"מ לית ליה מכלל לאו הן בשום מקום לא לענין עצמו ולא לענין אחרים, והכי נמי מוכח בפרק השולח (מ"ו ב') בענין המוציא את אשתו משום שם רע, דאפי' היכא דלא בעינן תנאי גמור כתנאי בני גד ובני ראובן, בעינן כפילא לרבי מאיר, וכי לא כפל לאו כלום הוא, וכאן שכפל ואמר תחלה איני מוכר אלא שדעתי לעלות לא"י, אף על גב דלא משמע לישנא הכי, אבל אנו קבלנו בשם רבינו הגדול ז"ל כדברי ה"ר אברהם ז"ל, ואכתוב סברתו לקמן (ס"א ב') ועוד מפורש במסכת שבועות (ל"ו ב') שעיקרו שם.

ידות

הק' הראשונים מהא דתנן (נזיר ב, א) האומר אהא הרי זה נזיר, ואוקימנא כשהיה נזיר עובר לפניו, ואמאי והא הוה להו דברים שבלב, ותי' הריטב"א דכיון דנזיר עובר לפניו ואמר אהא הרי הוא כאומר אהא כזה, ואלו הן ידות נדרים שרבתה אותן התורה, שכל זמן שיש הוכחה על מה שנדר שיהא כנדר גמור.

אבל הרשב"א חולק דמכל מקום דברים שבלב הן, דאפשר דאהא בתענית קאמר. ואפילו לשמואל דמוקי לה בשהיה תופס בשערו מ"מ לאו דברים מפורשין אלא דברים המסורים ללב הן. ואפילו תמצא לומר שהתורה רבתה אותן, ניליף מינה, דהא מדכיוצא בזו אתינן למפשטה וכדאתינן למפשטה מיקריב אותו אפי' בעל כרחו ולא אמרי' שאני התם דרבייה קרא. עוד הקשה לי נידוק

מתרומה דקי"ל דניטלת במחשבה שיתן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, אלמא דברים שבלב ישנן דברים, וליכא למימר נמי שאני התם דרחמנא רבייה מדכתיב ונחשב לכם תרומתכם וכדאמרן, דא"כ היכי אתי למפשט מיקריב אותו.

אלא חידש הרשב"א דכי אמרינן דברים שבלב אינן דברים היינו שאינן דברים לבטל מה שאמר בפיו, כהוא דזבין והיה בלבו תנאי שיעלה לירושלים, אבל כל שהדברים שבלבו אינן מבטלין מעשיו אלא מקיימין, כנזיר שאמר בלבי היה להיות כזה שהיה עובר, או מחשב בתרומה שאין דברי לבו מבטלין שום דבר הווי דברים, ואין זה בכלל דברי רבא כלל.

מחילה בלב

בספר שער משפט (סימן צח, א) דן אם מהני מחילה בלב, וכתב שתלוי במחלוקת הראשונים בסוגיין, שלפי הרשב"א כל היכא שאין דברי לבו מבטלין שום דבר הויין דברים, וא"כ מחילת החוב בלב הוי מחילה גמורה כיון שאין מבטל שום דבר הויין דברים. אולם הר"ן מיישב ההוא דפ"ק דנזיר דלא הוי דברים שבלב משום דכל מה שהענין מוכח מתוך דבריו אף שלא השלים מהני מדין ידות דאתרבו מקרא להדיא. אלמא דהר"ן ס"ל דאף שאין הדברים שבלב מבטלין שום דבר לא הויין דברים, אם לא בנזירות דאתרבו מדין ידות.

וכתב שהר"ן הולך לשיטתו רפ"ק דפסחים (א, א) שהק' על הא דמהני ביטול בלב גבי חמץ הא כיון דביטול מתורת הפקר הוא והפקר בלב לא מהני דדברים שבלב אינן דברים. הרי להדיא דלא כהרשב"א. וא"כ האי דינא דמחילה בלב תליא בפלוגתא דהרשב"א והר"ן.

אבל הק' על הרשב"א א"כ למה צריך הש"ס לאוקמי הא דאמרינן האומר אהא הרי זה נזיר בשהיה נזיר עובר לפניו, הא אף בשאינו עובר לפניו נמי כיון שחשב בלבו אהא נזיר מהני כיון שאינו מבטל שום דבר הדברים שבלב הויין דברים. וביותר תימה הא דהקשה מההוא דתרומה דניטלת במחשבה ומזה הוכיח דדברים שבלב הויין דברים כשאינו מבטל שום דבר, והא אמרינן להדיא בשבועות (כו, ב) אמר שמואל גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו שנאמר לבטא בשפתים, ופריך הש"ס מהא דתניא מוצא שפתיך תשמור ועשית אין לי אלא שהוציא בשפתיו גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב, ומשני שאני התם דכתיב כל נדיב לב, ופריך ונגמור מינה ומשני משום דהוי תרומה וקדשים שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין, הרי להדיא דלא ילפינן מתרומה ובעינן בשבועה דוקא שיוציא בשפתיו, וכן לענין נזירות דהוי כנדרים בעינן שיוציא בשפתיו דוקא.

פיו ולבו שוין

הק' הראשונים מהא דתנן (תרומות פ"ג מ"ח) המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה וכו', לא אמר כלום עד שיהו פיו ולבו שוין. ואמרינן נמי בשבועות (כו, ב) נתכוין להוציא פת חטים והוציא פת שעורים, פת שעורים ואמר פת חטים לא אמר כלום עד שיהו פיו ולבו שוין, אלמא אין מה שהוציא מפיו מועיל כיון שלא היה כן בלבו, דדברים שבלב דברים. ות"ל הראשונים דכי אמרינן דדברים שבלב אינם דברים הני מילי כשנתכוין בלבו להוציא מה שהוציא בשפתיו ככל הני דשמעתין, אלא שאע"פ שאמר דברים שבפיו בכונה בלבו היו דברים אחרים, אבל בהני דתרומות ושבועות לא נתכוין בלבו להוציא דברים שהוציא בשפתיו אלא דאיתקיל ליה לישניה, וכיון שכן הוה כטועה גמור וכאנוס ולא מהני, דבעינן האדם בשבועה פרט לאנוס,

תדע שהרי הוא מותר אף במה שנתכוין בלבו להוציא, משום דהוּו דברים שבלב ואינם דברים כיון שלא הוציאן בפיו וליכא ביטוי שפתיים.

דף נ, א

יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בעל כרחו תלמוד לומר לרצונו, הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ואמאי הא בלביה לא ניחא ליה, אלא לאו משום דאמרינן דברים שבלב אינן דברים, ודילמא שאני התם דאנן סהדי דניחא ליה בכפרה.

תלוה וזבין

הק' הרשב"א אמאי לא אמרי' ודלמא שאני התם דאגב אונסיה גמר ומקני, דההוא טעמא דניחא לי בכפרה ומצוה לשמוע דברי חכמים לא איתמרן התם בפרק חזקת (מת, א) אלא אליבא דמאן דלית ליה כרב הונא דאמר תלוה וזבין זביניה זביני, אבל לר"ה משום דאגב אונסיה גמר ומקנה הוא. ות' דטעמא דניחא לי בכפרה הוי עיקר אפילו לר"ה, דאל"ה אפילו לרב הונא לא קרינן ביה לרצונו, דרב הונא תלוה וזבין קאמר תלוה ויהיב לא קאמר, והתם לכאורה תלוה ויהיב הוא, אלא דחשבינן ליה כזביני משום כפרה דאית ליה.

האומר לשלוחו הביא לי מן החלון כו' בעל הבית מעל וכו'.

הק' הראשונים מהא דתנן (נדריים כ, א) נדר בקרבן ואמר לא אמרתי אלא בקרבן של מלכים, נדר בחרם ואמר לא נתכונתי אלא בחרמו של ים מותר, ואמאי נימא דברים שבלב הם ואינם דברים, כדאמרינן באומר לו הביא לי מן החלון והביא לו ממצעות שבצד אחד, שאם אמר לא אמרתי בלבי אלא ממצעות שהיו בצד השני לא אמר כלום.

תירץ הרמב"ן דשאני התם דקרבן מלכים וקרבן גבוה שתי ענינים ושני מינים חלוקים לגמרי, אין אחד מהם תחת חברו ובכללו, ואין בלשון קרבן משמעות לשניהם ביחד ולא לזה יותר מזה, ולפיכך כשאמר לזה נתכונתי פיו ולבו שוין הם, לקרבן נתכוין וקרבן הוציא מפיו, אבל הכא כשאמר הביא לי מן החלון או מן הדלוסקמא, יש במשמעות לשונו מכל מה שיש בחלון או בדלוסקמא, וכאילו הכל דבר אחד וגוף אחד, ולפיכך כשנטל מפיה ואמר לא היה בלבי אלא משוליה יש בלבו מה שאין במשמעות לשונו, והוּו דברים שבלב ואינם דברים.

מיגו

האחרונים דנו האם היכא שיש לו מיגו אומרים דברים שבלב אינם דברים. ועי' בשער משפט (סימן פז ס"ק כה) שמוכיח מסוגיין שלא מועיל, שמביא ראיה דדברים שבלב לא הויין דברים מהאומר לשלוחו הבא לי מן החלון או מן הדלוסקמא וכו' אע"פ שאמר בעל הבית לא היה בלבי אלא על זה, כיון שהביא לו מזה בעל הבית מעל, ופרכינן דילמא שאני התם למיפטר נפשיה מקרבן קאתי, ופרש"י דלא מהימנינן ליה, ומשני דהוּו ליה למימר מזיד הייתי או נזכרתי ואית ליה מיגו, אלמא אף היכא דאית ליה מיגו מעליא מ"מ דברים שבלב אינן דברים, ולא מקרי אומדנא דמוכח כיון דמ"מ בשעת אמירתו לא היה שום גילוי דעת למה שבלבו.

ומביא שהח"צ (סי' קט"ו) השיג על החלקת מחוקק (אה"ע מב, ד) לענין קדושי עד אחד דהיכא דאיכא מיגו לא הוי דברים שבלב דהוי כאומדנא דמוכח, וברור בעיני דאישתמיט ליה ש"ס ערוכה דקדושיין שהבאתי.

נזכר בעל הבית ולא נזכר שליח מעל.

היכא שבעה"ב אינו מועיל

פרש"י ובעל הבית פטור, דכיון שנזכר לא שגגה היא גביה, ושליח חייב שהוציא מעות הקדש לחולין. ואילו לא נזכר בעל הבית הוה רמיא מעילה עליה, דאיתרבי שליח למעול שולחו על ידו, אבל השתא דאיפטר בע"ה רמיא מעילה אשליח ככל התורה כולה דאין שליח לדבר עבירה, והעושה הוא מתחייב.

וצ"ב כוונתו שאם במעילה "יש שליח לדב"ע" למה היכא שבעה"ב אינו מועיל, שהשליח יהיה חייב. ובשיעורי ר' שמואל הסביר דמה שנתרבה שבמעילה יש שליח לדבר עבירה, הוא כדי שיהיה המשלח חייב, ולהכי דוקא היכא דאפשר לחייב את המשלח נתרבה לשליחות, אבל בגוונא דא"א לחייב את המשלח הדר דינא כמו בכה"ת כולה דאין שלד"ע והעושה הוא המתחייב.

אם השליח שוגג

והנה בקצוה"ח (סי' שמ"ח סק"ד), כתב להוכיח מרש"י דס"ל דהא דקי"ל דאין שליח לדב"ע הוא אפילו היכא דהשליח הוא שוגג, ודלא כהתוס' לעיל (מב, ב) שכתבו דהיכא דהשליח הוא שוגג כיון שלא שייך למימר בזה הסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין ממילא יש בזה שליח לד"ע, והא דאיצטריך לרבוויי שליחות במעילה היינו היכא דהשליח מזיד והמשלח שוגג.

והנה רש"י למסכת חגיגה (י, ב) כתב טעם אחר למה השליח מועיל היכא שנזכר בעה"ב, וז"ל דנהי דבעל הבית פטור, דכיון דנזכר אנן סהדי דתו לא ניחא ליה בשליחותיה דהאיך, ומהשתא לאו שולחו הוא, ומיהא שליח מאי עביד. נראה שס"ל שאם לאו שביטל השליחות אע"פ שהמשלח פטור, לא היה השליח חייב, דבמעילה יש שליח לדב"ע.

המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים אינה מקודשת כנסה סתם ונמצאו עליה נדרים תצא שלא בכתובה.

נחלקו רב ושמואל בקידשה על תנאי וכינסה סתם, רב אמר צריכה ממנו גט ושמואל אמר אינה צריכה גט. ואמר' עלה בגמ' (עג, א) אמר אביי לא תימא טעמיה דרב כיון שכנסה סתם אחולי אחליה לתנאיה אלא טעמיה דרב משום דקסבר אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, וכתב הר"ן כלומר לא תימא קסבר רב אחליה לתנאיה וכתובה בעי למיתב לה אם מגרשה, אלא טעמא דרב לענין גט משום דקסבר אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ובעל לשם קדושין, ואפי' נמצאו עליה נדרים, אבל לענין ממונא בתנאיה קאי שאם ימצא עליה נדרים תצא שלא בכתובה.

ביטול תנאי

ומדייק הר"ן מדאמר' לא תימא כיון שכנסה סתם אחולי אחליה לתנאיה משמע שאם חזר ומחל תנאו דמהני מחילתו ומקודשת, ולפיכך כתב הרמב"ם (פ' ז' מהלכות אישות) המקדש על תנאי וחזר אחר כמה ימים ובטל התנאי אף על פי שבטלו בינו לבינה שלא בפני עדים בטל התנאי והרי היא מקודשת סתם.

והראב"ד ז"ל מצריך שיבטל התנאי בעדים, והרשב"א ז"ל חולק ואומר שאין מחילת התנאי ובטולו מועילין בבינו לבינה אלא בדבר שבממון כגון ע"מ שתתן לי מאתים וזו וכיוצא בו שיכול

לומר הריני כאילו התקבלתי, אבל בשאר תנאים לא.

ובשו"ת הרא"ש (כלל לה סימן ט) מסביר דכל מעשה שנעשה בתנאי ונתרצו לבטל התנאי, המעשה קיים. ואע"ג דעיקר מעשה נעשה על תנאי, ונכפל התנאי, שאם לא יתקיים התנאי שיהיה המעשה בטל, אפילו הכי יכול לבטל התנאי וישאר המעשה במקומו, משום דמתנאי בני גד ובני ראובן ילפינן שיש כח בתנאי לבטל המעשה, ואף אם לא יתקיים התנאי יהיה המעשה קיים, ואפילו אי כפליה לתנאיה, ולהכי בעיא שיהא התנאי לגמרי כתנאי בני גד ובני ראובן: תנאי כפול וכו', וכיון שכן הוא, שהמעשה הוא בפני עצמו וראוי להתקיים בלא קיום התנאי, אלא דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן, אם כן יכול הוא לבטל התנאי, שהוא מעשה בפני עצמו ואין קיום המעשה תלוי בו, דדיבור בעלמא הוא, ואתי דיבור דביטול התנאי ומבטל דיבור של התנאי ונשאר המעשה קיים.

ושמואל אמר אינה צריכה הימנו גט. פרכינן התם בפ' המדיר עלה דשמואל ממתני' דתנן כנסה סתם ונמצאו עליה נדרים תצא שלא בכתובה כתובה הוא דלא בעיא הא גיטא בעיא מאי לאו קדשה על תנאי וכנסה סתם ותיובתא דשמואל לא קדשה סתם וכנסה סתם.

הכא קמ"ל דאין אדם יודע שאין קדושין תופסין בפחות משו"פ וכו'

האם אדם יודע שאין קידושין בפחות משו"פ

הק' הרמב"ן מהא דאמרינן בפרק המדיר (עג, ב) גבי המקדש בפחות משהו פרוטה ובעל, דצריכה הימנו גט משום דאדם יודע שאין קדושין תופסין בפחות משהו פרוטה וגמר ובעל לשם קידושין, והכא אמרינן דאין אדם יודע. ותי' דאדם יודע ואינו יודע הוא, וגבי סבלונות להקל שכשם שסמך באותן קדושין בשעת קדושין, סומך בהן עכשיו, אבל גבי בעילה מתוך שאין עושה בעילתו בעילת זנות לעולם הוא מתנה בלבו שאם אין קדושיו הראשונים קדושין שתהא בעילתו לשם קדושין, דכל הבעל לא מחית לספיקא שתהא בעילתו זנות, תדע שהרי אף המקדש על תנאי ובעל אמרינן אחולי אחיל לתנאיה וצריכה גט, ואף על פי שי"ל סבור היה שיתקיים תנאו ולפיכך בעל, אמרינן לא מחית איניש נפשיה לספיקא לפי שאינו רוצה שתהא בעילתו בעילת זנות.

אמר רבה ומותבינן אשמעתין אף על פי ששלה סבלונות לאחר מכאן אינה מקודשת

חיישינן שמא שו"פ במדי

בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ת סימן נו) הקשה על הא דקתני במתני' אינה מקודשת, וע"כ לענין ודאי אבל ספק מיהא הוי, שמא שו"פ במדי, א"כ מאי קושיא ניחוש לסבלונות הא זה לא הוי רק ספק, כדאמרינן חוששין לסבלונות הוי רק חשש קדושין, ותי' דפרכת הש"ס דאם חוששין לסבלונות תהי ודאי מקודשת מס"ס, ספק דש"פ במדי, ספק דסבלונות היו לשם קדושין.

כל שאינו בזה אחר זה וכו'

אין איסור חל על איסור

הק' בתוספות רי"ד והרי איסורין דאמרינן אין איסור חל על איסור ואיתנהו בבת אחת, דבאיסור בת אחת חייב שתים. ותי' שאין זו קושיא של כלום דבודאי במה שאדם אוסר בפיו כגון קדושי האחיות והמעשרות בין מעשר דגן בין מעשר בהמה ולחמי תודה יש לומר זו הסברא, אבל האי

דאין איסור חל על איסור מפני שכבר הוא מוזהר ועומד, כגון אשת אח ואחר כך נעשית אחות אשה, או אחות אשה ואחר כך נעשית אשת אח. אבל כשבאים ביחד כגון אשת איש ואשת אח חייב שתיים, דהי מנייהו מפקית.

האחרונים מסופקים בלי הפסוק האם שניהם היו חלים או רק אחת. ונראה דלפי מה שמבואר ברש"י (יבמות מט, ב) שלא לבד שאין קידושין תופסין בערוה, אלא שאם נעשה ערוה אח"כ בטלה הקידושין, א"כ א"א לומר שהיה ה"א שחלו שניהם.

דף נא, א

מעשר לחצאין

המרבה במעשר פירותיו מתוקנים ומעשרות מקולקלין ואמאי נימא כל שאינו בזה אחר זה אפ"ל בבת אחת אינו אמר ליה שאני מעשר דאיתיה לחצאים.

פרש"י והשתא נמי דפריש עשר סאין סתם חייל מעשר אפלגא פלגא דחיתתא כאילו פירש. והק' הראשונים מדאקשינן בסמוך והרי מעשר בהמה דליתיה לחצאין ואמרינן יצאו שנים בעשרה וקראם עשירי עשירי ואחד עשר מעורבין, דאלמא אילו איתיה למעשר בהמה לחצאין לא קשיא ליה, דאמרינן דטעמא דעשירי ואחד עשר מעורבין משום הכי הוא, ואם איתא לפרש"י דאמרינן דחייל מעשר אכל פלגא ופלגא, כי איתיה למעשר בהמה נמי לחצאין תקשי לן אכתי היכי אמרינן עשירי ואחד עשר מעורבין דהא מדינא כל חד מינייהו חציו מעשר, ואנן אמרינן דאחד מהם עשירי וקדוש כולו ואחד מהם אחד עשר וקרוב שלמים אלא שמעורבין. ולכן פירשו דשאני מעשר דאיתיה לחצאין, וכיון דאית ליה האי קולא אית ליה נמי אידך דאיתיה בבת אחת. וליישב דברי רש"י כתבו דהכי מקשינן בשלמא אילו איתא לחצאין היית יכול לדחות דמאי עשירי ואחד עשר מעורבין דמשום דכל חד מינייהו קדש פלגא, אבל כיון דליתא לחצאין מה תאמר.

קידושין שאינן מסורים לביאה

קידושין שאין מסורין לביאה רבא אמר לא הוו קידושין.

פרש"י דכתיב ובעלה דבעינן ראויין לביאה. והקשו בתוס' דהא חייבי לאוין אינם ראויין לביאה ותפסי בהו קידושין. לכן פירשו שר"ל איסור הביאה בא ע"י קידושין והיינו היכא דקידש אחת משתי אחיות בסתם שמקודם הקידושין היתה כל אחת מהן מותרת ועכשיו ע"י הקידושין נאסרו שתיהן, אבל חייבי לאוין איסור הביאה לא באה ע"י הקידושין שהרי מקודם לכן נאסרו לביאה כמו אחר הקידושין.

ידועים הם שיטת הרמב"ם (איסורי ביאה טו, ב) שאינו לוקה על איסור חייבי לאוין אא"כ קידש ובעל, וז"ל אחד ממזר שנשא ישראלית או ישראלית שנשא ממזרת כיון שבעלו אחר הקידושין לוקין, קידש ולא בעל אינו לוקה, בעל ולא קידש אינן לוקין משום ממזרות שאין לך בכל חייבי לאוין מי שלוקה על בעילה בלא קידושין אלא כהן גדול באלמנה כמו שיתבאר. והק' האחרונים א"כ לדבריו הדרא קושיית תוס' לדוכתיה. ות"י הגרא"ו (קובץ הערות סימן נ סעיף א) שאין הקידושין גורמין לאסור הביאה, אלא הקידושין והביאה יחד הן שני חלקי האיסור.

אביי אמר הוו קדושי.

הק' הרשב"א א"כ לאב"י המקדש אשה ובתה כאחת אמאי אין מקודשת, דהא דרבה לית ליה שהרי הק' עליו ממעשר וממעשר בהמה, ות' דבתר דשמעה מרבה סברה. עוד ת' דאב"י מודה בשאין מסורין לביאה כאשה ובתה כאחת, שהאחת אוסרת ביאת השניה אלו חלו הקדושין, שאינן קדושין, וכמו שתירצו בתוס' לדעת רבא.

דף נא, ב

אב"י מתרץ לטעמיה המקדש אשה ובתה או אשה ואחותה כאחת אינן מקודשות, הא אחת מאשה ובתה מאשה ואחותה מקודשת, ואם אמר הראויה לביאה תתקדש לי אינה מקודשת.

את וחמור

כתב הרשב"א הא דמתרץ אב"י בדאמר הראויה מכם לביאה תתקדש לי, היינו דוקא אליבא דרב ששת דאמר את וחמור לא קנה, אבל לר"נ דאמר קנה וקי"ל כותיה מתני' כפשטה אתיא בדאמר כולכם ואפ"ה נכריות מקודשות דאת וחמור קנה. ועל כן כתב הרי"ף משנתינו כצורתה ולא חשש להביא תירוץ דאב"י.

ולכן תמה על הרמב"ם (אישות ט, ב) שהביא אוקימתא דאב"י וז"ל קידש נשים רבות כאחת ואמר הרי כולכם מקודשות לי והיו בהן שתי אחיות או אשה ובתה וכיוצא בהן אין אחת מכולן מקודשת, ואם אמר להן הראויה מכם לביאה מקודשת לי הרי כולן מקודשות לו חוץ מאחיות או אשה ובתה וכיוצא בהן. ות' הריטב"א דכי אמרינן דאת וחמור קנה מחצה היינו כשמחלק בלשונו מקבלי המתנה באומר נכסי לך ולבניך או לך ולפלוני ופלוני, דכיון דהכי הוא לא ערבינהו בזכייתם, ואף על גב דהאי לא קני אידך קני, אבל כשמערבם כולם בלשונו שאומר נכסי לכולכם הרי עירבם ואין דעתו שיקנה זה יותר מזה ואי לא קני חד מינייהו לא קנו כולהו.

דף נב, א

מעשה בא לפני ר"ת שקידש בת עשיר אחד ואמר בתך מקודשת לי סתמא ולא פירש פלונית בתך, ואמר ר"ת דמקודשת ולא מיבעיא אם שידך באחת מהם בשם ואח"כ קידשה סתם דאדעתא דהכי קידשה, אלא אפי' לא שידך בשם אלא שנתרצו בפה ואמר פלוניתא אתן לך יש לנו לומר דאדעתא דהכי קדיש דשארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב. ועוד אפי' לא פירש נמי אפי' בפה יש לנו לומר דקידש הגדולה משום ד"לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה", והר"ר מנחם מיוני נחלק עליו ואמר דהא הוי נמי כמי שקידש אחת משתי אחיות ואי כדברי ר"ת דהגדולה מקודשת משום דלא יעשה כן במקומנו, ואף ר"ת חזר בו ולא עבד עובדא.

וכתב הב"י (אבה"ע הסימן לז) דלא חזר בו ר"ת אלא ממ"ש דאפילו לא פירש בפה יש לנו לומר דלא קידש אלא הגדולה משום דלא יעשה כן במקומנו אבל משאר טענות לא חזר בו וכן נראה מדברי הרא"ש שמה שכתב ולא להורות הלכה למעשה אמר כן לא קאי אלא לדבריו האחרונים דוקא וכן נראה מדברי רבינו אבל הרב המגיד כתב בפ"ט (מאישות ה"ח) וז"ל דע שיש מדקדקים ממה שאמרו לא שביק איניש מצוה דרמיא עליה דה"ה למי שיש לו שתי בנות קטנות ושידך אחת מהן לאחד ואחר זמן קיבל ממנו קידושין ואמר סתם בתך מקודשת לי מסתמא המשודכת קידש במעמדן שעליה נתכוונו והביאו סעד לזה ממה ששנינו בתוס' (תוספתא קידושין פ"ד ה"י) ב' אחין שקידשו שתי אחיות זה אינו יודע אי זו מהן קידש וזה אינו יודע אי זו מהן קידש אסורות מן הספק אם היו עסוקין בגדולה לגדול ובקטנה לקטן ואמר אני גדולה לא נתקדשה אלא לגדול

ויש דוחין ראייה זו דהתם כל אחד מהם קידש אחת מהן ידועה ועכשיו לא ידע אי זו מהם קידש זה ואי זו מהם קידש זה ולפיכך אומרים כיון שעסוקין בגדולה לגדול חזקה לא קידש אלא היא אבל כאן שבשעת הקידושין אמר בתך מקודשת לי סתם י"ל שאין הולכין אחר אומדן דעתם וכן העלו בבית דינו של רבינו יעקב הלכה למעשה שאפילו היתה אחת מהן משודכת והיו עסוקין בה כולן צריכות גט

המקדש בפירות שביעית מקודשת.

לאכלה ולא לסחורה

פרש"י ולא אמרינן לאו ממונו דזוכה בהן נינהו, אלא כיון דזוכה בהן ממונו הוא לכל דבר. אי נמי דלא תימא לאכלה אמר רחמנא (ויקרא כה) ולא לדבר אחר. ועי' בראמ"ה שלא אמרינן שקידושין שהאשה נקנית מהם כסחורה דמי, ואולי כוונתו שאין כאן קנין ממש אלא "קנין איסור", וצ"ע. ותלמידי היקר דוד הורביץ נ"י ר"ל שאם "כסף עדיף אישות" ניחא שאין כאן מעשה קנין כסף.

ותוס' כתבו דאע"ג דאסור לקנות מהם חפץ, כדכתיב לאכלה ולא לסחורה, ה"מ לכתחילה אבל בדיעבד המקח קיים, וכן גבי אשה בדיעבד מקודשת. ועי' תוס' (עבודה זרה סב, א) שהקילו באשה שמום פריה ורביה, משמע משום שאין כאן אלא איסור דרבנן.

אי עביד לא מהני

והק' האחרונים למה לא נאמר "אי עביד לא מהני". ולפי החת"ס והנו"ב ניחא, שלא אמרינן אעל"מ באיסור דרבנן.

אין שליח לדב"ע

עוד הק' שאין שליח לדב"ע, אז לפי השיטות שאין השליחות בטל ניחא, ואכמ"ל. וגם יש שיות שבאיסור דרבנן יש שליח לדב"ע.

והאמר ר' יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו הכי קא"ל מי אמר רב כוונתי מיתבי קידשה בגזל בחמס ובגניבה או שחטף סלע מידה וקדשה מקודשת התם בגזל דידה.

קידשה בגזל אחר יאוש

הק' הראשונים כיון דקיי"ל דיאוש כדי לא קני כי איכא יאוש בעלים מאי הוי, ותי' דכיון דאיכא יאוש ברשות גזלן ושינוי רשות ברשותא דידה קנייה ביאוש ושינוי רשות, דכיון דאיהי קניתיה אף הוא קנה אותה, אף על פי שהוא לא קנה דינר זה בעוד שהיה ברשותו. וכיוצא בו בהקדש כגון שגזל ונתייאשו הבעלים והקדישו קדוש וקנייה הקדש בייאוש ושינוי רשות, והוה מתכשר לקרבן דיליה אי לאו משום דאיכא מצוה הבאה בעבירה כיון שסייע ההקדש בקניינו, ולאפוקי היכא שאין ההקדש מסייע בקניינו כגון שהקדישו לוקח דכשר לקרבן. וכ"כ הרשב"א ועוד כמה ראשונים. והקצוה"ח ביאר על פי דברי הרשב"א (גיטין נה, ב) לגבי הקדש שה"ט שמועיל ההקדש בגזל אחר יאוש משום שקונה בשינוי השם או שינוי רשות והקדשו וקנינו באין כאחד. אבל כבר הק' עליו דתינח לענין שינוי ה' י"ל שקנה אבל שינוי רשות אין כאן סיבה שהגנב יקנה אלא שהקונה יקנה. ויעויין ברשב"א (לקמן נו, ב) על הא דאמרינן לענין ערלה שאם מכרן וקדש

בדמיהן מקודשת, ושטת רש"י (רפ"ק חולין) דכי אמרינן דאין איסורי הנאה תופס דמיהן, לא אמרו למוכר עצמו, ובמקדש בדמיהן מקודשת משום דלגבי דידה שרו דלאו דמי ערלה הן בידה, וכיון דמותרת ליהנות מהן וקנאתן היא מחמתו אף היא מקודשת לו, הא למה הדבר דומה למקדש בגזל דאחרים למאן דאית ליה סתם גזלה יאוש בעלים היא דאע"ג דיאוש כדי לא קני וכל זמן שהוא בידו אינו קנוי לו אפילו הכי כי נתנו לה מקודשת, **לפי שקנאתו היא בנתינתו דהוה ליה בידה יאוש ושינוי רשות** והכא נמי הרי קנאתו היא בנתינתו והנאה הבאה לה מחמתו היא. הרי לן להדיא שה"ט שמקודשת משום של"צ שהבעל "יפסיד", אלא די בזה שהיא תקנה, א"כ כוונתו בסוגיין שהואיל והיא קנאתו - היינו המעות - הוא קנה אותה.

גזל דידה

התם בגזל דידה

צ"ב למה מועיל הרי אפילו אם נאמר שהיא מסכימה להקנות לו, אבל אין החפץ ברשותה, ד"שניהם אינם יכולים להקדישה". ופרש"י כיון דקבילתיה אחילתיה. דברי רש"י מבוארים עפ"י מש"כ הקה"י (לבעל הנתיחה"מ אה"ע כת, ה) שבעצם היה ראוי שהגנב יקנה מיד אלא שחיוב השבה מעכב, וכאן שמחלה חיוב השבה שפיר קנה המקדש ויכול לקדשה. והאב"מ חילק בין קניית הגנב לקניית אחר.

דף נב, ב

אתא ההוא גברא חטף זוזא מחבריה שדא לה וכו' לית דחש לה לדרכי שמעון דאמר סתם גזלה יאוש בעלים הוא.

קדשה בגזל אחר יאוש

כבר הבאנו קושיית הראשונים דכיון דקיי"ל דיאוש כדי לא קני כי איכא יאוש בעלים מאי הוי, ותי' הריטב"א כיון דאיכא יאוש ברשות גזלן ושינוי רשות ברשותא דידה קנייה ביאוש ושינוי רשות, דכיון דאיהי קניתיה אף הוא קנה אותה, את הנוסח הזה ביארנו כדברי האחרונים שר"ל שבזה שהיא קונה הכסף הוא קונה אותה אע"פ שהוא מעולם לא קנה הכסף, אבל הריטב"א מוסיף וז"ל אף על פי שהוא לא קנה דינר זה בעוד שהיה ברשותו, משמע שאח"כ גם הוא קונה הדינר, כדברי קצוה"ח.

וכן הבין הגרע"א (בבא קמא סו, ב), שהביא שם דברי הרא"ש שפסק כרבה דיאוש כדי קנה מדרבנן, ואם קידש אשה בגזילה אחר יאוש צריכה גט מדרבנן, והקשה היש"ש הא הוי יאוש ושינוי רשות וקני מדאורייתא, ואין סברא לומר דמ"מ אינו מגיע לה דבר משלו דקודם שנתן לידה לא הוי שלו והיא לא קנתה אלא לאחר שבא לידה ולא היה שלו מעולם, ז"א דכל שינוי רשות משמע שגם הגזלן קנה אותו בשעה שמוכר אותו, והגזלן והלוקח קנו אותו ברגע אחת.

ותי' הגרע"א דיאוש ושינוי רשות לא מהני לענין קידושין, דמ"מ הוא לא קנה מעולם, ומה שחילק היש"ש בסברא דבזו הרגע קונה הגזלן, בר"ן מבואר שאינו קונה שכ' שמדמה מקדש בחליפי אסורי הנאה, אע"פ שאסורין להמחליף כיון דהיא מותרת להנות מהן וקנאתו מחמתו מקודשת דומיא דמקדש בגזל דאחרים אחר יאוש דמקודשת אף על גב דיאוש לא קני. הרי לן שאין הקידושין חלין משום שהוא קונה הכסף אלא משום שהיא קונה הכסף.

אבל כתב שמצא תנא דמסייע ליה למהרש"ל והוא הריטב"א שכתב דהוי יאוש וש"ר וא"כ גם הוא קנה אותו במה שמוסר לידה, ולא ס"ל סברת הר"ן הנ"ל דכיון דמחמתו בא לה אף שלא קנהו מקודשת. א"כ י"ל דהרא"ש ס"ל בזה כהר"ן והרמב"ן דמעולם לא קנה הגזלן וס"ל ג"כ בזה כדעת הריטב"א דאם הוא לא קנה מעולם א"י להתקדש, ולזה מפרש הרא"ש הא דקאמר רבא לית דחש להא דר"ש דאמר סתם גזילה יאוש בעלים דמשמע דאם היה יאוש מקודשת היינו מחמת דיאוש קונה מדרבנן דלא מצינו חולק בזה ארבה רק ר"י.

מצוה הבא בעבירה

ועי' בריטב"א שמוסיף דכיוצא בו בהקדש כגון שגזל ונתייאשו הבעלים והקדישו קדוש וקנייה הקדש בייאוש ושינוי רשות, והוה מתכשר לקרבן דיליה אי לאו משום דאיכא מצוה הבאה בעבירה כיון שסייע ההקדש בקניינו. ולאפוקי היכא שאין ההקדש מסייע בקניינו כגון שהקדישו לוקח דכשר לקרבן, והכי נמי גבי לולב כי לא קנייה אלא במצוה דחיילא עליה פסול משום מצוה הבאה בעבירה, וכי קנייה מקמי הכי ביאוש ושינוי רשות או ביאוש ושינוי מעשה שאינו חוזר לברייתו כשר למצוה כדמוכח מעובדא דהנהו אוונכרי דזבני אסא מגוים. וזה חידושו של הריטב"א בכמה מקומות בש"ס (גיטין נה, ב - סוכה כט, ב - לא, א - פסחים לה, א) שמצוה הבא בכבירה אינו אלא היכא שהמצוה מסעיית בעבירה כגון כאן ש"שינוי רשות" של ההקדש הוא זה שמוציא החפץ מרשות העלים, ואכמ"ל.

לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד.

הק' הראשונים והא אף בתרומה לא אמרו כלך אצל יפות אלא בשעשאו שליח, ואי לאו הכי לא הוי תרומתו תרומה. ותי' הרמב"ן דקס"ד דכי היכי דכי עשאו שליח ותרם מיפות הוי כלך אצל יפות גלוי דעתא אף על פי שמתחלה לא נעשה שליח מסתמא אלא לבינוניות, ה"נ הכא הוי גלוי דעתא ואמרינן דמינח ניחא ליה, וגבי קדושין כיון דהשתא ניחא ליה מקודשת, כלומר כל זמן דאיתנהו בידה ולא נתאכלו דהשתא מיהת חלין, אבל גבי תרומה כיון דמעיקרא לא שוי' שליח לא חיילא השתא, דבעינן אתם גם אתם לרבות שלוחכם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם.

אבל רש"י ז"ל כתב לענין מי שנטל לעצמו משום כיסופא הוא דקאמר דלא ליכסוף אבל למפרע לא ניחא ליה, משמע דמכאן ואילך ניחא ליה, ואתיא כשמעתיה דרבא דיאוש שלא מדעת הוי יאוש.

במעשר שני בין שוגג בין מזיד לא קידש דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר בשוגג לא קידש במזיד קידש.

מעשר שני ממון גבוה

כתב הרמב"ם (אישות ה, ד) קידשה במעשר שני בין בשוגג בין במזיד אינה מקודשת, לפי שאין לו לעשות בו שאר חפציו עד שיתחלל שנאמר (ויקרא כ"ז) במעשר "לה' הוא". והעיר הגרי"ז (זבחים ו, א) דמשמע שגם אם מעשר שני ממון גבוה הוי שלו ויכול להורישו, דלכאורה ל"ל לטעם זה הלא בפשטות הטעם דאינה מקודשת משום דמעשר שני ממון גבוה ואינו שלו, וחזינן מדבריו דאפילו אי מע"ש ממון גבוה, גם כן הוי ממון בעלים. ומביא ראיה דהרי יכול להקדישו כמבואר ברמב"ם הל' מע"ש (פ"ג הכ"ה), ואי לא הוי בעלים לא הוי מצי להקדיש כמו שלא מצי למכור. אלא הא דאין יכול למכור וליתן מתנה הוא דין בהחפץ עצמו מצד קדושת מע"ש, שאינו

בדין מכירה למכור וליתן במתנה, דניתן רק למצותו לאכול בירושלים ולא לעשות בו שאר חפציו מחמת קדושתו, וזהו שכתב הרמב"ם דאינה מקודשת לפי שאין לו לעשות בו שאר חפציו עד שיתחלל, פי' דמשו"ה הוי ממון גבוה, כן יסד הגר"ח מדברי הרמב"ם אלו.

דף נג א

אכילת לחם הפנים

הצנועין מושכין את ידיהן, והגרגרנין נוטלין ואוכלין, ומעשה באחד שנטל חלקו וחלק חבירו, והיו קורין אותו בן חמצן עד יום מותו.

ועי' בתוס' ישנים (יומא לט, א) שכתב וז"ל דדווקא מגיעו כפול, אבל בכזית לא היו מושכין ידיהם כי דימו לקיים מצות אכילה. אבל כאן לא היה מצות אכילה לגמרי, כיון שאין שם אלא כפול ולא היו שבעין. וא"ת היכא דמגיען כפול ושבעין כדאמרינן בפסחים (ג, ב) איך מיקיימא מצות אכילה, י"ל דלא בעי כזית לגמרי אלא כזית עדיף וחשיבא אכילה וכו'.

ברכת המזון על אכילת פחות מכזית ושבע

ועי' שו"ת חתם סופר (או"ח סימן מט) שיש ללמוד ממה שכתב התו"י דאי היו שבעים מאכילה כפול, היו חוטפים גם כן, ש"מ דכל אכילה שאדם שבע מאותה האכילה, ע"י שמתברך במעיו, יצא ידי חובתו כמו בכזית, והוא דין חדש, והסברא נותנת כן שזהו בכלל לשון אכילה דקרא.

מצות אכילת קדשים

ויש להעיר על דבריו מלשון התו"י שכתב "דלא בעי כזית לגמרי, אלא שכזית עדיף וחשיב אכילה", משמע שאפילו אם הוא שבע לא "חשיב אכילה" אא"כ יש כזית, א"כ לגבי חיוב ברכת המזון דכתיב ואכלת, משמע אינו חייב אא"כ אכל כזית שלם. והא דלא היו מושכים ידיהם אפילו מכפול, אם היו שבעים, י"ל עפ"י דברי שו"ת בית הלוי (סי') שבמצות אכילת קדשים, אין המצוה בעצם האכילה, אלא המצוה היא שהקדשים יאכל, ולכן שפיר יוצא גם באכילה פחות מכזית, דסוף כל סוף הקדשים נאכל. אבל מדברי בית הלוי יוצא שאין ענין בכלל באכילה כזית בקדשים, שאין המצוה אלא שהקדשים יאכל, אבל בתו"י מבואר ש"כזית עדיף וחשיבא אכילה", משמע שיש ענין באכילת כזית. ואולי נאמר שיש שני ענינים, אחד שהקדשים יאכל, ובזה די גם בפחות מכזית, ויש עוד דין שלכתחילה יאכל הקדשים, ומצוה זו אינו מקיים אלא בכזית. ועדיין צ"ע א"כ למה דווקא אם היו שבעין לא משכו ידיהם, הרי גם בלא"ה היה מקיים המצוה.

כעין זה מצאנו בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן קמ) לברר דברי התו"י, שאין מצות עשה מחוייב על האוכל קדשים שיאכל כזית, (חוץ מפסח שבו מחוייב כל אחד לאכול כזית) דא"כ לא היו רשאים לחלק הקדשים לכמה כהנים שיגיע לאחד כפול, ואין שום אחד מהם מקיים מ"ע בכל הקדשים, אלא מצות עשה הוא שיהיה זה הלחם הפנים או המנחה והחטאות נאכלים, ולא יותירו ממנו, ובהצטרפם יחד לאכלו כולו נתקיים מ"ע ואכלו אותם אשר כופר בהם, ומ"מ מי שמגיעו כפול ושבע ממנו, או כזית אפילו אינו שבע ממנו הוי ליה אכילה, ומצוה חשובה היה חולק. אבל כשמגיע כפול (ואינו שובע) שאז אינו אלא סניף למצות עשה ע"י צירוף כולם, והמצוה יכולה להתקיים ע"י אחרים, היו הצנועים מושכים ידיהם.

אבל שוב יש להעיר כנ"ל, שמלשון התו"י משמע שאין אכילה פחות מכזית נחשב לאכילה אפילו

היכא ששובע, ואינו אלא מקיים המצוה שהקדשים יאכל. אבל אם כנים הדברים צ"ע למה יש הבדל בין אם נהיו שבעים או לא, דאם אפילו היכא שהיו שבעים, אינם מקיימים מצות אכילת קדשים, ורק מצטרפים בהמצוה שהקדשים יאכל, ומשו"ה משכו ידיהם, אז גם כששבעו למה לא משכו ידיהם, אבל לפי החת"ס ניהא, דאז באמת קיימו גם מצות אכילת קדשים, ולכן משכו ידיהם. ועדיין צ"ע.

לריב על מצוות

החת"ס מציין לדברי המ"א (סימן נג ס"ק כו) שכתב שאין להתקוטט בעבור שום מצוה, שהרי שנינו הצנועים מושכים את ידיהם מלחם הפנים, וכתב שדבריו צ"ע, ר"ל דלפי החת"ס רק היכא שלא יקיימו עיקר מצות אכילת קדשים, משום שלא יאכלו כזית או לא ישבעו, אז אינו כדאי לריב, אבל היכא שיקיימו עיקר המצוה לא היו מושכין ידיהם, א"כ אדרבה משמע שכדאי לריב על מצוות.

דף נג, ב

ובהקדש ר"י אומר בשוגג קידש.

קידשה בהקדש

הק' האור שמח (הלכות אישות פרק ה הלכה ז) על שיטת הרא"ש שנפסק ברמ"א (אבה"ע סימן כ"ח ס"ב) שהמקדש בגזל לאחר יאוש שאינה מקודשת אלא מדרבנן, דאע"ג דאיכא יאוש ושינוי רשות צריך שיהיה ממון המקדש, איך יסבירו הדין של המשנה שהמקדש בהקדש מקודשת, אע"פ שההקדש נחלתל והיא יכולה ליהנות ממנו אבל הוא הרי הממון לא הוי שלו.

הקדש בשוגג לר"י

הק' בתוספות רי"ד למה שגגה דהקדש לא חשיבא ליה לרבי יהודה קדושי טעות כי היכי דחשיבא ליה שגגת מעשר, ותי' דשגגת מעשר חשיבא ליה טעות מפני שאינה יכולה ליהנות ממנו חוץ מירושום, אבל הקדש שהיא רשאי ליהנות ממנו אף על פי שנתחלל על ידה אינה חוששת בכך ומקודשת היא, ורבי מאיר סבר חוששת היא על כך ואינה מקודשת.

משום אונסא דאורחא.

פרש"י דעל כרחך אונסא דאורחא עליה רמיא, שהמעשר אין בו כאן שוה פרוטה שלא ניתן להוציאו אלא בירושלים, שאפילו תמכרנו דמיו נתפסין בקדושתו וקידושיה צריכין שיהו שוה פרוטה, הילכך אי הוה ידע מעיקרא דמעשר הוא כיון דבעי לקבולי עליה אונסא דאורחא לא הוה מקדשה לה ביה דשכיח לאיתנוסי טפי גבי איתתא מגברא. וכ' תוס' משמע מתוך פירושו שלא יחולו הקידושין במזיד עד שיהו בירושלים. אבל הרמב"ן הבין שמקודשת עכשיו שהק' על רש"י דאם אין בו כאן שוה פרוטה היא מתקדשת ודאי, ועוד אם נתן לה ק' כורים של חטים אינן שוים פרוטה כאן, והרי היא תמצא מי שיתן לה מנה ויעלם ויאכלם לפירות עצמן בירושלם והמעות יהיו בידה חולין, ולא יתחלל המעשר עליהם.

דף נד, א

בכתנות כהונה שלא בלו.

מעילה בכתנות

פרש"י שכל זמן שראויין לעבודה אין מעילה בשגגתן, שלכך הוקדשו מתחלה ליהנות בהן שוגגין, רק שלא יתכווין לחללן, שלא נתנה תורה למלאכי השרת שיהיו הכהנים זריזים כמלאכים להפשיטן בגמר עבודה ולא ישהום עליהם אחר העבודה כהרף עין.

מוסיף הריטב"א שהרי אי אפשר דלא לישתרי לכהנים ליהנות בגופן בשוגג ולא ליפקו לחולין, שהרי אי אפשר להם שיפשיטום לאחר עבודה לאלתר, ואם היו מועלין בהן בשגגתן כל שעה ושעה היו מועלין בהן והיו יוצאין לחולין, אלא ודאי על מנת כן הקדישום מתחלה שלא יהו כהנים מועלין בשגגתן ויהיו בקדושתן, והואיל והותרה שגגתן אצל כהנים הוא הדין אפילו אצל זרים, שלא חלקה תורה בדיניה שיהיו קודש לזה וחולין לזה.

ועי' בפני יהושע שכתב לדייק במה שכתב רש"י דאין מעילה בשגגתן רק שלא יתכווין לחללן, דבנתכוון לחללן ודאי אסור, מה שאין כן לענין הנאת לבישה נראה דאפילו במזיד ניתנו ליהנות ולא הוי כהזיד במעילה, כדאיתא ביומא (פט, א).

האם הכתנות היה כלי שרת

הק' הראשונים לרבי מאיר למה לי טעמא בכתנות כהונה משום הואיל וניתנו ליהנות בהן, תיפוק לי משום דהווי להו כלי שרת דלא נפקי לחולין בשוגג, כדתנן (מעילה יט, ב) אין מועל אחר מועל במוקדשין אלא בהמה וכלי שרת שיש בהם מועל אחר מועל לפי שאינם יוצאין לחולין. ותי' הריטב"א דכתנות כהונה אינם קדושת הגוף ככלי שרת, שהרי אין משתמשין בהן בגופן, ומכשירי עבודה הם ודינם כקדושת דמים שיוצא לחולין בשוגג.

ת"ש כתנות כהונה שבלו מועלין בהם דברי ר"מ מאי לאו אפי' לא בלו לא דוקא.

נעשית מצותו

הק' המשנה למלך (מעילה פרק ה הלכה יד) למה יש מעילה אחרי שהכתנות כבר בלה הרי קי"ל דכל דבר שנעשה בו מצותו שוב אין מועלין בו כדאיתא בפ' כל שעה (כו, א) ובכמה דוכתי. ורצה לתרץ דשאני בגדי כהונה דכיון דרחמנא אמר בבגדי כ"ג "והניחם שם", ואמרינן (יומא דף יב) דטעונים גניזה, וכיון דאשמעינן קרא בבגדי כ"ג דאף שנעשה בהם מצותם שיש בהם מעילה מינה ילפינן נמי לבגדי כהן הדיוט שאף שנעשה בהם מצותם שיש בהם מעילה. אבל הק' על זה דא"כ יהיו טעונים בגדי כהן הדיוט גניזה דומיא דבגדי כ"ג שטעונים גניזה, ואילו בפרק החליל (דף נ"א) תנן מבלאי כהנים ומהמייניהם מהן היו מפקיעין ובהן היו מדליקין, וכי תימא דלעולם דטעונים גניזה לפי שיש בהם דין מעילה אף שנעשו בהם מצותם אלא דשאני שמחת בית השואבה דלכבוד הקרבן היו עושין וכצורך קרבן חשיב, וכמ"ש התוס' שבת (דף כ"א), הא ליתא דא"כ גם מבלאי בגדי כ"ג יעשו פתילות לקודש ולשמחת בית השואבה, ואילו מדברי הרמב"ם (פ"ח מהל' כלי המקדש הל' ה' והל' ו') נראה דס"ל דלא היו עושין פתילות כי אם מבגדי כהן הדיוט אבל מבגדי כ"ג לא, והטעם ע"כ הוא משום דרחמנא אמר והניחם שם שיהיו טעונים גניזה ואפי' למנורה לא היו עושין מהם פתילות, עי"ש שמפלפל.

דף נד, ב

כי אתא רבין פירשה משמיה דבר פדא אומר היה רבי מאיר הקדש במזיד מתחלל בשוגג אין

מתחלל ולא אמרו בשוגג מתחלל אלא לענין אכילה בלבד.

חילול הקדש

כתב הריטב"א דיש שפירשו דברים כפשוטן דבענין אחר אינו מתחלל בשוגג כלל לא שנא בנהנה בגופו לא שנא דרך מקח וממכר, ולהכי קתני רבי מאיר בהקדש בשוגג לא קידש, וכן פירש רבינו חננאל. והקשו עליו אם כן לרבי מאיר היאך מועלין בכתנות כהונה דהא לאו ענין אכילה הוא, ותירצו דאכילה לאו דוקא אלא הוא הדין כל היכא דאיכא כילוי קרנא, ונקט אכילה דבעינן למיכלי ליה לקרנא כדרך הנאה, דאי לא מזיק הוא ופטור ממעילה, הילכך מועלין בכתנות כהונה שבלו שעושין מהן פתילות ובא זה והדליקן ונהנה בהם וכליא קרנא.

עוד הקשו מהא דתנן אין מועל אחר מועל במוקדשין וכו', היכי דמי אי דמועל ראשון כילה קרנא היכי שייך ביה מועל אחר מועל, אלא לאו דלא כלי קרנא וקתני דאין בהם מועל אחר מועל משום דמועל ראשון אפקיה לחולין אף על פי שהקרן קיים. ותירצו דההיא אוקימנא לקמן (נה, א) כרבי יהודה.

מיהו אכתי קשיא לן דהא תנן (מעילה יח, א) הנהנה שוה פרוטה מן ההקדש מעל, וסתמא קתני בכל נהנה בין באכילה בין בכל הנאות, וליכא לאוקומה לסתם מתניתין דלא כרבי מאיר. ותו קשיא עליה מדתניא בתוספתא (פ"ב דמעילה ה"א) לקח קרדום של הקדש וביקע בו ובא חברו וביקע בו כולן מעלו, נתכוין לגזול הוא מעל וחבירו לא מעל, והא הכא קתני כולן מעלו ואף על גב שהקרן קיים, וליכא לאוקמא כולהו מתניתא דלא כרבי מאיר.

ולכן פ"י הריטב"א שבר פדא קאמר דלרבי מאיר אין מעילה בשוגג בהקדש בדרך מקח וממכר כיון שאינו נהנה בגופו כלל, והיינו מתניתין דקתני לא קידש, אבל בנהנה בגופו ממש לעולם אית בהו מעילה ויוצא לחולין, אלא דכי אפקינהו מרשות הקדש לגמרי באכילה וכילוי קרנא אי נמי כשנתכוין לגזול מעל כנגד כולן ויצאו לחולין לגמרי, אבל כי לא אפקינהו לגמרי מרשות הקדש ולא נתכוין לגזולם והקרן קיים אלא שנתכוין ליהנות בהם לשעתו בלבד לא מעל אלא כנגד טובת הנאה שבו, ושכנגדו בלבד יצא לחולין והשאר הקדש.

והשתא אתי שפיר מתניתין דכתנות כהונה ומתניתין דהנהנה שוה פרוטה אפילו לרבי מאיר, ומועלין כנגד טובת הנאה שבהם או כנגד כולן אם נתכוין לגזול, וכן נמי הא דתנן אין מועל אחר מועל במוקדשין אתיא בשנתכוין הראשון לגזול כסיפא דתוספתא דלעיל, ובבהמה וכלי שרת שהן קדושת הגוף יש מועל אחר מועל אפילו בשנתכוין הראשון לגזול משום חומרא דידהו, ואתיא שפיר כרבי מאיר, ולהכי אותבינן מינה לקמן, והנה אמת הנה נכון, וגם לשון רש"י ז"ל כך יש לפרשו, שזה לשונו לענין אכילה באה והוא הדין שבאה להדלקת נר הקדש ולכל הנאה, אבל הוצאת מעות הקדש אין בהם מעילה דלא נפקי מרשות הקדש.

אמר רב נחמן אמר רב אדא בר אהבה הלכה כר"מ במעשר הואיל וסתם לן תנא כותיה.

מעשר שני

כתב הרמב"ם (מעשר שני ונטע רבעי ג, יז) מע"ש ממון גבוה הוא שנאמר לה' הוא, לפיכך אינו נקנה במתנה אא"כ נתן לו הטבל והמקבל מפריש המעשר, ואין מקדשין בו את האשה ואין מוכרין אותו ואין ממשכנין אותו ואין מחליפין אותו ואין מרהינין אותו.

והנה כתב הרמב"ם (חמץ ומצה ו, ח) וכן יוצאין במצה של מעשר שני בירושלים. וק' הרי פסק שמע"ש ממון גבוה, ואמר רב אסי (פסחים לח, א) לדברי ר"מ אין אדם יוצא במצה במעשר שני, ותי' רבינו מנוח דס"ל כר' חייא בר אבא בפ' לולב הגזול (סוכה לה, א) שתלוי בהיתר אכילה.

והתנן הפודה מעשר שני שלו מוסיף עליו חמישיתו בין משלו בין שניתן לו במתנה מני אילימא ר"מ היא מי מצי יהיב ליה במתנה והאמר מעשר ממון גבוה הוא.

ירושה במע"ש

בספר שיעורי ר' שמואל (תסג) הביא מש"כ בתורת כהנים (בחוקותי פי"ב ה"י) "ואם גאל יגאל" - לרבות את הירוש, וכתב הראב"ד דקמ"ל דמעשר שני ממון הדיוט הוא ומצי לאורותיה לבריה, א"נ אפילו לר"מ דממון גבוה הוא ובמתנה לא מצי יהיב ליה, לענין ירושה מודה דירוש במקום אב קאי, וכי פריק ליה יהיב חומש כדאשכחן לענין גאולת ההקדשות שהירוש עומד במקום אביו ג"כ להוסיף חומש, אע"ג שהקדש אינו יכול לא ליתנו במתנה ולא להורישו, ואפ"ה רחמנא רבייהו.

ובחי' הגר"ז לזבחים (ו, א) כתב דלפי מה שיסד הגר"ח דגם אם מע"ש הוי ממון גבוה מ"מ הוא שלו אלא שיש בחפצא דינים של ממון גבוה, פשוט דשייך ירושה דהא ירושה הוי זכיה דממילא ולא הוי כמכירה דהוי מעשה בעלות, אלא כיון שהוא שלו ממילא זוכה בו הירוש. ובדעת הראב"ד דנקט דאי הוי ממון גבוה לא שייך ירושה, י"ל או דס"ל דאם הוי ממון גבוה הרי הוא גם ברשות הקנינים של גבוה, או דגם הראב"ד ס"ל דהוי רק דינים של ממון גבוה, אלא דס"ל שהדין ממון גבוה מפקיע גם את דין הירוש.

דף נה, א

תנן התם בהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר וכמדתה לכל רוח וכו' אמר רבי אושעיא הכא בבא לחוב בדמיהן עסקינן.

בהמה שנמצאת

פרש"י שבא להתחייב בדמיהם כדי להוציאם לחולין ועושה להם פדיון על שני דמים אחד לעולה ואחד לשלמים, ופירש הא דאקשינן וקדושת הגוף מי מתחלא כלומר היאך נפדית בלא מום, וכן פירש הא דלקמן דתהי בה רבי יוחנן וכי אומרין לו לאדם שיחטא לפדות תמימים דהא כל בהמת קדשים אסור לחללה תמימה, והק' הריטב"א דאי בפדיון עסקינן היכי מייטינן הא דרבי מאיר דאמר הקדש במזיד מתחלל דמיירי במשתמש ונהנה בשל הקדש. ותו אדפרכינן מדתנן אין מועל אחר מועל במוקדשין וכו' דמיירי בנהנה מן ההקדש לותיב עלה מפדיון גופיה דאמרין בעלמא (מנחות ק"א א) ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך בבעלי מומין שנפדו הכתוב מדבר יכול אפילו פדאן על מום עובר תלמוד לומר בבהמה וכו' שאם פדאום על מום עובר אינם פדויין.

ולכן פירש הריטב"א שמירי שבא לחוב בדמיהן שרוצה ליהנות בהן במזיד ולגזולה מיד הקדש כדי שיצאו לחולין ולהתחייב להקדש בכל מה שנוכל לספק שגזל, וחייב להביא שני דמים אחד להתנות בעולה ואחד להתנות בשלמים, והיינו דאמרין ורבי מאיר היא דאמר הקדש במזיד מתחלל בנהנה בו, ופרכינן וקדושת הגוף מי מתחלא בנהנה במזיד והתנן אין מועל אחר מועל במוקדשין במתכוין לגזול חוץ מבהמה וכלי שרת שאפילו במתכוין לגזול יש בהם מועל אחר

מועל ואינו יוצא לחולין, וקס"ד דכיון דמתכוין לטובה שהוא מותר, והיינו דתהי בה רבי יוחנן וכי אומרים לו לאדם שישתמש בקדשים במזיד כדי שיזכה שתהא תקנה לאלו שיקרבו, הא ודאי אסור לעשות כן לכתחלה.

וליישב דברי רש"י כתב הפנ"י דודאי לכו"ע אין נפדין תמימין ואפילו על מום עובר, אבל הכא גרע ממום עובר, דהא אי לאו דנפדית ליכא תקנתא א"כ קרינן ביה שפיר אשר לא יקריבו ממנה אי לא חזיא מדאורייתא להקרבה. אבל א"כ צ"ע מה קשה לו לר"י.

תוס' מביאים בשם ר"י דלעולם קסבר בעלמא דתמימים אינם נפדין כגון דרך חילול, והכא מיירי שנתכוון לגזולה ולקנותה מיד המקדיש ולזכות בה ולשנות בה ובכה"ג שרי ואחר שהוציאה לחולין עלה בדעתו לחוב בדמיהן כדפרישית. ונחלקו מהרש"א ומהרש"ל בביאור דברי התוס', המהרש"א הבין שהוא גזול הבהמה כדי שיצא לחולין, והתירו חכמים לגזול כדי להוציאה מידי הקדש ולא ימעלו בה, ור"י פריך לקמן "וכי אומר לו לאדם חטא כו" דהיינו שיגזול הבהמה לכתחילה מן ההקדש כדי שתזכה לתקן ספיקא, אם לבהמה שלא ימעלו בה ואם לבעלים שיתכפרו. אבל מהרש"ל הבין שמיירי שגזול לעצמו ועכשיו הוא חוזר בתשובה, ולכן הק' מהרש"ל מה קושיית ר"י וכי אומרים לו לאדם וכו', ותי' דמיחזי כאילו תמימין נפדין, דמי יודע מה היה במחשבתו כי אם הוא לבדו.

מועיל אחר מועיל

התוספות מביאים מש"כ בתוספתא שהגזול קרדום מהקדש, בא חבירו וביקע בו ובא חבירו וביקע בו דכולן מעלו, אבל אם התכוון להוציאו הוא מעל וחבירו לא מעל, וק' אי בכלי שרת מיירי אפילו התכוון לגזולו מעל, שלא יצא לחולין, ואי בבבדק הבית למה השני מעל, ותי' דמיירי דכל חד וחד יסבור שהוא שלו, ואינו מתכוין להוציאו מרשות לרשות אלא ליהנות ולהניחו אחר ההנאה, ואז כשיהנה לא ימעול אלא כפי טובת הנאה שיש לו במלאכה, ומשו"ה אמרינן שלא יצא לחולין ומעלו כולן.

אמנם הריטב"א (לעיל נד, ב) כתב שמיירי שיודע שהוא הקדש אלא שלא התכוון להוציאו אלא ליהנות בהם לשעתו, ולכן כולן מעלו, דכיון שלא נתכוונו ראשונים לגזול לא נפקו לחולין לגמרי ומעלו בקדושה ששייר כל אחד לחבירו.

דף נה, ב

תהי בה ר' יוחנן וכי אומרים לו לאדם עמוד וחטא בשביל שתזכה

מתי "אומרים חטא כדי שיזכה חבירך"

והק' במסורת הש"ס מהא דאמרינן (עירובין לב, ב) רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה, ותי' בתוס' (שבת ד, א) דהתם מיירי שע"ה היה אוכל טבל על ידו, דאמר ליה מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי, אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפילו איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור חמור.

עוד הק' מהא דתנן בהשולח (גיטין מא, ב) מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, אע"ג דקי"ל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבדו, ותי' דשאני פריה ורביה דמצוה רבה היא, כדמשני התם בר"א שנכנס לכה"מ ולא מצא שם י' ושחרר את עבדו

להשלימו לי' מצוה דרבים שאני.

עוד תי' דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא וכו'. ומביא ראייה מהא דאמרי' (פסחים נט, א) דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה וקא עברי כהנים בעשה דהשלמה ומקריבין למחוסר כפורים כפרתו כדי שיביא פסחו, וכן בפרק בתרא דעירובין (קג, ב) כהן שנמצא בו יבלת חבירו חותכה לו בשיניו אף על גב דהוי שבות. אל לתי' זה קשה מסוגיין דכאן יתכן שלא פשע.

דילמא תודה היא דמייתי נמי תודה

לחמי תודה

הק' בתוס' אמאי צריך להביא בהמה אחרת לתודה, באותה עצמה שיעשה זבחי שלמים יתנה ויאמר אם אינה שלמים תהא תודה. ואי משום המתנות הוו שוין ואי משום דלא שוו באכילתן דשלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד ותודה ליום ולילה ואין מביאין קדשים לבית הפסול, ע"כ האי תנא קסבר דמביאין מדקתני בסמוך פסח שלא בזמנו שלמים ואף על גב דפסח אינו נאכל אלא ליום ולילה ושלמים נאכלים לב' ימים ולילה, אלמא לא חייש מן האכילה. וי"ל משום דתודה בעי לחם, וא"ת לייתי לחם ויתנה אם היא תודה הרי לחמה ואם היא שלמים תהא הלחם נדבה הא אין לחם בא נדבה וחולין בעזרה הוא כדאמרינן בפרק התודה (מנחות דף פ:).

והרמב"ם (פסולי המוקדשין ו, יח) באמת כתב שלא צריך להביא גם תודה וגם שלמים, וז"ל בהמה שנמצאת מירושלים ועד מגדל עדר וכמדתה לכל רוח, אם נקבה בת שנתה היא כונסה לכיפה עד שתמות שמא חטאת היא, היתה בת שתיים יביאנה שלמים ויביא עמה לחם שמא תודה היא. ועי' בספר מקדש דוד (סי' יח) מה שמיישב דברי הרמב"ם.

מה שדחה תוס' הביאו הראשונים בשם הראב"ד, וליישב קושיית התוס' כתב המקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סימן ה) דס"ל להראב"ד דנהי דמותר פסח נאכל ליום ולילה משום דתחילת הקדשו היה פסח, אבל הכא דממתין עד שיומם ומחללו על אחר אותו החילול הוי כשאר שלמים דנאכלין לב' ימים ולילה, אך התוס' ס"ל דשלמים הבאין מחמת פסח הוא מין שלמים בפ"ע הנאכל ליום ולילה כמו שלמי נזיר א"כ ה"נ חילופיהן.

דף נו, א

בשוגג יחזרו דמים למקומם

פרש"י דמקח טעות הוא, שאילו ידע שהן מעות מעשר לא היה לוקחה דטריחא ליה מילתא להוליכה לירושלים, ובמעות הוה ניחא ליה לאמטויינהו. הרשב"א מביא בשם תוס' דהוי מקח טעות משום דאילו ידע מוכר דמעות אלו של מעשר שני הם לא היה מוכר לו בדמים אלו משום דאית ליה טריחא דאורחא, וכדאמרינן לעיל גבי קדושין איהי לא ניחא לה משום טריחא דאורחא, **דכיון דשוגג הוא לא נפקי מעות לחולי**, משמע דס"ל שלא חל הפדיון ולכן הוי מקח טעות מצד המוכר.

אבל במתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין בין שוגג בין מזיד יחזרו דמים למקומם

לפנ"ע בחז עברי דנהרא

פרש"י שמוכר זה יודע שהמעות מתחללות על הבהמה וחולין הן בידו, ועובר על לפני עור לא תתן מכשול, שהרי יודע הוא שהלוקח מתכוין לאוכלה בעירו. והק' בתוס' דאטו ברשיעי עסקינן שפי' שהלוקח מתכוין לאכלה חוץ לירושלים, עוד הק' הרי ב"חד עברי דנהרא אין לפני עור", וכאן ההרי אם לא יקח ממנו יקח מאדם אחר.

ויש שרוצים ליישב דברי רש"י על פי דברי המשנ"ל שהיכא שאינו יכול לעבור אלא בסיוע של יהודי אחר, אין היתר של חד עברי דנהרא. א"כ כאן איכא משום לפני עור, שלא היה יכול לקנות בהמה אלא ע"י מוכר אחר. אלר דעשיין צ"ע שהרי יכול לקנות מגוי.

ובעיקר דברי המשל"מ אע"פ שדבריו צ"ע מסברא, יש להביא ראייה מדברי התוס' (חגיגה יג, א), דאמירנן התם אין מוסרין דברי תורה לעובד כוכבים, והק' בתוס' תיפוק ליה דעובד כוכבים העוסק בתורה חייב מיתה, א"כ המלמדו עובר אלפני עור לא תתן מכשול. ותל' דמיירי אפילו היכא דאיכא עובד כוכבים אחר שרוצה ללמדו, דליכא לפני עור כדאמרינן בע"ז (ו, ב) המושיט כוס יין לנזיר עובר אלפני עור רק בחד עברי דנהרא. וק' למה נקט שעכו"ם יכול ללמדו, ולא נקט שיהודי אחר יכול ללמדו, ולפי המשל"מ ניחא דאם רק יהודי היה יכול ללמדו עדיין יש לפני עור.

ואם לקח יאכל כנגדן.

פדיון מעשר בדבר שאינו ברשותו

פרש"י שהלוקח יקח מעות משלו ויאמר כל מקום שהמעות ביד המוכר יהו מחוללים על מעות אלו, ויעלם ויאכלם בירושלים. והקשה ריב"א הא מוקמא לה בסמוך כשברח המוכר וא"כ היאך הוא יכול לחללם והרי אין אדם מחלל דבר שאין ברשותו, כדמוכח פרק מרובה (ב"ק סט, א) בשמעטא דצנועין דפריך לר' יוחנן דאמר גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינם יכולין להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, מהאי דצנועין שהיו אומרים כל הנלקט מזה יהו מחוללין על מעות הללו אלמא דמשהו חלול להקדש. ופירש ריב"א דאין זה אלא קנסא דקנסוהו ללוקח אבל לעולם המעות קדושים ביד המוכר. והר"ר מאיר מפרש שהלוקח יכול לחלל המעשר ביד המוכר משום דזכות הוא לו למוכר וזכין לו לאדם שלא בפניו, דהא זכייה מטעם שליחות, והוי כמו שליח.

ועי' בריטב"א שתי' לרש"י דשאני הכא דלא אתו לידיה דמוכר בתורת גזל אלא בתורת מקח וממכר, ואילו איתיה קמן ונימא ליה דליהדרניהו ללוקח הוה מהדר להו, א"כ הוי להו כפקדון גביה שיכול מפקיד להקדישו ולחלל עליו מעשר בכל מקום שהוא.

וכתב הקצוה"ח (שנד, ד) ונראין דברי תוס' דכל היכא דלא ידע הו"ל דבר שאינו ברשותו אף על גב דציית דינא, כיון דאינו מחזיר עד שיחזירוהו ב"ד, ודוקא פקדון הו"ל דבר שברשותו ומשום דכל אימת דבעי מפקיד שקיל ליה, אבל כל שבטעות דין אתי לידיה או בטעות אחר ומחוסר ראייה והעמדה בדין אף על גב דציית דינא הו"ל דבר שאינו ברשותו.

המקדש בערלה כו' אינה מקודשת

שלא כדרך באיסוה"נ

הק' הראשונים אמאי אינה מקודשת הא שרי ליהנות ממנו שלא כדרך הנאתו, כדאמר בפ' כל

שעה (פסחים כד, ב), ותי' הרשב"א דשאני התם דחולה הויא, ובמקום חולי התיירו אף על פי שאין בו סכנה, אבל שלא במקום חולי לא.

מקדש באיסה"נ של דבריהם

ועל דרך זה תי' הריטב"א דנהי דלית בהו איסורא דאורייתא איסורא דרבנן מיהא איכא, והמקדש באיסורי הנאה דרבנן כגון סתם יינם וכיוצא בו אינה מקודשת, וכדאמרינן בפסחים (ז, א) המקדש אשה בחמץ משש שעות ולמעלה ואפילו בחטי קורדנייתא אינה מקודשת. ואע"ג דהמקדש בעדים פסולים מדרבנן מקודשת, תי' הריטב"א בשם מורי נר"ו דהתם איכא עדות מעליא מן התורה, ומה"ת הוא מקודשת, ולא מפקעי רבנן קדושי דאורייתא בכדי, אבל הכא כיון דאמר רחמנא דליתיה לה ממונא, ומאי דיהיב לה השתא לאו ממונא הוא, דהא איסורא דרבנן עלה לא מיקדשא כלל. ויש להסתפק אם כוונתו שאינו שוה פרוטה, או דילמא שיש כח באיסורים דרבנן כאיסור תורה להפקיע תורת דמים מחפץ שאסור בהנאה, ובפסחים כתב שאין בו שו"פ וז"ל ולא משום טעמא דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש כדכתב הרב בעל העיטור ז"ל אלא שכך דינו מן התורה דשוה פרוטה אמר רחמנא וליכא, אבל לא משמע שזה כוונתו כאן, וצ"ע. אבל רש"י לפסחים כתב שה"ט שאינה מקודשת משום דאפקעינהו רבנן לקידושין מינה.

מקדש חולה שיב"ס באיסה"נ

אלא שהק' דשרי שלא כדרך הנאתן אפילו מדרבנן לחולה שאין בו סכנה, ותי' דאע"ג דחולה שאין בו סכנה מותר בו שלא כדרך הנאתן, מכל מקום אסור הוא לה למכרה לחולה זה וליטול דמים ממנו, תדע דהא אפילו בדרך הנאתה מותרת בחולה שיש בו סכנה ואפילו הכי אסור למוכרה לו בדמים, דאם כן נמצא נהנה באיסורי הנאה של תורה, אלא ודאי אסור למכרם וכיון דכן לא חשיב ממונא כלל, ואפילו היא חולה שראויה ליהנות בה אינה מקודשת דלאו ממונא יהיב לה, אלא אם כן אומר לה הרי את מקודשת לי באותה הנאה שיש לך שנתתי לך דבר שתתפראי בו, ויש באותה הנאה שוה פרוטה. בפשטות כוונתו שאין לאסה"נ "תורת דמים" ולא משום שהוא לא הפסיד.

אפר איסה"נ

אלא דעדיין הק' הקראשונים שערלה וכלאי הכרם בשריפה, ותנן (תמורה לד, א) כל הנשרפין אפרן מותר, ותי' בתוס' דמיירי דליכא שוה פרוטה אלא כדרך הנאתו, א"נ כיון שהאשה סבורה שיש לה ליהנות דרך הנאתן ואינו כן לא סמכה דעתה והוי מקח טעות.

ותמה עליהם הרשב"א דהא סתמא קתני כל המקדש בערלה ובכלאי הכרם אינה מקודשת, ועוד דומיא דשור הנסקל קתני ושור הנסקל משמע בכולו שיש בו שוה כמה פרוטות. אלא דלעולם אינה מקודשת אפילו קדשה בסאה של פירות ערלה, משום דהשתא מיהא לית להו דמים דאסור למוכרן, ואי משום אפרן הא אינו בעולם ולכי קלי ליה כגופא אחרינא דמי, ולא זהו מה שקדשה בו הלכך אינה מקודשת. ואע"ג דאסיקנא בפרק האומר (סד, א) הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר דכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי, התם הוא דאין הגוף משתנה אבל כאן שהגוף משתנה לגמרי לא.

אי עביד לא מהני

התוס' לע"ז (סב, א) תי' כיון שכל זמן שהוא בעין אסור למכרו מן התורה, כמו כן אסור לקדש בו אשה דהוי כמו מכירה חשובה, ויש בו הנאה כשמקדש את האשה, דגמרינן קיחה קיחה משדה עפרון, וזה לא דמי לקיחה

דשדה עפרון שראוי לקנות בו חפץ או לשאר הנאות.

"מתקן איסורא"

ובשו"ת הגרע"א (מהדו"ק סימן קכט) כתב שדבריהם קצת סתומים, דמה בכך דאסור לקדש בו, מ"מ אם עבר וקידש אמאי אינה מקודשת. אלא כוונתם דכיון דאסור לקדש בו אמרינן ביה "אי עביד לא מהני". אך אכתי יקשה לאב"י דסובר אי עביד מהני איך יתרגם האי מתני', וצ"ל דבהאי דיתוקן העבירה ע"י מה שנימא אי עביד לא מהני, דכיון דאינה מקודשת הרי לא נהנה בהא גם אב"י מודה, אף דבתמורה דאם לא מהני נתקן העבירה, ואפ"ה בלא קרא ד"והיה הוא ותמורתו" היה הדין דעבד מהני, היינו דהתם לא נתקן כל העבירה, דמ"מ עשה שלא כדין לעבור אמירא דרחמנא אלא דלא לקי בשביל זה, אבל במקדש באיה"נ דהעבירה רק דאסור להנות מערלה וכדומה, ואם נידון דלא מהני ואינה מקודשת לא נהנה ולא נעשה שום ענין עבירה. וכיון שכן ממילא מוכרח דלרבא גם היכא דלא מתקן האיסור אמרינן דלא מהני, דאל"כ כיון דמתקן גם לאב"י לא מהני, ובאינו מתקן תאמר דגם לרבא מהני, א"כ במאי פליגי. כוונתו לאפוקי משיטת מהרי"ט שרק היכא ש"מתקן איסורא" ס"ל לרבא אעל"מ.

אבל בעיקר דברי הגרע"א יש להעיר שהרי תוס' סיימו וז"ל "וזה לא דמי לקיחה דשדה עפרון שראוי לקנות בו חפץ או לשאר הנאות", משמע שזה לימוד מסוים בכסף קידושין שנלמד משדה אפרון שרק כסף שאפשר ליהנות ממנו אפשר לקדש בו אשה, אבל תחילת התוס' משמע משום שיש איסור, וצ"ע.

דא"ר אבהו א"ר אלעזר כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל ולא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה.

שיעור הנאה

בשו"ת הגרע"א (מהדו"ק סימן קצ) הביא ספיקו של השואל, באיסורי הנאה דנפקא לן מלא יאכל ולא תאכל בכמה שעוריה, אי תליא בהנאת פרוטה, או כיון דאפיק בלשון אכילה שיעורו בכזית. הצ"ח (פסחים כב, ב) מביא ראיה ששיעורו בכזית, שזה ברור לו שאפילו באיסורי הנאה עכ"פ שיעור אכילתן בכזית, וחמץ בפסח יוכיח שאסור בהנאה ושיעור אכילתו בכזית, כמפורש בביצה (ז, ב) ובכמה מקומות, ואם איתא למה לא יתחייב האוכל פחות מכזית, דאף אם נאמר שאינו נקרא אכילה, אטו מי לית ביה הנאה, וע"כ צ"ל שגם על ההנאה אינו לוקה כי אם בכזית, כיון דההנאה בלשון אכילה נאמרה שיעורו כמו אכילה. אלא שכתב בסוגריים וכ"כ בשו"ת הגרע"א הנ"ל דלכאורה יש להביא ראיה דשיעורו בפרוטה מסוגיא דבב"ק (מא, א ומסוגיין) דמק' א"כ נכתוב רחמנא לא יהנה וכו' ואם נימא דשיעורו בכזית, דלמא משו"ה אפיק בלשון אכילה להורות דשיעורו בכזית, אע"כ דבכל ענין שיעורו בפרוטה.

כתב הרמב"ם (חמץ ומצה א, ז) האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה, שנאמר (שמות י"ג) לא יאכל חמץ, ואף על פי כן אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור שהוא כזית, והאוכל פחות מכזית במזיד מכין אותו מכת מרדות.

ועוי' בהגהת הרמ"ך וברבינו מנוח שמפרשים שכוונתו אינה מחמת איסור אכילה אלא מחמת איסור הנאה. והשיג עליו הרמ"ך דכיוון דכתיב "לא תאכל" אין אכילה פחות מכזית. ומדברי רבנו מנוח יש לפשוט שאלת הצ"ח והגרע"א, דס"ל ששיעור הנאה הוא כשאר איסורי הנאה, אבל בזה חולק על הגרע"א וסובר דהשיעור הוא כ"ש ולא פרוטה, כדברי הצ"ח. ואילו מדברי הרמ"ך יוצא דשיעורם בכזית.

אימא היכא דבדק צור.

שחיטה בצור

פרשו בתוס' הרא"ש שיודע היה מר זוטרא דשחיטת צור כשירה אלא דס"ל כיון דהך שחיטה כעין סקילה היא אסרה תורה, ומשני אטו סכין כתיבא בהדיא ולא אתי צור אלא מריבויא כך היא עיקר שחיטה בצור אפי' לשחוט לכתחלה כמו בסכין לפיכך אין לחלק כלל בין צור לסכין.

דף נז, א

כדתניא שמעון העמסוני ואמרי לה נחמיה העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש,

הק' המפרשים הרי כתיב לפני זה "ואהבת את ה'" ולמה לא פירש מאז. ותי' בתורא"ש שלענין אהבה הוה ניחא ליה למידרש לרבוויי אב ואם או ת"ח, אבל לא לענין יראה. והראו לי מש"כ במסכתות קטנות (מסכת כלה רבתי פרק ג) וז"ל אהוב את התורה ומכבד את התורה, אהוב את התורה מנא לן, דכתיב ואהבת את ה' אלקיך, את לרבות את התורה. וי"ל שלכן לא פירש מפסוק זו. שוב מצאתי בתורת חיים (ב"ק מא, ב) שכתב כעין זה וז"ל והשתא ניחא מה שפירש כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא ולא פירש קודם לכן כשהגיע לואהבת את ה' אלהיך משום דהתורה והמצות יש להן שייכות ודבקות בהקב"ה כי כל התורה כולה שמותיו הן וכן כל המצות כולן הן סוד קדושתו יתברך כידוע ואיכא למימר שפיר דואהבת את ה' אלהיך אתי לרבוויי שחייב האדם לאהוב התורה והמצות כמו שנאמר מה אהבתי תורתך ואשתעשע במצותיך אשר אהבתי אבל מורא קא ס"ד דלא שייך כ"א בהקב"ה שאין האדם מתיירא מן התורה והמצות אלא ממי שצוה עליהן כדאמרינן ביבמות ומקדשי תיראו לא ממקדש אתה מתיירא וכו'.

איתמר ציפורי מצורע מאימתי אסורים רבי יוחנן אמר משעת שחיטה.

איסור על המשולחת

פרש"י שנאסרת השחוטה והמשולחת מותרת כדלקמן. משמע שס"ל שהמשולחת לא נאסר כלל. אבל תוספות פי' שמשולחת נמי נאסר משחיטת חבירתה עד השילוח, וכתב שאין לפרש משעת שחיטה בשחוטה ובמשולחת ליכא איסור כלל, דהא תנא צפורי מצורע דמשמע תרוייהו. וכ"כ התור"ד שהחיה מותרת בהנאה דוקא לאחר שנגמר מצותה ושילחה, הא מקמי הכי אסירא בין לריש לקיש בין לרבי יוחנן, ומביא ראיה מהא דתנן בפרק בתרא דנגעים נשפך הדם תמות המשולחת, אלמא זריקת הדם מתרת אותה הא קודם זריקה אסורה.

ועי' במשנ"ל (הלכות טומאת צרעת פרק יא) שמוכיח ששיטת רש"י שלר"י אינו נאסר דלקמן פירש במילתיה דר"ל דאמר משעת לקיחה "נאסרות שתיהן" עד שישלח המשולחת וניתרת בשלוחה, משמע דדוקא אליבא דר"ל חל על המשולחת איסור וצריכה שלוחה להתיר אבל לר"י

לא חל על המשולחת איסור כלל. ועל מה שהק' התוס' ממה דנאמר לשון רבים הק' מהא דתנן (סוף תמורה) ואלו הם הנקברים כו' **וצפורי מצורע**, והתם ע"כ לאו דווקא, וא"כ הכא נמי אפשר דל"ד. ומ"מ הראשונים הסכימו לדעת התוספות דגם המשולחת נאסרה משעת שחיטת חבירתה עד שישלח וכמ"ש הרמב"ן בחידושיו וכ"כ רבינו ישעיה שם.

דף נז, ב

רבא אמר לא אמרה תורה שלח לתקלה.

פרש"י סברא הוא שהמשולחת מותרת דלא אמרה התורה שלח לתקלה שתהא למכשול עון וילכדנה אדם ויאכלנה וקרא דאמרן לעיל לרבות את המשולחת אסמכתא בעלמא היא. והק' האחרונים הרי נתבטל ברוב א"כ מה תקלה יש. ותי' הנו"ב (מהדו"ת יו"ד סימן מה) שאפילו להרשב"א והר"ן שמן התורה מותר לבטל איסור לכתחלה, זה דוקא דומיא דזרוע בשילה שהזרוע עצמה לא נתבטלה כלל ונשארה באסורה לזר והיה ונתנה לכהן אחר בישולה, רק הטעם דמפיק מהזרוע ונבלע בשאר האיל הוא שנתבטל, וטעם שנתבטל לא נשאר בו איסור כלל, אבל יבש ביבש לבטל האיסור והוא נשאר בעין ואם יבוא אליהו ויאמר שזו והיא החתיכה האסורה הרי הוא עומד באיסורו הקדום, אלא כל זמן שאין מכירין אותו גזירת הכתוב אחרי רבים להטות, (ויש להעיר לכאורה אין זה מדין הלך אחר הרוב אלא שהאיסור נתהפך להיתר אפילו בג' חתיכות כמ"ש הרא"ש, ואולי מה"ט מוסיף הנו"ב כדלהלן) ועכ"פ האיסור הוא בעין ויכול לחזור לאיסורו, בזה לכ"ע לא התירה התורה לבטלו לכתחלה. אבל מלשון רש"י משמע שיש כאן תקלה ולא ביטול איסור לכתחילה, וצ"ע שאין כאן "תערובות" ולכן לא שייך ביטול. אלא דעדיין קשה למה אין כאן משום הלך אחר הרוב.

הלך אחר הרוב

ועי' בשערי יושר (שער א פרק ב, טו) שכתב שהאוכל האיסור אע"פ שאוכל על פי היתר של רובא ג"כ לא נעשית כהיתר, ומשו"ה אמרינן בקידושין (נז, א) להוכיח דמשולחת של צפורי מצורע מותרת מדאמרה תורה ושלח על פני השדה ולא אמרה תורה שלח לתקלה, היינו אף שיהיו רשאי לאכול מדין הלך אחר הרוב, מ"מ הוא נכשל באיסור ותקלה היא לו, והמשלח הוא מכשיל אותו.

קידושין נז, ב

מה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי אסור

אין עונשין מן הדין

הק' תוספות הרא"ש הרי קי"ל שאין עונשין מן הדין, ותי' דזה רק בעונש ב"ד. וכתבו האחרונים (אתון דאורייתא כלל כה, א) שזה תלוי בגדר אין עונשין מה"ד, שלפי מהרש"א שהעבירה חמור מדי, אז גם בעונשי שמים, אבל לפי הקרבן אהרן שאולי ימצא פירכא לא שייך בעונש מן השמים. ומאידך לפי מהרש"א לא שייך אין עונשין מה"ד ב"מה מצינו", א"כ לדבריו לא היה קשה כלל בסוגיין דמדובר במה מצינו.

דתנא דבי ר' ישמעאל לא תבשל גדי בחלב אמו ג"פ אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה ואחד איסור בישול.

בשר בחלב

הק' הרמב"ם (ספה"מ ל"ת קפז) למה נמנית איסור אכילה ואיסור בשול כשתי מצות ולא נמנה איסור הנאתו מצוה שלישית. ות' הרמב"ם שאיסור הנאה אין ראוי שיימנה מצוה בפני עצמה מפני שהוא ואיסור אכילה ענין אחד, שהאכילה מין ממיני ההנאה. ומביא ראיה מהא דאמרו (פסחים כא, ב) כל מקום שנאמר לא תאכל לא תאכלו לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט בנבלה. ולפי השרש הזה אין ראוי שיימנה איסור אכילה ואיסור הנאה שתי מצות.

עוד הק' א"כ למה צריך לאו שלישי בבשר בחלב שתיאסר בו הנאתו למה לא נלמד מאיסור אכילה. ות' הרמב"ם מפני שלא כתיב "לא תאכל ממנו" שממנו נאסרו האכילה וההנאה, ולפיכך הוצרך לאו אחר לאסור הנאה. והסיבה שלא כתב רחמנא אכילה בבשר בחלב, משום שרצה לאסור גם שלא כדרך אכילה.

"נקודה נפלאה" של הרמב"ם

הרמב"ם (פיהמ"ש כריתות פרק ג) הק' למה שהיות ובשר בחלב אסור בהנאה, א"כ אם בשל החלב בחלב מה טעם לא יחול אסור בשר בחלב על אסור חלב, בהיותו אסור מוסיף כמו כאן בחלב הקדשים, שאיסור הקדש חל על חלב משום שמוסיף איסור הנאה. ות' הרמב"ם וכתב שיש בזה "נקודה נפלאה", שבשר בחלב לא נאסר בהנאה אלא מחמת שאסר הכתוב אכילתו, לפי הכלל שבארנו שכל שנאסר באכילה נאסר ליהנות בו עד שיפרוט לך הכתוב, ואין בו פסוק האוסר אכילתו ופסוק האוסר ליהנות בו, אלא שני הדברים יחד הם אסור בשר בחלב, וכיון שאמרנו אין אסור חל על אסור ולפיכך לא יחול אסור בשר בחלב על אסור נבלה הרי לא יהא אסור בהנאה אלא יהא מותר בהנאה והאוכלו לוקה משום נבלה, וירד אסור בשר בחלב לגמרי לפי שלא חל.

אבל היה מקום להקשות ויהיה דומה לחלב הקדשים אלו אמרנו שהוא אסור בהנאה כדרך שאמרנו בקדשים והאוכלו אינו חייב משום בשר בחלב אז היה מקום להקשות, ואין הדבר כן, אלא אנו אומרים שלא נאסר בשר בחלב זה בהנאה, "והבן ענין זה כי הוא מקום טעות, ועליו תדון בכל הדומה לו".

דף נח, א

אלמא חולין שנשחטו בעזרה לר' שמעון לאו דאורייתא.

חולין שנשחטה בעזרה

הק' בתוס' דמשמע דאיכא איסורא דרבנן, א"כ היאך מקדש בהן והאמר רב (פסחים ז, א) המקדש משש שעות ולמעלה ואפילו בחיטי קרדנייתא, דאינם אסורים אלא מדרבנן, אין חוששין לקדושין. ות' דהתם איכא מיהא שעות דאורייתא לפי מה שפי' ר"ת התם, ר"ל דהוי עיקרו מה"ת כמש"כ הרא"ש (סימן לא) דיש לחלק משום דחמץ בפסח עיקרו מדאורייתא, אבל חולין שנשחטו בעזרה לר' שמעון כל איסורו מדרבנן, והתם נמי פעמים מקודשת כמו שפר"ת דדוקא משש שעות ולמעלה. ואע"ג דחיטי קרדנייתא חימוצו מדרבנן מכל מקום איסור חמץ הוי מדאורייתא למעלה משש שעות, אבל בשעה ששית דאיסור חמץ דרבנן וגם חמץ חיטי קרדנייתא דרבנן חוששין

לקידושין, אבל הכא ליכא אלא איסורא דרבנן. ולפני הקונטרס (ר"ל שפרש"י שמירי מתחילת שש ולמעלה), נמי לא קשה מידי למסקנא דהא אפילו לר"ש אינה מקודשת.

הרמב"ן כתב דהא דדייקינן הכא לאו דאורייתא לאו למימרא דאי מדרבנן מקודשת, אלא דאי דאורייתא ודאי אינה מקודשת, אבל אי דרבנן אפשר דסבר ר' שמעון מקודשת ולית ליה דרב. א"נ הכי קאמר לאו דאורייתא אלא דרבנן, וקסבר רבנן לא אסרום בהנאה אלא באכילה. והריטב"א מביא תירוץ דודאי באיסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת, והכא הכי קאמר חולין בעזרה לאו דאורייתא אין בהן איסור כלל ואפילו מדרבנן ואין בהם דבר של עיקר כדאמרינן בעלמא סימנין לאו דאורייתא שפירושו אינם דבר של עיקר לסמוך עליהן, אבל הריטב"א חולק עליו.

ועי' בחלקת מחוקק (סימן כח ס"ק לז) שמדברי המ"מ (פ"ה מה"א) משמע דדעת הרמב"ם דאפילו חמץ דרבנן ושעות דרבנן מקרי יש לו עיקר בדאורייתא ואינה מקודשת, ולא דמי לחולין בעזרה דאין לו כלל עיקר בדאורייתא.

מתנ"י המקדש בתרומות ובמעשרות ובמתנות ובמי חטאת ובאפר חטאת הרי זו מקודשת ואפילו ישראל

ישראלית או כהנת

כתב רש"י דקס"ד אע"פ שאין לו בכל אלו אלא טובת הנאה שבידו לתתם לכל מי שירצה, וגם היא לא זכתה אלא בטובת הנאה זו, שהיא צריכה ליתנם לכהן והמעשר ללוי ומיקדשה בטובת הנאה זו, דקסבר טובת הנאה ממון. וכתב השעה"מ (אישות ה, ו) שמדברי רש"י מבואר דס"ל דאם היא זכתה בו זכיה גמורה, וכגון ישראל שקדש לכהנת בזרוע ולחיים, דקי"ל דכהנת אוכלת במתנות אף על פי שהיא נשואה לישראל, ואפילו למאי דקי"ל דטובת הנאה אינה ממון אפילו הכי מקודשת, דאע"ג דלדידה לא שוי ממון אפ"ה כיון דלדידה שוה ממון מקודשת. אלא שהעיר תלמידי היקר דוד הורוויץ נ"י ממש"כ רש"י לעיל (נב, א) לגבי קידשה בפירות שביעית וז"ל ולא אמרינן לאו ממון דזוכה בהן נינהו, אלא כיון דזוכה בהן ממון הוא לכל דבר, מבואר שצריך שיהיה הכסף שלו.

טה"נ ממון משום שיכול למכור

מרש"י בסוגיין מבואר שטה"נ ממון היינו שיש לו זכות לתת למי שירצה, אבל בפסחים (מו, ב) כתב שטה"נ ממון משום שרשאי ישראל לומר לחבירו הילך סלע ותן כל תרומתיך לבן בתי כהן, והיינו טובת הנאה שיש לו לישראל בחלה זו, שרשאי לתתה לכל כהן שירצה וליטול דבר מועט מאוהבו של כהן בשביל שיתנה לו.

ודן בזה בשו"ת פרי יצחק (ח"ב סי'). וכן דן למ"ד טו"ה אינה ממון, אי ס"ל ג"כ שיש לו זכות ליקח סלע מישראל לתת לבן בתו כהן, אך מ"מ ס"ל דמשום זה לא מקרי ממון, כיון דעיקר מתנות כהונה אינה שלו אלא של הכהנים, או"ד למ"ד טו"ה אינה ממון באמת אינו רשאי ליקח סלע בעד זה, ואף דמ"מ הרי יש לו זכות ליתן לכל כהן שירצה אולם כיון שאינו רשאי ליקח ממון בעד זה לכך לא מקרי טו"ה ממון.

ומביא שמהריט"א (הל' בכורות ריש פ' עד כמה אות מ"ג) הקשה על סוגיין על פי המבואר בבכורות דבמתנות אין רשאי לקבל דינר מישראל כדי שיתן לבן בתו כהן, א"כ קשה אפילו אי

נימא טו"ה ממון מ"מ הא במתנות ליכא טו"ה כלל דהא אין רשאי ליקח דינר, וא"כ המקדש במתנות מ"ט מקודשת. וכ"כ השעה"מ (פ"ה מה' אישות ה"ו) וז"ל דמסוגיא דקידושין מבואר בהדיא דאף במתנות כהונה דהיינו זרוע ולחיים יש בהן טובת הנאה לבעלים, ולכן תמה על הפרי חדש (יו"ד סי' ס"א סקל"ד) שלא זכר שר להביא ראיה מסוגי' זו.

עכ"פ מבואר בדבריהם דס"ל לסברא פשוטה דלמ"ד טו"ה ממון היינו דרק משום דע"י טו"ה יש לו הנאת ממון דרשאי ליקח דינר, ולכך במתנות דאינו רשאי ליקח דינר אף דעכ"פ יש לו זכות לתת לכל כהן שירצה מ"מ לא חשיב ממון, ולפי רש"י בסוגיין יש ליישב קושייתם.

מי שחטף דבר שיש לבעלים טה"נ

כתבו בתוס' (חולין קלא, א) דדבר שיש בו טובת הנאה לבעלים אפילו בא עני ולקחו מוציאין מידו, ודבר שאין בו טובת הנאה לבעלים לקחו אין מוציאין מידו, ומיהו אם לא לקחו ובא עני ושאלו ממנו אם ירצה לא יתן לו, דקרי ליה לעיל ממון שאין לו תובעין ואם היה צריך ליתנו לתובעו א"כ הוי יש לו תובעין. ועי' בקובץ שמועות (חולין אות ס) שמדייק מתוס' שאפילו למ"ד טוה"נ אינו ממון אם לקח הכהן תרומה שלא מדעת בעלים מוציאין מידו, ודלא כדעת הרמב"ם רמב"ם (תרומות יב, טז) ז"ל, אסור לכהן ליטול תרומה או שאר מתנות שלו עד שיפרישו אותם הבעלים שנאמר ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתם ונאמר אשר ירימו בני ישראל ליי' נתתי לך עד שירימו ואח"כ יזכה בהם, ולא יטלם אחר שהורמו אלא מדעת בעלים שהרי הם של בעלים ליתנן לכל כהן שירצו שנאמר ואיש את קדשיו לו יהיו, ואם לקח שלא מדעת בעלים זכה בהן שאין לבעלים מהן אלא טובת הנאה וטובת הנאה אינה ממון.

וצ"ל לפ"ז דהנ"מ אי טוה"נ ממון או לאו הוא כמ"ש בירושלמי שהוא לענין אם רשאי הבעלים ליטול ממון בשביל טוה"נ, דלמ"ד טוה"נ אינו ממון אינו רשאי דהו"ל כמכר ומת"כ נתינה כתיב בהו. משא"כ למ"ד טוה"נ ממון אינו נוטל אלא דמי זכות הממון שיש לו בהם.

לימא כתנאי הגונב טבלו של חברו משלם לו דמי כולו כו', מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר טובת הנאה ממון.

כמה משלם

וכתב הרשב"א פירש ומאי דמי כולו דמי כל חלקים שבו, בין מעשרות שבו בין חולין שבו, ולעולם דמי מעשרות לפי טובת הנאה שיש לו בהם ודמי חולין לגמרי. אבל הריטב"א כתב דלמאן דאמר טובת הנאה ממון דמי טבלו דקתני היינו דמי חולין לגמרי, ודמי טובת הנאה של תרומה ומעשרות, אי נמי דלמאן דאמר דטובת הנאה ממון חשוב הוא כאילו כולו שלו לגמרי משום שהוא טובת הנאה דאית ליה בגויה וכדתנן המקדש בתרומות ומעשרות ומשמע דישאל דומיא דכהן שמקדש בתרומה ממש ולא בטובת הנאה שיש לו בה, וכן עיקר. וכתב הקצוה"ח (סימן רעה) שלדעת הריטב"א ניחא לרב פפא (ב"מ יא, ב) דאמר בהא שר"ג וזקנים דדעת אחרת מקנה, משום דטובת הנאה ממון הוי כל התבואה של רבן גמליאל, ושפיר נקנה להם ע"י חצר ובדעת אחרת מקנה. אבל לפי מה שמבואר מדברי תוס' פ"ק דמציעא דאפילו למאן דאמר טובת הנאה ממון אינו אלא בערך טובת הנאה, א"כ קשיא היכי זכו בגוף התבואה ע"י חצר ודעת אחרת וכמ"ש. ולדברי ריטב"א יתעורר קושיית תוס' פ"ק דמציעא בהא דתקפו כהן אין מוציאין יאמרו הבעלים ליתן לכהן אחר.

חטה אחת פוטרת את הכרי

נתינה פחות משו"פ

הק' התורי"ד והא תתן לו כתיב ובעינן כדי נתינה, ות' דבודאי מצוה ליתן לו דבר חשוב כדתנן בפ' ראשית הגז, וכמה הוא נותן לו משקל ה' סלעים שנאמר תתן לו שיהא בו כדי נתינה, וה"נ תנן בשלהי פ'איה אין פוחתין לעני בגורן מחצי קב חטים וקב שעורים וכו' מדה זו אמורה בכהנים ובלוים בישראל. פירוש גם כשמחלק תרומה בגורן לכהנים או מעשר ראשון ללוים לא יפחות לכל אחד מחצי קב שיהא בו כדי נתינה. אבל מיהו אף על פי שמצותו בכך, אם אינו רוצה לקיים מצוה זו ותתן חטה אחת מכל הכרי נותקן ויצא מידי טבלו אלא שלא קיים מצות נתינה.

אבל התוס' (גיטין כ, א) כתבו שנתינה הוי אפילו בפחות משו"פ ומוכיח מהא דשלף איש נעלו ונתן לרעהו (רות ד), ולא בעינן שוה פרוטה אף על גב דכתיב ונתן, וכן גבי תרומה חטה אחת פוטרת את הכרי, אף על גב דכתיב (דברים יח) תתן לו.

וכדברי התורי"ד חידש בשו"ת נודב"ת (יו"ד סימן רא) וז"ל ואומר אני שמה שברור למעלתו שאין לחלה שום שיעור מן התורה אין אני מסכים עמו לחלוטין, ויש לי לומר בזה דבר חדש לא קדמני בזה שום מפרש או פוסק והוא זה, כי המצוה הזאת של הפרשת חלה אם כי היא מצוה אחת יש בה שני ענינים, הענין האחד הוא להפקיע איסור טבל מן העיסה, כי קודם ההפרשה היא אסורה באכילה, וע"י הפרשת החלה מן העיסה כבר הופקע איסור טבל והותרה העיסה באכילה. ואם אח"כ יחזיק בעל העיסה את החלה לעצמו ולא יתננה לכהן אין כאן אלא גזל השבט והעיסה הותרה באכילה, ואמנם המצוה העיקרית ליתנה לכהן, וזה הענין השני שאמרת שיש במצוה זו, ושני ענינים האלו חלוקים זה מזה שלפטור העיסה אין לו שיעור כלל מן התורה ואפילו משהו פוטר העיסה כתרומת גורן שחטה אחת פוטרת כל הכרי, ואמנם הענין השני לקיים מצות נתינה לכהן זהו יש לו שיעור מן התורה כיון דכתיב תתנו צריך שיהיה כדי נתינה והשיעור הזה שהוא אחד מכ"ד או אחד ממ"ח כאשר נבאר אח"כ הוא מן התורה בצד ומדרבנן בצד.

באפר פרה ובמי חטאת מקודשת.

מקדש באפר פרה

הק' הרשב"א הא הני איסורי הנאה ניהו, ות' אוקימנא בגמרא משום דאית ליה בהו הנאה דשכר הבאה ומילוי. ורש"י מפרש בשכר הבאה ומילוי שהוא מקדשה בשכר הבאה ומילוי, וכן נראה גם מדברי הראב"ד. והק' הרשב"א א"כ אין זה מקדשה באפר הפרה ולא במי חטאת אלא בשכר הבאתן ולא הוי דומיא דמקדש בתרומות ומעשרות, ועוד דא"כ נפשוט מינה דאינה לשכירות אלא בסוף, לכן פ' שבגופן ממש הוא מקדשה, ואית לה הנאה מינייהו שאף היא נוטלת פרוטה ממי שצריך להן מחמת טורח הבאתן ומילויין.

הנוטל שכר לדון דיניו בטלים להעיד עדותו בטלה.

מה אני בחינם

פירוש הריטב"א אפילו נטל שכר משניהם ושלא בתורת שוחד, דקנסוה רבנן משום דעבר על "מה אני בחנם". עוד כתב שבכולן לא אסרו שכר אלא במי שאינו בטל ממלאכתו, אבל שכר בטלתו הוא נוטל, וכדתנן בסיפא דהך מתניתין בבכורות (כט, א) ובכל נותן לו שכרו כפועל,

ופריש אביי כפועל בטל של אותה מלאכה דבטיל מינה. והוא הדין ברופא דמותר ליטול שכר בטלה וטירחא אבל שכר לימוד אסור דאבדת גופו הוא ורחמנא אמר והשבותו לו ואמרינן הכא מה אני בחנם אף אתם בחנם, הלכך שכר החכמה והלימוד אסור כשכר הזאה וקידוש אבל שכר בטלתו וטרחו מותר כשכר הבאה ומילוי.

ובא אחר וקדשה בתוך ל' יום מקודשת לשני.

הק' הראשונים פשיטא אטו משום דנהג בה מנהג רמאות לא תהא מקודשת, וכתב הרשב"א די"א דהא קמ"ל דסד"א היא כמטעה שאלו היתה יודעת שהלה עשאו שליח לקדשה לא היתה מתקדשת לו קמ"ל. עוד תי' דסד"א כיון שנהג בה מנהג רמאות ועשה שלא כהוגן לפיכך יעשו לו שלא כהוגן וליפקעינהו רבנן לקדושי מיניה, כההיא דיבמות (ק, א) דאותבוה אבי כורסיא ואתא אחרינא וחטפה מיניה קמ"ל. ובתוס' פירשו דהכא בשאמר לה שליח פלוני אמר לי לקדשך לו, ואח"כ אמר לה הרי את מקודשת לי, דסד"א מקודשת לי לצורך המשלח קאמר קמ"ל דאינה אלא לשני, וזה אינו מתיישב לפי לשון המשנה דאמר אף על פי שנהג בה מנהג רמאות.

כל המקדש

הק' המרדכי (רמז תקכב) נימא כיון שעבר השליח על תקנת הגאונים "כל דמקדש אדעתא דרבנן קא מקדש ואפקעינהו רבנן לקדושין מיניה". ותי' דהא איכא חייבי לאוין ושניות וכמה עבירות דאורייתא ודרבנן דתפסי בהו קדושין, וזה הכלל להר"ם דדוקא גבי היכא שביטל השליח שלא בפני, דאיכא למימר בשעת קדושין לא עבר, ואמרינן על תנאי כן קדשה שאם יעבור לאחר זמן אדרבנן שיבטל הגט ששולח לה שלא יהיו קדושין חלין, וכן ההיא דפ"ק דכתובות גבי אין אונס בגיטין נמי יש לומר לכך קדשה אדעתא דהכי שלא לבטל את דבריהם, דאי מגרשה לאחר זמן על תנאי ויארע לו אונס שיבטלו הקדושין, משא"כ הכא שקידש באיסור, א"כ שלא על דעתם קידש.

אלא דיש להקשות מההיא דפרק בית שמאי (יבמות קט, א) דאותביה אכורסיה ואתא אחרינא וחטפה לה, ולא אצרכוה גט מבתרא משום כל דמקדש כו', ושם הרי עשה שלא כהוגן, תי' המרדכי דשאני התם שלא עבר עבירה אלא חוצפא בעלמא, אבל לא נתכוון לעבור על דבריהם. על עיקר דברי המרדכא תמה תלמידי היקר זאב ג'וסף נ"י הרי בכמה מקומות בש"ס נאמר "תינח דקדיש בכספא" (דהפקר ב"ד הפקר), "קידש בביאה מאי איא למימר", א"כ יש להקשות על המרדכי "תינח דקידש בביאה" (דליכא למימר "כל המקדש") "קידש בכסף מאי איכא למימר", (נימא הפקיעו הקידושין ע"י הפקר ב"ד).

מת השני תוך ל'

כתב הרמב"ן מדלא קתני ואינה מקודשת לראשון ש"מ דלא פקעי קדושי ראשון לגמרי עד לאחר ל' יום, ואם גרש שני בתוך ל' יום או שמת חלו קדושי ראשון לאחר ל'. והכי איתא בירושלמי לפיכך אם מת השני בתוך ל' יום או גרש חלו קדושי הראשון לאחר ל', מת לאחר ל' או גרש לא חלו עליה קדושי הראשון.

תו גרסינן בירושלמי שאם מת השני והיה לו אח מכיון שהיא זקוקה ליבום לא חלו עליה קדושי הראשון, וכתב הרמב"ן דההיא דירושלמי אתיא כרב דאמר (יבמות צב, ב) שאין קדושין תופסין

ביבמה לשוק, אבל לדידן דקי"ל כשמואל דאמר יבמה שנתקדשה צריכה גט, ה"נ צריכה גט מראשון, דזיקתה אינה מונעת קדושי הראשון מלחול.

וכתב הרשב"א שכן נראה מדברי הרמב"ם וז"ל בא שני וקדשה בתוך ל' יום ה"ז מקודשת לשני לעולם, לפי שבשעה שקדשה השני לא היתה מקודשת ותפסו בה קדושי שני ונעשית אשת איש, ולאחר ל' יום כשיבאו קדושי ראשון מצאו אותה אשת איש ונמצא הראשון כמי שקדש א"א שאין קדושין תופסין בה.

והק' הרשב"א דהא קי"ל כר' יוחנן דאמר לא בא אחר וקדשה וחזרה בה אתי דבור ומבטל דבור, וכשחזרה בה בדבור בודאי פקעי קדושי ראשון לגמרי, דאפילו חזרה תוך ל' יום ורוצה להתקדש לו אעפ"כ אינה מקודשת דהא בטלה דבוריה לגמרי, וכיון שכן כ"ש כשפשטה ידה וקבלה קדושין משני דהוי ביטול אלים טפי דאיכא מעשה ואתי מעשה ומבטל דבור.

והא דלא תני במתני' ואינה מקודשת לראשון מאי קושיא כיון דקאמר מקודשת לשני ממילא אינה מקודשת לראשון, דאל"כ רישא דקתני והלך הוא וקדשה לעצמו מקודשת לשני ולא קתני ואינה מקודשת לראשון מאי דייקת מינה, דהתם ליכא למידק מינה שאם מת או גרש שני שתהא מקודשת לראשון, וההיא דירושלמי אתיא דלא כגמריין.

דף נט, א

עני המהפך אחר חררה

רב גידל הוה מהפיך בההיא ארעא אזל רבי אבא זבנה וכו'

נחלקו רש"י ותוס', לפי רש"י מיירי אפילו עני המחזור אחרי חררה של הפקר, או שיתננה לו בעל הבית, ובא אחר ולקחו מקרי רשע. אבל תוספות (שם) מקשים על רש"י מהא דתנן בשנים אוחזין (ב"מ י, א) ראה את המציאה ונפל לו עליה או שפירש טליתו עליה, ובא אחר ונטלה הרי היא שלו, וכן מהא דקאמר התם (שם) מי שליקט מקצת הפאה ופירש טליתו עליה מעבירים אותו הימנה, ואמאי עני מהפך בחררה הוא. ולכן כתב ר"ת דאיסור דמהפך דנקט הכא לא שייך אלא דוקא כשרוצה העני להרויח בשכירות, או כשרוצה לקנות דבר אחד וחבירו מקדים וקונה, דומיא דרב גידל, ומש"ה קאמר דנקרא רשע, כי למה מחזר על זאת שטרח בה חבירו ילך וישתכר במקום אחר, אבל אם היתה החררה דהפקר ליכא איסור, שאם לא זכה בזאת לא ימצא אחר.

חילוק בין מציאה לפרנסה

אבל הקשה מההיא דפרק לא יחפור (ב"ב כא, ב) דקאמר התם מרחיקין מן הדג כמלא ריצת הדג, אע"פ שהוא של הפקר, ותי' ר"ת דהתם היינו טעמא מפני שהוא יורד לאומנתו, כי ההיא דקאמר התם (שם) האי בר מבואה דאוקי ריחיא ואתא בר מבואה ואוקי בהדיה, מצי לעכובי עליה דקאמר ליה דקא פסקת לחיותאי, וה"נ בההיא דמרחיקין מן הדג, מיירי שיורד לאומנתו של הדייג הראשון.

עוד כתבו שם בתוס' בשם רבינו מאיר, דמיירי בדג מת שכן דרך הדייגים להשים במצודות דג מת, והדגים מתאספים שם סביב אותו הדג, וכיון שזה פירש מצודתו תחילה וע"י מעשה שעשה זה מתאספים שם סביב, ודאי אם היה חבירו פורש הוה כאילו גוזל לו, ויכול לומר לו תוכל לעשות כן במקום אחר.

פתיחת חנות

לענין האם מותר לפתוח חנות היכא שיש לחבירו חנות באותו מקום, עי"ש (בבא בתרא כא, ב) שהגמ' מביא עוד ברייתא שכתוב, עושה אדם חנות בצד חנותו של חבירו, ומרחץ בצד מרחצו של חבירו, ואינו יכול למחות בידו, מפני שיכול לומר לו "אתה עושה בתוך שלך ואני עושה בתוך שלי". וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' קנו, ה) וז"ל היה שם במבוי אחד מבני מבוי אומן ולא מיחו בו, או שהיתה שם מרחץ או חנות או רחים, ובא חבירו ועשה מרחץ אחרת כנגדו, אינו יכול למונעו ולומר לו אתה פוסק חיי, ואפילו היה מבני מבוי אחר, אינם יכולים למונעו, שהרי יש ביניהם אותה אומנות.

מבוי שאינו מפולש

אבל כתב המרדכי (רמז תקטז) בשם אביאסף, דהני מילי במבוי מפולש, שאע"פ שהוא פתח חנות בראש המבוי, יכולים להגיע לחנות השני מצד השני של המבוי, אבל מבוי הסתום מג' צדדיו, רק בצד אחד יכנסו לו, ודר ראובן אצל סופו הסתום, ובא שמעון לדור כנגד הצד הפתוח, שאין העובד כוכבים יכול לילך אם לא ילך תחלה לפני פתח שמעון יכול לעכב עליו, כדבר הונא. והטעם דהא דמותר לפתוח חנות אינו אלא משום שגם חבירו יכול להתפרנס, ואינו "פוסק לחיותו", אבל אם פותח חנותו באופן שא"א להגיע לחנות השני אם לא שיעבור על חנותו, אז מקרי שלוקח ממנו כל פרנסתו ואסור.

לפתות לקוחות של החנות השני

בספר תשובות והנהגות (ח"א סימן ת"ת) כתב שאע"פ שמותר לפתוח חנות המתחרה, אבל אסור לפתות אנשים שלא יקנו בחנות חבירו אלא רק בחנותו. והטעם נראה שכל ההיתר אינו אלא משום שיכול לומר אני עושה בתוך שלי ואתה עושה בתוך שלך, אבל אם הוא מנסה לשכנע לוקחים לעזוב החנות המתחרה, מקרי שעושה בתוך של חבירו. והביא ראייה ממש"כ בב"י שם שמי שרגיל לעשות מלאכתו לאחרים כמכירי כהונה, ובא אחר ומפתה אותם שילכו אצלו אסור ע"ש. וכן בנדון דידן לפתוח החנות מותר אף שבודאי יתחרו זה עם זה ורבים יפנו עכשיו לחנות או המסעדה החדשים שרי, דכך הוא דרך מסחר ואין בזה שום עולה. רק לפתות אנשים באופן ישיר שלא ילכו לחנות שרגילים בו אינו ראוי.

הוזלת מחירים

עוד מביא מתשובות הרמ"א (סימן ט') שמותר לפתוח חנות מול חבירו אם מוכר מחירים סבירים ולא ברי היזיקא, ואפילו יבואו כל הלקוחות אל החנות החדשה ועזבו הישן עד שהראשון הוצרך לסגור אין עליו טענה.

אבל אם פותח החנות מתנהלת באופן שבודאי גורם היזק, כגון שמוכר במחיר הקרן או במחירים מוזלים במיוחד, עד שאי אפשר לשני להתחרות עמו אסור. אבל כתב שם דהיינו דוקא אם מוזיל את מחירי כל המוצרים, אבל אם מוזיל רק מספר מוצרים והשאר מוכר במחירים הרגילים כך שנשאר עוד מקום לפרנסה לשני אין איסור, שכן דרך הסוחרים שזה מוזיל בכמה מוצרים והשני מוזיל במוצרים אחרים ואין כאן ברי היזיקא. ולפי"ז יש לדון האם מותר לפתוח חנות כמו Walmart שמוכרים במחירים כל כך זולים, משום שהם מוכרים כמויות גדולות שמאפשר להם למכור כל כך בזול, וא"א לחנויות הקטנות להתחרות עמהם.

נקרא רשע

הפ"ת (חו"מ סימן רלז ס"ק ב) מביא שבספר ארעא דרבנן (אות תצ"ט) נסתפק אי הוי דבר תורה, או מדברי סופרים נמי רשע מיקרי. ומציין למש"כ הרמ"א (חו"מ סי' לד, ד) שהמגביה ידו על חבירו להכותו פסול לעדות מדרבנן, משמע דס"ל דמדברי סופרים נמי רשע מיקרי ודוק. ותמה עליו הפ"ת שלא הזכיר דברי הסמ"ע (שם סק"ז) שכתב להדיא שיש כאן איסור דאורייתא, אלא מאחר שאין בו מלקות אינו פסול אלא מדרבנן.

ובשו"ת מהרי"ט (ח"א) בחידושו על הרי"ף (פ"ג דקדושין) מבואר דנקרא רשע מדברי קבלה, שכתב שם וז"ל, והא דאמרינן (קדושין נט, א) עני המהפך כו' דנקרא רשע, לא איתפרש היכא אשכחן דנקרא רשע, נהי דעבריינא מיקרי דכל דעבר אדרבנן שרי למיקרי עבריינא (שבת מ, א) אבל רשע מנ"ל, ותי' משום דאמרינן (סנהדרין פא, א) "ואת אשת רעהו לא טמא" (יחזקאל יח, ו) שלא ירד לאומנות חבירו, וכתוב בתריה צדקת הצדיק עליו תהיה ורשעת הרשע עליו תהיה, אלמא רשע מיקרי בחדא מהנך. ואע"ג דירד לאומנות חמיר טפי משום דפסיק לחיותיה, מ"מ התם בשל הפקר מיירי, ומהפך בחררה של שכירות שוה הוא לנכנס לאומנות של הפקר כדמוכח מדברי התוספות, ותרווייהו רשע מיקרי.

האם חייב להחזיר מה שלקח

כתב הריטב"א שר"ת סובר דכל היכא שנקרא רשע בית דין מחייבין אותו להחזיר הדמים, וכתב הריטב"א דליתא, דאם כן היכי אמרינן בשמעתין לא מר נחית לה ולא מר נחית לה משום דנכסים הראשונים נינהו הרי מן הדין חייב להחזירה, אלא ודאי דרשע מיקרי אבל אינו חייב בכלום לראשון, וכן בההיא דישראל שלקח שדה מן הגוי ובא ישראל אחר והחזיק בה זכה בה אין לו לתת דמים כלל ללוקח ראשון, כיון שמן ההפקר זכה וקמא אפסיד אנפשיה דיהב זוזי לגוי מקמי דלימטי שטרא לידיה או דלא אתני דליקני בכספא, וכדכתיבנא בדוכתה מפי רבינו נר"ו.

ועי' פ"ת הנ"ל שכן פסק בתשובת מהרש"ל (סימן ל"ו) ותמה אם יצא דבר זה מפי ר"ת ז"ל, שאלמלי נשתכחה תורה מישראל החזירה בפלפולו וישגה בזה, וגם אני לא מצאתי רמז בכל הפוסקים שום צד הו"א לחזור המקח אלא לקרותו רשע כו'.

ועיין בתשובת חמדת שלמה (חו"מ סימן ד) שהסכים דאין בו דין חזרה כלל, רק שמכריזין שעשה מעשה רשע כדי להכלימו שלא יעשה כזאת. וכתב דאפשר יש ביד ב"ד לענשו עונש אחר דרך קנס כדי שלא יעשה כזאת, אבל המקח קנה לגמרי כו'. וכתב עוד דבשו"ג דלא ידע פשוט דאין עליו שום דין כלל, ומה שאמר ר' יצחק לר' אבא השתא נמי ניתבה ניהליה מר, הוא רק למדת חסידות.

רב ושמואל דאמרי תרווייהו מקודשת אף על פי שנתאכלו המעות ... למלוה נמי לא דמו מלוה להוצאה ניתנה והני בתורת קדושין יהבינהו ניהלה.

נתאכלו המעות

פירוש הר"ן דנהי דמלוה דעלמא אינו קונה היינו משום דמשעה ראשונה שלה היא, וכשהיא מיקדשה בה לא יהיב לה מידי, אבל בזו שמתחלה על דעת קדושין ניתנה אף על גב דהשתא ליתנהו לזוזי מעיקרא מקניא נפשה בהנהו זוזי דיהיב לה. ומשמע שאם הוא חוזר בו אינה חייבת

להחזירה דאם לא במאי מיקדשה הרי אינם קנויים לה עד סוף ל' והרי נתאכלו בינתיים. ועי' באבנ"מ (סי' מ) שמדמה שקנין משיכה לאחר ל' היכא שלא כלתה הקנין. אבל עי' ברשב"א שמשמע שעיקר כסף הקידושין הוא מחילת המלוה, עי"ש.

ודווקא בקדושי כסף הוא דאמרינן מקודשת, אבל בקדושי שטר אם נקרע או נאבד ודאי אינה מקודשת, כיון דבשעתא דחיילי קדושי ליתא בעולם. מיהו כתב הרשב"א דאם יש בנייר שוה פרוטה מקודשת דהוה ליה כמקדש בכסף דבקדושי שטר דעתייהו נמי אניירא, כדאיתא לעיל (מח, א) המקדש בשטר ר"מ אומר אינה מקודשת וכו' וחכ"א שמין את הנייר אם יש בו שוה פרוטה, ואוקימנא התם בשטר אירוסין שאין עליו עדים דלא מהני מדין שטר ואפילו הכי אם יש בו שוה פרוטה מקודשת מדין כסף, אלמא דעתייהו אניירא והרי היא כמתקדשת בכסף. וזו היא שאמרו בירושלמי שהביא הרב אלפסי בריש מכלתין הדא דתימא בשטר שאין בו שוה פרוטה כמו שכתבתי שם.

האם דיבור מבטל דיבור למפרע

בקו"ה (סימן עו, יב) מדייק מדברי הרשב"א (ח"ד סי' פ"ד) דנהי דאתי דיבור ומבטל דיבור, מ"מ לא נעקר הדיבור הראשון למפרע, אלא מכאן ולהבא, שהרשב"א כתב שהשולח גט לאשתו וביטל את שליחותו, ואח"כ נמלך לבטל את ביטולו, דבכה"ג לא אמרינן אתי דיבור ומבטל דיבור, דליתי דיבור של קיום ומבטל דיבור של ביטול, זה לא שמענו בשום מקום. ואם נאמר שהדיבור הראשון נעקר למפרע, אין טעם כלל לחלק בזה, אבל אי נימא דהביטול אינו אלא מכאן ולהבא, דברי הרשב"א מבוארין היטב, דבשלמא כשעשה שליח ומבטלו אח"כ, שפיר מועיל ביטולו, דאף דעד עכשיו היה שלוחו, מ"מ מכאן ולהבא נתבטלה שליחותו, אבל אם יבטל את ביטולו, מה מועיל שיתבטל הביטול מכאן ולהבא, מ"מ כיון שכבר נתבטלה שליחותו, מהיכן יחזור ויעשה שליח בלא מינוי חדש.

אמנם בקו"ה (ח"ב סימן מב) מבאר שהרא"ש חולק, דידועים הם מש"כ בשו"ת הרא"ש (כלל לה, ט) בהא דאיתא בפ' המדיר (כתובות דף עב) קידשה על תנאי וכנסה סתם רב אמר צריכה גט, אמר אביי לא תימא טעמיה דרב משום דאחולי אחליה לתנאיה, אלמא מוכח דאם בטל תנאו בפירוש שהוא בטל, ומסביר הרא"ש משום דמב"ג וב"ר ילפינן שיש כח לבטל המעשה ע"י תנאי, ולהכי בעי שיהא התנאי כתנאי ב"ג וב"ר דחידוש הוא ואין לך בו אלא חידוש, וכיון שכן שהמעשה הוא בפני עצמו וראוי להתקיים בלא קיום התנאי יכול לבטל התנאי, דדיבור בעלמא הוא ואתי דיבור של ביטול התנאי ומבטל דיבור של התנאי ונשאר המעשה קיים. והתם איירי בתנאי דלעבר שקידשה ע"מ שאין בה מומין, וקשה כיון שכבר נתבטלו הקדושין מפני שהיו בה מומין מה יועיל אח"כ ביטול התנאי, וע"כ צ"ל דאתי דיבור ומבטל דיבור למפרע כאילו לא היה תנאי מעולם.

וכן מבואר בריטב"א לקמן לענין ביטול הגט שנחלקו הראשונים האם מועיל ביטול על עצם הגט. ומסביר הריטב"א שה"א של הגמ', דכיון שאמר לעדים מתחלה כתבו וחתמו ותנו ובשליחותו עשאוהו והוי לשמה, דכל כמה דלא מטי גיטא ליד האשה יכול הוא לבטל הגט לומר שתבטל שליחותו למפרע והוי כאילו עשאוהו מדעתם ולא הוי לשמה ופסול, ואנן אמרינן דכיון שנכתב ונחתם על פיו והוי לשמה תו לא אפשר לבטלו שלא יהא לשמה.

אבל א"כ צ"ע לפי הרשב"א בכותב גט לשמה ומבטלו, נהי נמי דהכשר הגט לא הוי אלא דיבור, אבל מ"מ כיון שהדיבור הראשון לא נעקר למפרע, וא"כ נכתב לשמה כהלכתו, מאיזה טעם יופסל מכאן ולהבא. ותל' בקו"ה (שם יג) דהא דצריך כתיבה לשמה, הכונה שיהא הגט מיוחד לשם גירושי אשה זאת משעת כתיבה עד שעת גירושין, אלא דבעינן שיעשה היחוד הזה בשעת כתיבה דוקא, ולאחר שנכתב לא יועיל היחוד לשם גירושין, דאין הקדש לגט, ובמה שכותב לשמה נעשה הגט מיוחד לגירושי אשה זאת עד שעת גירושין, ואם יתבטל היחוד לשם גירושין מכאן ולהבא, פסול לגרש בו, אף דלא נעקר היחוד למפרע, דהיחוד שנעשה ע"י הכתיבה לשמה, צריך שיהא קיים עד שעת הגירושין.

דף נט, ב

בשלמא מיד מעשה לא מפקא מחשבה דלא אתי דיבור ומבטל מעשה אלא מיד מחשבה מיהא תיפוק דהא אמרת דאתי דיבור ומבטל דיבור.

אתי דיבור ומבטל דיבור

הקשו הראשונים לריש לקיש היכי ניחא דהא איהו מודה בדיבור גרידא דאתי דיבור ומבטל דיבור, דומיא דביטול שליח גט ושליח תרומה, ולא אמר אלא היכא דדיבור ראשון יש בו מעשה כנתינת מעות ליד האשה. ותל' הרמב"ן וריטב"א דריש לקיש סבר השתא דמחשבה דטומאה כיון שמורדת לידי טומאה כמעשה בלא שום מעשה, הוי כדיבור שיש עמו מעשה, וכנתינת מעות ליד האשה שראויה להתקדש מעתה, ופריק ליה רבי יוחנן דלאו כדיבור שיש בו מעשה כל דהו חשיבא אלא כמעשה גמור, ולא אתיא מחשבה אחרונה ומפקא מינה כשם שאינה מוציאה מיד מעשה.

שאני מחשבה דטומאה דכי מעשה דמי ... מה יתן דניחא ליה אף יותן דניחא ליה.

גדר הכשר כלי

מזה שהגמ' מדמה כלי שירד לקבלת טומאה ע"י מחשבה לנתינת מים על פירות, משמע קצת שגדר הכשר הוא "גמר הפרי", ולא התחלת הטומאה, ואכמ"ל.

אמר רבא הכא במאי עסקינן כגון שקדם בעל הבית ותרם את כריו דהוה ליה מעשה.

לכאורה דברי הגמ' תמוהים, שהרי אם הפריש לעצמו כבר חל התרומה ולא צריך להגיע לזה דהוי "מעשה", דמשמע שצריך לבטל השליחות. ותל' בספר שערי חיים שנ"מ היכא שתרם חצי הכרי, שמעתה אין השליח יכול לתרום השאר.

רב מספקא ליה אי תנאה הוי אי חזרה הוי.

מה התנאי

פרש"י אי תנאה הוי אם לא אחזור בתוך ל' יום יהיו קדושין מעכשיו, והקשה הרמב"ן שלא מצינו מקדש מעכשיו שיהא יכול לחזור בו. ולכן פל' דה"ק מעכשיו יחולו הקדושין אם באו שלשים, כלומר אם יקיים אותנו השם ויגיענו לל' יום, לומר שאם מת תוך ל' יום לא תהא זקוקה ליבם. הרשב"א חולק עליו דכי קאמר מעכשיו ולאחר ל' יום כאומר מעכשיו תהא מקודשת ובלבד שכל ל' יום יהא ברשותי לבטלן, כעין האומר הרי את מקודשת לאחר ל' יום שרוצה להמלך עוד כל

ל' יום אם יבטלם, ואף על פי שא"ל מעכשיו אם התנה בפירוש שיוכל לחזור בו בתוך ל' ואם לא יהיו קדושין מעכשיו למה אינו חוזר.

ובספר אבני מילואים (סימן מ ס"ק ז) כתב שיהיה נ"מ בין פי' רש"י להרמב"ן אם ימות תוך שלשים, שלפי הרמב"ן לא הוי קידושין, ולפרש"י תנאה בחזרה והא לא חזר בו. אבל חזר בו משום דפעם כתב רש"י שהתנאי אם ימות, א"כ רש"י נמי ס"ל דאם מת תוך שלשים לא הוי קידושין, והטעם על פי מש"כ הרשב"א דכי קאמר מעכשיו ולאחר שלשים כאומר מעכשיו תהא מקודשת ובלבד שכל שלשים יהיה ברשותי לבטלן, כענין האומר הרי את מקודשת לאחר שלשים יום שרוצה להמלך כל שלשים אם יבטלם, וכיון דהיה התנאי שיהיה ברשותו כענין האומר לאחר ל' א"כ כי היכי דאומר לאחר שלשים יכול לחזור בו, ה"ה נמי אם מת תוך שלשים נתבטלו הקידושין, כיון שהתנה שיהי מקודשת מעכשיו באופן שיהיה בדין קידושין לאחר שלשים, וא"כ גם לפרש"י אם מת תוך שלשים לא הוי קידושין.

תנאי כפל

הגרע"א מביא קושיית חתנו לשמואל דס"ל דתנאי הוי, לפי שיטת רוב הפוסקים דגם במעכשיו בעינן תנאי כפול, הרי ע"כ מיירי כאן בלא כפליה דבכפליה ל"ה פליג רב לומר דהוי ס' חזרה, דמה שייך בחזרה ענין כפילות. ותי' דבאמת רב מוקי למתניתין בלא כפליה, ומה דאמר ספק תנאי ספק חזרה, היינו ספק תנאי ומקודשת מיד לגמרי להראשון דתנאי בטל ומעשה קיים, ספק חזרה ומקודשת להשני לעולם, ושמואל מוקי למתני' בכפליה.

דף ס, א

ר' יוחנן אמר אפי' קדושי מאה תופסין בה.

הק' הראשונים היכי מפרשינן מתני' דקתני מקודשת ואינה מקודשת, דאלו לר"י מקודשת גמורה היא לשניהם, ותי' הרשב"א דלאו מקודשת ואינה מקודשת ודאית קאמר אלא מקודשת לשניהם, ואינה מקודשת לשני לבדו, אף על פי שקדשה קדושין גמורין קאמר. ואלו היה ראשון ישראל אף על פי ששני כהן וקדשה קדושין גמורין לא תאכל בתרומה, והכי אתמר בירושלמי בת כהן לישראל לא תאכל בתרומה לכך צריכה אפילו השני כהן.

ותורי"ד תי' דהכי מיפרשא מתניתין מקודשת ואינה מקודשת שמצריכין אותה גט משניהם, אבל אינה מקודשת שתהא מותרת לו מפני שני הקידושין תופסין בה:

גדר דברי ר"י

כתבו בתוס' שפירוש דברי ר"י שהמקדש ר"ל מעכשיו יתחילו הקידושין ולאחר ל' יום יגמרו. אבל הרשב"א מפרש שיש כאן שיור, שמשייר בקנינו שאחר יכול לקדשה. ולפי"ז מיישב קושיית התוס' מהא דאמרינן בפ"ק (ז, א) אשה ולא חצי אשה, דהכא לאו חצי אשה הוא דכולה מיקדשא ליה אלא חצי קנין הוא.

האם כולם מותרים לבא עליה

כתב הריטב"א דכי אמרינן דכל חד מינייהו רווחא לחבריה שביק, היינו לקידושין אבל לזנות לא שביק רווחא, דאם כן הרי מותרת בזנות לכל העולם תוך זמן זה, ומה אישות יש כאן. ואפילו

לאותם שקדשו אותה אפשר דאסורה בביאה שאין אשה אחת ראויה לכמה אנשים להשתמש זה בצד אישות של זה, וכל מה דאפשר למבצר משוירא דידיה בצרינן הילכך הרי היא אסורה להם. ואתיא כאביי דאמר קדושין שאין מסורין לביאה הוּו קדושין דהילכתא כוותיה, והיינו לישנא דתופסין בה לומר דצריכה גט מכולם לא שתהא מקודשת גמורה לכולן להיות מותרת להם, וכן פרש"י ז"ל תופסין בה לאוסרה, לא שתהא מקודשת גמורה לכולם להיות מותרת להם.

מדברי הריטב"א אלו הוכיח בקובץ הערות (סימן ג סעיף יא) דאפשר שתהיה ערוה לענין איסור כרת ולא לענין קידושין, ומבואר מזה דאיסור כרת מצד עצמו אינו מונע כלל קידושין מלחול, אלא דוקא אם היא אשת איש לענין תפיסת קידושין, אבל מה שהיא אשת איש לענין איסור כרת גרידא אינו מונע קידושין.

איתמר רב הונא אמר והיא תתן רב יהודה אמר לכשתתן.

כתב הריטב"א שרש"י במס' גיטין, וכן רמז בכאן לקמן גבי לא נחלקו אלא מהיום דוקא, דמספקא ליה על מנת אי משמע מעכשיו או לא, הלכך לכשתתן הוּו מקודשת ודאי אבל קודם לכן ספק מקודשת. וכן באומר הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז, רב הונא אמר והיא תתן ומגורשת גמורה מעכשיו, ורב יהודה אמר לכשתתן וההיא שעתא מגורשת גמורה וקודם לכן הוּו ספק מגורשת.

והיינו דלקמן גבי גט דאמרינן מאי בינייהו פרישנא דאיכא בינייהו שנתקרע הגט או שאבד ולא פרישנא כדאמרינן גבי קידושין דאיכא בינייהו שפשטה ידה וקבלה קידושין מאחר קודם שתתן מאתים זוז ואחר כך נתנה, משום דאפילו לרב יהודה כיון דספק מגורשת היא הרי היא צריכה גט ממי שקדשה ואוסרין אותה לעלמא דומיא דרב הונא דאמר דהוּו קידושי ודאי.

ויש מסעדין דבריו גם כן מהא דאמרינן ורבנן אדמיפלגי במהיום ליפלגו בעל מנת ואם איתא דלרבנן באומר על מנת לאו כאומר מעכשיו דמי כלל מה ענין מחלוקת במהיום במחלוקתם בעל מנת עד דנאמר שיחלוקו בזה ולא בזה, דפלוגתא במהיום ולאחר מיתה הוא בתנאה הוּו או חזרה הוּו ולרבנן גט ואינו גט, ופלוגתא בעל מנת אי כאומר מעכשיו דמי או לא ולרבנן אינה מגורשת כלל, והיכי הוּו שמעינן חדא מכלל אידך, אלא ודאי שמע מינה דלרבנן בעל מנת נמי גט ואינו גט דומיא דמהיום ולאחר מיתה ומשום דשייכי בעיקר דינא אף על גב דלא שייכא בטעמא אמרינן דאדמיפלגי רבנן בהא ליפלגו בהא כיון דבתרוייהו אמרי גט ואינו גט.

אבל הראשונים חולקים על רש"י וס"ל דלר"ה מקודשת או מגורשת מעכשיו ולכשתתן, ולר"י אינה מגורשת ולא מקודשת כלל אלא לכשתתן ואילך ולא למפרע, והיינו לישנא דקאמר השתא מיתה לא הוּו קדושי דמשמע בכל דוכתא לא הוּו קידושי כלל. והא דלא אמרינן גבי גט דאיכא בינייהו שפשטה ידה וקבלה קידושין, משום דכיון דאמרינן הכי גבי קידושין ממילא שמעינן לגט, תדע דהא גבי קידושין נמי מצי למימר דאיכא בינייהו שנתקרע שטר קידושין או אבד כדאמרינן גבי גט, אלא דכיון דרוב קידושין בכסף לא נקט הכי, ופריש דין גט שנתקרע גבי גט דשייך ומינה שמעינן לשטר קידושין, ופריש גבי קידושין שפשטה ידה וקבלה קידושין מאחר ומינה שמעינן לההיא דגט.

איכא בינייהו שפשטה ידה וקבלה קידושין מאחר.

חזר בו הבעל

וּכְתַב בְּתוֹרֵי"ד שֶׁה"ה נִמְי אִם חֹזֵר בּוֹ הַבֵּעַל וְאָמַר אִי אִיפְשֵׁי לִיתֵן לָךְ, לְרַבֵּי יְהוּדָה דָּאֵמַר לְכִי יִהְיֶה הוּי קִידוּשֵׁי יִכּוֹל לְבַטְלָם בְּכַךְ וְאִינָה צְרִיכָה מִמֶּנּוּ גַט, וְלְרַב הוּנָא דָּאֵמַר תְּנָאָה הוּא אָף עַל פִּי שְׂאֵמַר עֲכָשִׁי אִי אִיפְשֵׁי לִיתֵן כָּל זְמַן שְׂאֵחֵר כֶּךָ יִמְלֹךְ וִיתֵן לָהּ הוּוּ קִדּוּשֵׁי לְמַפְרַע, הַלֵּכֶךְ אִין לָהּ תְּקֵנָה לִינְשָׂא לְשׁוּם א' עַד שִׁיתֵן לָהּ גַט, שְׂכִיּוֹן שְׂלָא קִבַּע זְמַן בְּנִתְיַנַּת הַזּוּזִים כָּל זְמַן שִׁיתַּנֵּם לָהּ מִתְקִימִין הַקִּדּוּשֵׁי לְמַפְרַע.

דף ס, ב

וְלֵאחֵר לֹא תְנַשָּׂא עַד שִׁתֵּן.

כְּתוּבוֹ הַרְאִשׁוֹנִים שְׂכָל הַנּוֹתֵן גַּט עַל תְּנָאִי, אִם הוּא תְנָאִי בְּקוּם עֲשֵׂה בֵּין שֵׁישׁ עֲלִיו לְעֲשׂוֹת אוֹ שֵׁישׁ עֲלִיהָ לְעֲשׂוֹת, אִין מְנִיחִין אוֹתָהּ לְהַנְשֵׂא עַד שִׁיתְקִיִּים הַתְּנָאִי, שְׂבַכְל דְּבַר שֶׁהוּא מְחוּסָר מִעֲשֵׂה רָאוּי לְחוּשׁ שְׂמָא לֹא יַעֲשֵׂה אִפִּילוּ הוּא דְּבַר שְׂבִידוֹ לְקִיִּים.

וְכָל תְּנָאִי שֶׁהוּא בְּשֵׁב וְאֵל תַּעֲשֵׂה כִּיּוֹן דְּמַמִּילָא מִיְקִיִּים אִין חוּשְׁשֵׁין שְׂמָא תַעֲשֵׂה מִעֲשֵׂה בִידִים לְעַבּוֹר עַל תְּנָאָה וּמִתִּירִין אוֹתָהּ לִינְשָׂא, כְּגוֹן הָאוּמֵר עַל מְנַת שְׂלָא תְשִׁיתִי יִין עַד זְמַן פְּלוּנִי אוֹ שְׂלָא תַעֲשֵׂי כֶּךָ וְכֶךָ, דְּכִיּוֹן שֶׁהַדְּבַר מוּטַל עֲלֶיהָ שְׂלָא לְעֲשׂוֹתוֹ וְדָאִי לֹא תַעֲקוֹר תְּנָאָה בִידִים לְבַטְלֵי גִירוּשִׂיהָ לְמַפְרַע וּלְעֲשׂוֹת בִּיאָתָהּ זְנוֹת וּבְנִיָּה מִמְזִרִים. וְדוּקָא בְּתְנָאִי הַמוּטַל עֲלֶיהָ אֲבָל בְּתְנָאִי הַמוּטַל עֲלִיו חוּשְׁשֵׁין שְׂמָא יַעֲקֻרְנוּ בִידִים כְּדִי שְׂלָא תַתְּגַרֵּשׁ מִמֶּנּוּ וְאִין מִתִּירִין אוֹתָהּ לִינְשָׂא בְּעוּדוֹ חִי.

אֲבָל הַרְמַב"ם (גִירוּשֵׁין ה, א) כְּתַב וּז"ל הַמְּגַרֵּשׁ עַל תְּנָאִי אִם נִתְקִיִּים הַתְּנָאִי הִרִי זֹו מְגוֹרֶשֶׁת וְאִם לֹא נִתְקִיִּים הַתְּנָאִי אִינָה מְגוֹרֶשֶׁת, וְכִבְר בְּאֵרְנוּ בְּפֶרֶק שְׂשֵׁי מֵהַלְכוֹת אִישׁוֹת מִשְׁפָּטֵי הַתְּנָאִין כּוֹלָם, וְשֵׁם נִתְבָּאָר שֶׁהַמְּגַרֵּשׁ עַל תְּנָאִי כְּשִׁיתְקִיִּים הַתְּנָאִי תִהְיֶה מְגוֹרֶשֶׁת בְּשַׁעָה שִׁיתְקִיִּים לֹא בְשַׁעַת נִתְיַנַּת הַגַּט לִידָה, לְפִיכֶךְ יֵשׁ לְבַעַל לְבַטְלֵי הַגַּט אוֹ לְהוֹסִיף עַל תְּנָאוֹ אוֹ לְהַתְנוֹת תְּנָאִי אַחֵר כָּל זְמַן שְׂלָא נִתְקִיִּים הַתְּנָאִי הַרְאִשׁוֹן אָף עַל פִּי שֶׁהַגִּיעַ הַגַּט לִידָה, וְאִם מֵת הַבֵּעַל אוֹ אֲבָד הַגַּט אוֹ נִשְׂרַף קוּדָם שִׁיתְקִיִּים הַתְּנָאִי אִינָה מְגוֹרֶשֶׁת, וְלִכְתַּחֲלָה לֹא תְנַשָּׂא עַד שִׁיתְקִיִּים הַתְּנָאִי, וְאִם נִשְׂאָת לֹא תַצָּא אֵלָא אִם כֵּן לֹא נִשְׂאָר בִּידָה לְקִיּוֹמוֹ שֶׁהִרִי בְטַל הַתְּנָאִי.

וְשֵׁם נִתְבָּאָר שְׂאֵם אֵמַר לָהּ הִרִי אֵת מְגוֹרֶשֶׁת מִעֲכָשִׁיו אוֹ מֵהַיּוֹם עַל תְּנָאִי כֶּךָ וְכֶךָ, אוֹ שְׂאֵמַר לָהּ הִרִי אֵת מְגוֹרֶשֶׁת עַל מְנַת כֶּךָ וְכֶךָ, כְּשִׁיתְקִיִּים הַתְּנָאִי תִהְיֶה מְגוֹרֶשֶׁת מִשַּׁעַת נִתְיַנַּת הַגַּט לִידָה, לְפִיכֶךְ אִינּוּ יִכּוֹל לְבַטְלֵי הַגַּט וְלֹא לְהוֹסִיף עַל תְּנָאוֹ מִשֶׁהַגִּיעַ הַגַּט לִידָה, וְאִם אֲבָד אוֹ נִשְׂרַף אִפִּילוּ מֵת הַבֵּעַל קוּדָם שִׁיתְקִיִּים הַתְּנָאִי הִרִי זֹו מִקִּיּוֹמָת הַתְּנָאִי אַחֵר מוֹתוֹ וְכִבְר נִתְגַרְשָׂה מִשַּׁעַת נִתְיַנַּת הַגַּט לִידָה וִישׁ לָהּ לְהַנְשֵׂא לְכַתַּחֲלָה אָף עַל פִּי שְׂעִדִּיין לֹא נִתְקִיִּים הַתְּנָאִי, וְאִין חוּשְׁשֵׁין שְׂמָא לֹא יִתְקִיִּים הוּאִיל וְהִיָּה הַתְּנָאִי בְּמַעֲכָשִׁיו אוֹ בְּעַל מְנַת.

וְכִבְר תְּמָה הַמְּגִיד מִשְׁנָה עַל מִש"כ הַרְמַב"ם שְׂאֵם נִשְׂאָת לֹא תַצָּא, שֶׁהִרִי לְדַעַתוֹ אִינָה מְגוֹרֶשֶׁת עַד שִׁיתְקִיִּים הַתְּנָאִי, וְקוּדָם קִיּוֹמוֹ הַבֵּעַל יִכּוֹל לְבַטְלוֹ וְלְהוֹסִיף עַל תְּנָאִי, א"כ הִיאֵךְ אִפְשֵׁר בְּשׁוּם צַד שְׂאֵם נִשְׂאָת זֹו קוּדָם קִיּוֹמוֹ לֹא תַצָּא.

לֹא צְרִיכָא אָף עַל גַּב דְּנִקִּיט זּוּזִי בְּעַסְקָא.

עִיסְקָא

כ' הַר"ן שֵׁישׁ מִי שְׂפִירֶשׁ שְׂאֵע"פ שֶׁהַרוּיָחוֹ בְּכַדִּי שִׁיעֲשׂוּ לְחֻלְקוֹ מֵאֵתִים זּוּז אִפ"ה אִינָה מְקוּדֶשֶׁת,

דכיון שלא הגיע זמן העסק ורווחא לקרנא משתעבד, כדאיתא בהמקבל (קה, א), לא חשיבי כשלו)

הלואה

כתב הרמב"ם (אישות ז, ד) הרי את מקודשת לי בזה על מנת שאראך מאתים זוז ... הרי זו מקודשת ויראנה ... לקח המעות במלוה או בשותפות או ששכר השדה או לקחה באריסות והראה אינה מקודשת עד שיראנה משלו, שמשמע שאראך שאראך שעמי לעצמי דבר זה שאמרתי לך. והק' הגרע"א הרי מלוה להוצאה ניתנה א"כ הוי שלו, ונראה שס"ל להרמב"ם שאעפ שהם שלו אבל היות והוא חייב ליהחזיר לא נחשב בעיני בני אדם "שיש לו כסף".

מהו דתימא אמר לה אנא טרחנא ומייתינא קמ"ל אם יש לו באותו מקום מקודשת ואם לאו אינה מקודשת.

וכתב הרשב"א ומסתברא מדקאמר אנא טרחנא ומייתינא דוקא בשאין לו קרוב באותו מקום אלא רחוק ממנו והיינו קפידתה דפעמים שהיא רוצה ליהנות בו וטורחת בהלוכה אבל אם יש לו במקום אחר בקרוב מקום כמוהו מקודשת ואף על פי שהתנה עמה בפ"י ע"מ שיש לי במקום פלוני כיון שאין קפידא בדבר אצל בני אדם אנון לא קפדינן בה. המ"מ (אישות ז, ג) חולק וס"ל שאפילו יש במקום קרוב כמוהו או יותר קרוב לא נתקיים התנאי בודאי שהרי מצינו שיש קפידא באומר ע"מ שאני עני ונמצא עשיר וכן באומר ע"מ שביתי רחוק מן המרחץ ונמצא קרוב שיכולה לומר בעיא הוינא מטרפסא אזלא מטרפסא אתיא כדאיתא בירושלמי זוז ודאי אינה קפידא אצל רוב בני אדם אלא שכל שהתנה עליה ונמצא הפך תנאו יכולה היא להקפיד בכל שהוא. ויש לחלק בין מרחץ לשדה.

מתני' ר' מאיר אומר כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי.

וכתב הרמב"ם בפיה"מ שר"מ סובר שאפילו בתנאי לשעבר צריך משפטי התנאים, וז"ל שאם

אמר על מנת כמו באלו הבבות שקדמו אומר ר' מאיר שגם בהן צריך תנאי כפול, ואין הלכה כר' מאיר.

משפטי התנאים

רמב"ם (אישות ו, ב) ואלו הן הארבעה דברים של כל תנאי, שיהיה תנאי כפול, ושיהיה הין שלו קודם ללאו, ושיהיה התנאי קודם למעשה, ושיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו, ואם חסר התנאי אחד מהן הרי התנאי בטל וכאלו אין שם תנאי כלל אלא תהיה זו מקודשת או מגורשת ויתקיים המקח או המתנה מיד וכאלו לא התנה כלל הואיל וחסר התנאי אחד מן הארבעה.

עוד כתב הרמב"ם שאם אמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו בדינר זה אם אתן לך מאתים זוז ולאחר זמן נתן לה מאתים זוז הרי זו מקודשת למפרע משעת הקידושין, אף על פי שלא נעשה התנאי אלא לאחר זמן מרובה, לפיכך אם קידשה אחר קודם שיעשה התנאי אינה מקודשת, וכן הדין בגיטין ובממונות. ממשיך הרמב"ם (הלכה יז) שכל האומר מעכשיו אינו צריך לכפול תנאו ולא להקדים התנאי למעשה, אלא אף על פי שהקדים המעשה תנאו קיים, אבל צריך להתנות בדבר שאפשר לקיימו, ואם התנה בדבר שאי אפשר לקיימו הרי זה כמפליג בדברים ואין שם תנאי, וכל האומר על מנת כאומר מעכשיו ואינו צריך לכפול התנאי ולא להקדימו למעשה.

אפשר לעשות ע"י שליח

והק' עליו הר"ן (גיטין לז, א) מהא דאיתא ביבמות (קו, א) דחליצה מוטעת כשרה ואי זו היא חליצה מוטעת כל שאומרים לו חלוץ לה על מנת שתתן מאתיים זוז, ואפילו הכי לא מהני תנאה לבטולי למעשה משום דהוה ליה מעשה שאי אפשר לקיימו על ידי שליח, ולא דמי למעשה בני גד ובני ראובן, אלמא דאפ"י בע"מ בעי ר"מ כל דקדוקי התנאין.

ועי' בתוס' (כתובות עד, א) שהק' מה סברא יש שצריך אפשר לעשות ע"י שליח, דלא גמרינן מהתם אלא מה שהוא סברא, דהא לא ילפינן מהתם דלא מהני תנאי אלא בנתינת קרקע. ותל' דהיינו טעמא דהואיל והמעשה כל כך בידו שיכול לקיימו ע"י שליח סברא הוא שיהא כמו כן בידו לשוויי ביה תנאה, אבל חליצה שאין בידו לקיימה ע"י שליח לא הוי בידו נמי למירמי ביה תנאה, ואפילו לא יתקיים התנאי יהיה המעשה קיים. ומשום הך סברא מודו כ"ע דבעינן שאפשר לקיימו ע"י שליח דומיא דבני גד ובני ראובן, אבל לענין תנאי כפול ולענין תנאי ומעשה בב' דברים משמע במי שאחזו (גיטין עה, א) דדוקא רבי מאיר אית ליה ולא רבנן דלענין זה אין סברא כל כך ללמוד משם להכי פליגי עליה.

דף סא, ב

בני גד ובני ראובן

שיטת רש"י שאפילו אם לא יעברו יטלו חלק בארץ כנען, ותמה עליו התוס' למה יטלו בה כיון שלא סייעו בכיבושה, ותל' הריטב"א לפי שרוב כיבוש ארץ גלעד היה בהם, כי לפי שהיתה טובה להם טרחו בכיבושה יותר משאר שבטים ובנו אותה, ודין הוא שיטלו חלקם מפני טורח זה כפי הראוי להם בגורל בארץ כנען מיתה.

דף סב, א

בשלמא לרבי חנינא בן גמליאל היינו דכתיב אם לא שכב איש אותך ואם לא שטית טומאה תחת אישך הנקי אלא לרבי מאיר חנקי מיבעי ליה אמר ר' תנחום הנקי כתיב.

כתבו בתוס' פירש בקונטרס והכי כופל ואם לא שכב הנקי ואם שכב חנקי ואת כי שטית דקאי חנקי אואת כי שטית דכתיב בתריה וקשה דא"כ הוה ליה מעשה קודם לתנאי ואנן אמרינן במתני' דר"מ בעי תנאי קודם למעשה לכן פר"י דלא קאי כלל אואת כי שטית דכתיב בתריה אלא כתיב חנקי והוי כאילו היה כתיב חנקי והכהן היה חוזר וכופל אם שכב חנקי והשתא הוי תנאי קודם למעשה.

משפטי התנאים בפרשת סוטה

עוד הקשו בתוס' דהא כל תנאי מבני גד ומבני ראובן גמרינן, א"כ בעינן הן קודם ללאו והכא הוה לאו קודם להן, דהא אם לא שכב כתיב ברישא. ותל' דאם לא שכב חשוב הן, שמה שאנו רוצים שתעשה חשוב הן, דומיא דאם יעברו שאנו רוצים שיעברו ואם לא יעברו יפסידו, כך אנו רוצים שתתקיים דברים שלא שכב איש אותה וזהו הן ואם שכב תפסיד וזהו לאו.

אבל הרמב"ן כתב שאין צורך כלל לדברים הללו, שאין זה תנאי כדי שיהא צריך להן קודם ללאו ולתנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחד, שהן גזירת הכתוב בתנאין, אבל היא אלה ושבועה ואין

זה ממין זה כלל, ולא דימו אותם אלא לענין כפל בלבד שכיון שאמר רבי מאיר אין אומרים מכלל לאו אתה שומע הן בכל דבר ראוי לומר כן, אבל שאר דיני התנאין לא שייכי הכא כלל. ר"ל שפרשת התנאים לא נאמר אלא היכא שעושה מעשה על תנאי, שהתנאי מבטל המעשה, וזה אינו אלא היכא כשמקויים משפטי התנאים, אבל כאן אין עשיית מעשה על תנאי אלא סיפור דברים שאם היא זינתה תמות.

האבני מילואים (סימן י ס"ק א) מביא מש"כ הר"ן (פרק השולח) דבתנאי לשעבר לא צריך משפטי התנאים, ובגילוי דעת בלחוד מיפסל, ורק תנאי כפול בעינן לר' מאיר משום דס"ל "מכלל לאו אי אתה שומע הן". ובתוס' מבואר שלר' כדבריו, וכ"כ המשנה למלך (פ"ו ה"א מהל' אישות) שמשופק בהא דאמרינן דכל תנאי שאינו כתנאי ב"ג וב"ר אינו תנאי, אי הוי דוקא בתנאי דלהבא כו' אבל בתנאי דלעבר לא בעינן משפטי תנאים, ויש טעם לחלק דבשלמא כשהתנאי הוא להבא אמרינן דלא אתי ביטול התנאי שיבא אחר המעשה ויבטל המעשה אא"כ נעשה כתנאי ב"ג וב"ר, אבל כשהתנאי הוא בלעבר כגון אם עשית דבר זה שמאותה שעה נתברר הדבר אם נתקיים המעשה או לא מה צורך בזה כפילת התנאי, ופושט ספיקו מתוס' שלנו. וכתב האבני מילואים שהר"ן חולק כנ"ל.

בעא מיניה ר"א מרבי יוחנן אמר פירות ערוגה זו תלושין יהו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברין וכו' עד לכשיתלשו ונתלשו.

בידו

וכתב הריטב"א דכיון דלא מחסרי אלא תלישה ואפשר לתולשם עכשיו, כל שבידו לעשותו לאו כמחוסר מעשה דמי, וכמאן דתלישי דמו.

ועי' בקובץ הערות (סימן לה סעיף ח) שכתב דהא דמהני בידו, לכאורה הטעם דבידו מסלק המניעה, וכגון בקורא שם על המחובר לכשיתלוש, כיון דבידו לתולשו, נחשב כאילו הוא תלוש עכשיו. אבל לפי"ז תיקשי בהא דמשני הגמ' (לקמן סב, ב) "נהי דבידו לגרשה בידו לקדשה", והא כיון שבידו לגרשה, נחשבה כמגורשת עכשיו, וממילא יוכל לקדשה לאח"ז, והוי כמקדש פנויה לאחר שתתגרש אשה אחרת. ומוכח מזה, דהכונה דבידו הוא, שאותו הקנין שהוא עושה על לאחר זמן, צריך שיהא בידו לעשות עכשיו, וכגון במחובר, בידו לקרות לו שם עכשיו ע"י שיתלשנו, ומש"ה במקדש אשתו לאחר שיגרשנה לא מהני מה שבידו לגרשה, דעי"ז אין בידו לקדשה.

דף סב, ב

גר צריך שלשה משפט כתיב ביה כדין

שליחותיהו

וכתבו בתוס' שרק משום קבלת מצות צריכים שלשה. והק' הרי הודאות והלואות דכתיב בהן משפט, ואפ"ה אמרינן בסנהדרין (ג, א) דדן אפילו יחידי. ותי' דיש להשוותן לגזילות וחבלות דלעולם בעי שלשה. והק' שוב א"כ ליבעי מומחין כמו גזילות וחבלות, ותי' דשליחותיהו עבדינן, כדאמרינן (גיטין פח, ב) לענין הא דכופין לגרש, וכמו שחשו לנעילת דלת בפני לווין חשו נמי לנעילת דלת בפני גרים. והר"ר נתנאל תי' דבגר כתיב לדורותיכם, דמשמע בכל ענין אף על גב

שאינן מומחזין, דעל כרחך השתא ליכא מומחזין שהרי אין סמוכין, ולדורותיכם משמע לדורות עולם.

אבל הרמב"ן כתב דלא דאיק, דשליחותא דהדיוטות משום תקנתא דרבנן, (ובממון משום הפקר ב"ד) וגבי קדושין וגיטין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, אבל גבי גר היכי מנסבינן ליה בת ישראל. אלא תי' הרמב"ן דגר צריך שלשה "גמרא" (ר"ל הילכתא גמירי), וכי גמירי שלשה גמירי מומחזין לא גמירי.

מעיקרא בהמה

פרש"י שלכן נחשב כמחוסר מעשה. אבל עי' בקובץ הערות (סימן לה סעיף ט) שהכוונה דבידו לא מהני אלא היכא שהדבר ישנו בעולם ורק שאינו ראוי לקנין, ע"ז מועיל בידו, דנחשב ראוי לקנין עכשיו, אבל היכא שאין הדבר בעולם כלל, לא מהני מה שבידו לפעול שיהיה בעולם. מבואר בדבריו שיש שני חסרונות בדבר שלא בא לעולם, א' חסרון בגמירת דעת. ב' חסרון מצד עצם החלות קנין. וכן מבואר בשו"ת תשב"ץ (ח"ד חוט המשולש טור ב סימן יג) וז"ל דידוע הוא שהטעם דאין הקנין חל על דבר שאינו ברשותו של אדם הוא לפי שלא סמכא דעתייהו דמוכר וקונה עליו, דאע"ג דאמרו דבר שאינו ברשותו של אדם חשיב כדשלב"ל אין הכוונה שמתעם שאין הקנין חל על דשלב"ל מן הטעם שהוא אין הקנין חל על דבר שאינו ברשותו של אדם, שהטעם שאין הקנין חל על דשלב"ל מפני שהדבר ההוא אינו במציאות. ומאחר שאינו במציאות אין כאן מה שימכור המוכר ויקנה הקונה, אבל הטעם שאין הקנין חל על דבר שאינו ברשותו של אדם שהטעם שאין הקנין חל עליו לפי דלא סמכא דעתייהו שהקונה אינו סומך עליו מאחר שידוע שאינו ברשותו, ודוקא בדבר שאינו ברשותו של מוכר וגם אינו מצוי לקנותו מיד אחרים, אבל דבר שאינו ברשותו של מוכר בשעת הקנין אבל הוא מצוי ביד אחרים וכשירצה יוכל לקנותו בזה סמכא דעתייהו דלוקח יותר מדעתייהו דמוכר, שהלוקח אומר מאחר שהוא מצוי ביד אחרים ולפעמים ימצאהו כשירצה לקיים ממכרו יטרח ויבקש עליו.

דף סג, א

האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאדבר עליך לשלטון ואעשה עמך כפועל דבר עליה לשלטון ועשה עמה כפועל מקודשת ואם לאו אינה מקודשת

ע"מ שאדבר לשלטון

כתב הרמב"ם (אישות ה, יט) אמר לה הרי את מקודשת לי בשכר שאדבר עליך לשלטון ודיבר עליה לשלטון והניחה השלטון ולא תבעה אינה מקודשת אלא אם נתן לה פרוטה משלו, שההנאה שבאה לה מדבריו הרי היא כמלוה והמקדש במלוה אינה מקודשת, וכתב הריטב"א דאי לא לא עבד כלום שלא נתכונה זו אלא להנאתה.

אמנם הרא"ש (סימן ז) מביא מש"כ בתוספתא וז"ל ע"מ שאדבר עליך לשלטון, אם דבר עליה לשלטון כדרך המדברים מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת. משמע שדי כדרך המדברים, אע"פ שלא הצליח.

דף סד, א

קדשתי את בתי קדשתיה וגרשתיה כשהיא קטנה והרי היא קטנה נאמן, קדשתיה וגרשתיה כשהיא

קטנה והרי היא גדולה אינו נאמן, נשבית ופדיתיה בין כשהיא קטנה בין כשהיא גדולה אינו נאמן.

ע"א באיסורי כהונה

והנה שיטת הרמב"ם (סנהדרין טז, ו) שע"א נאמן לענין פסולי כהונה, וז"ל אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה אבל האיסור עצמו בעד אחד יחזק, כיצד אמר עד אחד חלב כליות הוא זה ... גרושה או זונה אשה זו, ואכל או בעל בעדים אחר שהתרה בו, הרי זה לוקה אף על פי שעיקר האיסור בעד אחד. והק' בשב שמעתתא (ו, טו) ממתני' דאמאי אינו נאמן לומר נשבית, נהי דרחמנא לא הימניה אלא בתורת נשואין לא גרע מע"א דעלמא דנאמן אפילו אשה וקרוב באיסורין. ואין לומר דמיירי במכחישתו והו"ל ע"א בהכחשה כיון דבעלים מכחשי, דתינח גדולה קטנה מאי איכא למימר, דהא קטנה לא ידעה אם נשבית בעודה בת שלש או בת ארבע, ומידי מששא במילי דקטן.

ע"א נגד איתחזק

וראיתי מתרצים דכל זה רק אם ס"ל להרמב"ם שע"א נאמן נגד חזקה, ונחלקו בזה הראשונים כמבואר בשב שמעתתא (שמעתתא ו פרק א) וז"ל דעת התוספות (קידושין סה, ב) והרא"ש (גיטין דף נד, ב) והמרדכי (יבמות פח, א), דהיכא דאתחזק איסורא אין עד אחד נאמן אלא אם כן בידו, אבל דעת הרשב"א בחידושיו ליבמות (פח, א) ולקידושין (סה, ב) דלמסקנא קיימא לן דאפילו היכא דאתחזק איסורא ע"א מהימן אפילו אין בידו.

בנישואין הימניה רחמנא לאב בשבויה לא הימניה.

האם צריך תוכ"ד

כתב הר"ן דכי אמרינן דקדשתיה וגרשתיה נאמן דוקא בתוך כדי דיבור, אבל היכא שהוחזקה אשת איש על פיו אינו נאמן לומר לאחר זמן גרשתיה, דלא הימניה רחמנא בגירושין.

אבל מהרמב"ם בפיה"מ משמע שנאמן גם בלי "הפה שאסר", א"כ אפילו אחר כדי דיבור יהיה נאמן. וז"ל נאמן באמרו שבתו גרושה והיא פסולה לכהונה כל זמן שהיא נערה, לפי שה' האמינהו עליה בגיל זה לאסרה או להתירה, אמרו מנין לאב שנאמן לאסור את בתו מן התורה שנ' את בתי נתתי לאיש אסרה, הנה התירה, ולפיכך נאמן עליה שהיא גרושה.

נאמנת שקידשה לפסול לה

הק' הראשונים נהי דלא מפרש ביה קרא נאמנות, מכל מקום להמניה במיגו לגבי כהונה, ואפילו לתרומה נמי, מיגו דמצי למימר קדשתיה בביאה לאיש פלוני ממזר ליהמניה, דהא את בתי נתתי כל נתינות במשמע ובכולהו גברי משמע. ות' הרמב"ן דלא משמע אלא איסור נשואין אבל פסול כהונה ועד בנישואי איסור לא מהימן בהו, וכיון דליכא מיגו לפוסלה לגמרי לא מהימן בשבויה לחצאין (עי' ר"ן), אי נמי לא אמרינן מיגו להימוני איש על אחרים במה שאינו בידו, דעדות הוא, ואין בעדות דין מיגו דיכול למימר הכי כי אמר הכי מהימן.

נאמנות של האח לומר אחי דמיתנא אנא

כתב רש"י אם אמר יש לי בנים כו' ואי אתי אח כו' לאו כל כמיניה כו'. וכתב מהרש"א שהוא בא ליישב מאי קאמר דנאמן בהא דאמר יש לי בנים, מה לי לנאמנותו דא"נ אין לו בנים הרי הוא

מוחזק דלית ליה אחי ולא הויא זקוקה ליבם, ולהכי פירש דאי אתי אח"כ ואמר אנא אחוה דמיתנא אנא לאו כל כמיניה. ותמה עליו דמשמע דאי לא הוה אמר יש לי בנים הוה לן להאמין להווא אח, ואמאי נאמינו לאפוקה מחזקה.

והרא"ש כתב שאם אמר יש לי בנים אפילו אתי סהדי אח"כ דאית ליה אח מותרת לשוק. והשתא ניחא דאי לא הוה אמר דיש לו בנים אסורה לשוק כיון דאית לן סהדי דיש לו אחים.

דף סד, ב

רבי סבר מה לי לשקר כעדים דמי.

מה לי לשקר במקום עדים

כתב הרמב"ן לאו ממש כעדים, דהא מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן. ואפי' במקום חזקה בעיא ולא איפשיטא (ב"ב ה, ב) ובעוד מקומות, אלא שאין כל מה לי לשקר במקום עדים שוין ולא כל החזקות שוות, והאי מה לי לשקר כיון שהוא בידו לגרשה נאמן אף לעקור חזקה זו, משא"כ באותן הספיקות שכתבתי שאין מה לי לשקר בידו לעשותו, אלא שהיה יכול לומר טענה אחרת שהוא נאמן עליה וזמנין דמערים וסבר שהוא נאמן על טענה זו יותר מחברתה.

ומוסיף הריטב"א דהכא עדיף מה לי לשקר כעדים ומרע חזקה, חדא דאין אדם חוטא ולא לו, ותו דהוי מילתא דספיקא ועבידא לאיגלויי, ותו דמסתמא כל איתתא בחזקת היתר קיימא לשוק במיתת בעלה עד שתאסר בזיקת יבם לפנינו, הלכך חשיבא מגו דיליה כעדים ותו לא מצי הדר ביה בשעת מיתה.

דף סה, א

כופין אותו ליתן כתובה

כתובה לארוסה

כתבו בתוס' שמכאן מוכח דארוסה יש לה כתובה, דהא ע"כ בדלא כתב לה כתובה, דאי בדכתב לה היכי אמר לא קדשתיך הרי כתובתה מוכחת עליו. אבל כתב הרשב"א שהגאונים הסכימו שאין כתובה לארוסה אלא בשכתב לה, והכא בששטר כתובה יוצא מתחת ידה ובמקום שכותבין כתובה ואח"כ מקדשין. א"נ בדכתב לה אלא שלא מצאה לקיימו, וכיון שנתן גט מעצמו הוחזק כפרן על הכתובה וכמי שנתקיימה היא, דהא מדינא קיום לא ליבעי וכיון שנתן גט אחר שכפר בה כאלו הודה בכולה מלתא וקיימו לשטר הכתובה.

אמר רב יהודה המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו בעו מיניה מרב יהודה שניהם מודים מאי אין ולא ורפיא בידיה.

ונחלקו האחרונים בטעם הצד שהמקדש בע"א מקודשת, בשו"ת אבנ"ן (אבה"ע סי' רלא, יג) מפרש על פי דברי רש"י ד"ה ואי ליכא עדים שכתב וז"ל, דאי נמי אמר בע"א הוי קידושין בששניהם מודים היכי דליכא ע"א לא, דע"א חשוב לחייב שבועה בדיני ממונות, הילכך חשוב להתקיים קידושין על ידו, ובלבד שיהיו שניהם מודים. וק' מה ענין שבועה לגבי קידושין, הא בלא הודאה אין לו נאמנות כלל, ותי' דכשאנו מכחישו העד נאמן והוי כשנים כמו בנסכא דר' אבא, ושפיר הוי מקדש בעדים.

אבל בשו"ת חתם סופר (אבה"ע סי' א) מפרש מדין "מהימן עלי כבי תרי". ויהיה נ"מ היכא שהיה שם שני עדים והתברר שאחד היה פסוק, שלפי האב"נ הספק במקומה עומדת, אבל לפי החת"ס אין כאן "נאמן עליו" שהרי חשב שיש כאן שני עדים. ועי' בשו"ע (אה"ע מב, ב) וז"ל המקדש שלא בעדים, ואפילו בעד אחד, אינם קדושין. ואפילו שניהם מודים בדבר ואפילו קדשה בפני עד אחד ואחר כך קידשה בפני עד אחר, זה שלא בפני זה, אינה מקודשת. וכתב הרמ"א דיש מחמירים אם מקדש לפני עד אחד אם שניהם מודים, אבל אם אחד מכחיש העד, אין לחוש. וכן אם קידש לפני שנים, והאחד מהם קרוב, הוי כמקדש לפני עד אחד. וע' לקמן סימן מ"ז סעיף ג'.

קידושין סה, ב

ובית הלל סברי אמרינן הן הן עדי יחוד הן עדי ביאה

כתב הריטב"א שנחלקו האם חיישינן לביאה, אבל בעלמא במקדש בפירוש בביאה בעדי ייחוד סגי.

ביאת פנויה

עוד כתב דדודאי לדעת קדושין בעל וכמפרש דמי דאין אדם עושה עם אשתו שגירש בעילת זנות, מה שאין כן בבא על הפנויה דעלמא אפילו בפני עדים דהתם אדם עושה בעילת זנות ואינה צריכה גט, ושלא כדעת מקצת הגאונים ז"ל.

ועי' ברמב"ם (גירושין י הלכה יט) הורו מקצת הגאונים שכל אשה שתבעל בפני עדים צריכה גט, חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ... וכל הדברים האלו רחוקים הם בעיני עד מאד מדרכי ההוראה ואין ראוי לסמוך עליהן, שלא אמרו חכמים חזקה זו אלא באשתו שגירשה בלבד או במקדש על תנאי ובעל סתם שהרי היא אשתו ובאשתו הוא שחזקתו שאינו עושה בעילתו בעילת זנות עד שיפרש שהיא בעילת זנות או שיפרש שעל תנאי הוא בועל, אבל בשאר הנשים הרי כל זונה בחזקת שבעל לשם זנות עד שיפרש שהוא לשם קדושין וכו'.

אשה נדה

ועי' במשנ"ל בשם תשובת הרדב"ז שאם פירסה נדה ונתייחד עמה בפני עדים לא חיישינן לה, דסתמא לא עבר על איסור כרת. ואפילו ראינו שנבעלה אין חוששין שמא לשם קדושין בעל, דהא לא שייך לומר אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, דמאן דעבר אאיסור כרת לא חש לבעילת זנות.

אבל האבני מילואים (סימן לג ס"ק א) כתב שהרשב"א אינו סובר כן, שבתשובה סי' קפ"א כתב שצריכה גט באופן שנתייחדה עם מי שאסורה לו מ"ונטמאה" משום דקידושין תופסין בה מן התורה.

דף סה, ב

שנים שבאו ממדינת הים זה אומר זה עבדי וכו' צריכה שני גיטין וגובה כתובה מן החבילה.

פירש הריטב"א דקא אתיא עליהו ממה נפשך, שלדבריה חבילה זו כולה שלי, ולדבריכם הרי יש לי בה לכל הפחות בהודאתכם שיעור כתובה אחת, וגובה אותה ממה נפשך, והשאר ידה עמהם שוה כדין ממון המוטל בספק, או לחלוק כדין שנים או חזין או להיות מונח עד שיבא אליהו

או לדון כדין כל דאלים גבר, שהרי הודו לה כשיעור כתובה ואין מחלוקתם עמה אלא על השאר והוי כזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי, הא כל היכא דלא מציא אתיא ממה נפשך כגון דאודית שאין לה זכותא אחרינא בחבילה, אפילו כתובה לית לה, ולפיכך כל שאינה תובעת אלא כתובה הא אודית דלית לה זכותא אחרינא ולית לה מידי כדכתיבנא, וגדולה מזו אמרו בפרק שור שנגח את הפרה (ב"ק מ"ו ב'), כיון דתבעת לבעל ולד גלית אדעתך דשותפא אית ליה.

גביית כתובה ממטלטלי

ור"מ היא דאמר מטלטלי משתעבדי לכתובה.

הרשב"א מביא לדברי הראב"ד שמירי בשמתו המגרשים, דאלו שניהם קיימין אפילו רבנן מודו, "דמיניה אפי' מגלימא דעל כתפיה". הרשב"א חולק דאם איתא דמחיים מודו רבנן למה לי לאפוקיה לבר מהלכתא ולאוקומה כר"מ, לוקמה מחיים ואפילו לרבנן, אלא ודאי אפי' מחיים דבעל לרבנן אינה גובה מן המטלטלין, דכל אסמכתינהו אינה אלא על הקרקע לפי שעומדת ימים רבים ואין זמנה קבוע, ועוד שאין דרכה לחזור אחר המטלטלין שיכול להטמין אלא אחר הקרקע שהוא ידוע אצל הכל, משא"כ בב"ח שזמנו קבוע ודעתו שיטרח בעל חובו לפרוע לו במעות,

דבר דבר מממון

א"ל רב אשי לרב כהנא מאי דעתך דילפת דבר דבר מממון ... אף כאן הודאת בע"ד כמאה עדים, א"ל התם לא מחייבא לאחריני הכא מחייבא לאחריני.

פרש"י הכא קא מחייבי לאחריני שקרובותיה נאסרות בו וקרובותיו נאסרין בה, והקש' הרשב"א א"ה גר וגירות או מי שאין להם קרובים שיאסרו מחמת קדושיהן, ונימא הודאת בע"ד כמאה עדים. עוד העיר דמאי מחייבת איכא, דמאי אית להו עלה דנימא שהיא חבה להן בהודאתה, אטו מי שהודה שמכר שדהו לחברו אינו נאמן, ותי' דגבי ממון דאי לאו דכתב רחמנא "אשר יאמר כי הוא זה" הו"א דלעולם לא מיקיימא מלתא אלא בסהדי משום דכתיב ע"פ שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר, וכדאיסתפקא מלתא למר זוטרא ורב אחא דבסמוך, אלא דאתא כי הוא זה וגלי לן דיקום דבר במקום דאיכא חובה לאחריני כתיב, והלכך עריות דכתיב בהו דבר על כרחין לצד ממון שיש בו חובה הוקשו ולא לצד ממון שאין בו חובה, ולומר דלא מקיימא להו מלתא אלא במקיימי דבר, ומשום דאית בהו כעין חוב לאחריני אקשינהו לצד ממון דאית ביה חובה, ולא שתהא חובתו של זה כזה דזה חב ממש וזה אינו חב ממש כדאמרן, ותדע לך דאלו חב לאחריים ממש אף על גב ל חי הולכן נראה דהא דנאמן אדם על עצמו אעפ"י שהוא קרוב אל עצמו היינו משום גזירת הכתוב שיהא אדם נאמן על עצמו בכל הפסולין שיש בו.

הודאת בע"ד

ממשיך הקצות לדייק מרש"י ד"ה הודאת בעל דין כמאה עדים שכתב וז"ל דכתיב (שמות כב, ח) אשר יאמר כי הוא זה הרי שסמך על מקצת הודאתו. וא"כ כי היכי דהאמין התורה שני עדים על אחרים כן האמין התורה לכל אדם על עצמו אף על גב דהוא קרוב לעצמו, דקרוב לא פסלה התורה אלא על אחרים אבל על עצמו נאמן.

שוויה אנפשיה

ומביא שיש שכתבו בדין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא (כתובות כב, א) שהוא מתורת נדר,

ומהרי"ט (ח"ג סימן א') דחה דבר זה וכתב דאם היה מתורת נדר הוי מהני ביה שאלה, ולפי רש"י כתב הקצות גם דין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא מדין נאמנות, דכיון דהאמין התורה לכל אדם על עצמו א"כ בין בממון בין באיסור לעולם נאמן על עצמו.

עדי קיום

כידוע עדי קיושין הם "עדי קיום" ולא רק עדי בירור, והק' הקצוה"ח (רמא, א) הרי בעדי ממין אמרינן בגמ' דלא איברי סהדי אלא לשקרי, א"כ מ"ש בגיטין וקידושין דבעינן שני עדים על גוף המעשה ובינו לבינה לאו כלום הוא, הרי ילפינן דבר דבר מממון, וכיון דגבי ממון מתקיים המעשה בלי עדים כל שהענין אמת, למה בגו"ק דממון יליף לא נתקיים המעשה בלי עדים.

ומפרש הקצות על פי מש"כ בסימן ל"ד בהא דקי"ל הודאת בע"ד כמאה עדים, דהתורה האמינה להודאת בע"ד ומש"ה מחויב שבועה על השאר כיון דמודה במקצת הטענה, ולפ"ז הא דכתיב על פי שנים עדים יקום דבר היינו דבלא עדים לא מתקיים דבר כלל, אלא דגבי ממון דבע"ד נאמן כמאה עדים והרי עדיו עמו, ואף על גב דהשתא מכחיש מחויב שבועה, דהו"ל כאומר קדשתך בפני פלוני ופלוני והלכו למדינת הים דנאסר בקרובותיה. וא"כ בממון מתקיים המעשה על פי הבע"ד שהוא כמאה עדים, **דעיקרא דמלתא דצריך עדים בגוף הקידושין הוא בכדי שיוודע לעלמא, ומש"ה בממון דבע"ד כמאה עדים לא איברי סהדי אלא לשקרי דהא בע"ד הוא עד ונאמן כמאה עדים אצלנו.**

דף סו, א

מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני.

ע"י רש"י שהקשה אדרבה אוקי תרי בהדי תרי ואוקי אם ינאי בחזקת כשרות, ותירץ ה"מ אי הואי איהי קמן והיתה באה לב"ד להתירה דהתם אית לה חזקה דכשרות, אבל בנה זה הנדון לפנינו אין לו חזקת כשרות שהרי מעידים על תחילת לידתו בפסול שאומרים שאמו נשבת קודם שנולד. והק' עליו בתוס' דמ"מ תיהני ליה חזקה דאימיה שהיתה בחזקת כשרות, דהא אמרינן (כתובות יג, א) שחזקת האם מהני להבת. וכתבו האחרונים שרש"י נזהר מזה, שחזקת האם מהני לבת היכא שהחזקה היה נוגע לאם, אבל כאן שהיא לא באה לב"ד א"כ אין החזקה כלום, כמו שהסביר הגר"ש שקוף שחזה הוי "הנהגה" לא "בירור", ולכן רק אם החזקה היה נוגע יש כאן הנהגה, ואכמ"ל.

תרי ותרי

עוד כתבו בתוס' ד"תרי ותרי ספיקא דרבנן", ר"ל שמה"ת סמכינן אחזקה, ולכן לא החמירו בתרומה שהיא דרבנן, אבל ביוחסין דאיכא איסורא דאורייתא החמירו ואסורה היא מדרבנן. אבל הרמב"ן כתב דכל תרי ותרי ספיקא דאורייתא הוא ולא אמרינן אוקי אתתא אחזקתה, ולכן ינאי היה אסור, ע"ש שמאריך.

דף סו, ב

אמר רבי טרפון משל לעומד ומקריב על גבי המזבח.

חלל שעבד עבודה

הק' בתוס' מאי משל הוא זה הרי במשל אפי' נודע שפסול היה בשעת עבודה אפ"ה עבודתו כשרה, כדמוכח בסמוך מקרא, ובכי האי גוונא גבי מקוה אם נמצא שמדידתו היתה תחלה בטעות טהרותיו טמאות למפרע. ותי' הר"י דבתרתי פליגי פליגי בטהרות שנעשו על גביו למפרע, מר אזיל בתר חזקה דמקוה ומר אזיל בתר חזקה דאדם ובשלא נודע חסרון המקוה למפרע, ופליגי נמי במקוה שטבל בה כהן ועבד עבודה ובאו עדים והעידו שהיה המקוה חסר קודם הטבילה רבי טרפון אומר כשירה העבודה מידי דהוה אבן גרושה ובן חלוצה ואהא קאי המשל.

ובתו"י כתב שפליגי נמי בטמא שטבל במקוה ולאחר זמן נודע שהיה חסר באותה שעה שטהרותיו טהורות למפרע ואהא מייתי המשל. עי' במהרש"א לבאר מחלוקת תוס' ותו"י.

חלל וודאי או ספק

על עיקר קושיית תוס' תי' הרמב"ן שע"כ לא הכשירה התורה עבודתו כשנמצא ודאי חלל אלא כשנמצא ספק חלל, והיה רבי טרפון סובר דטעמא דמלתא משום דאמרינן אדם זה בחזקת כשר הוא מספק אתה בא לפוסלו אל תפסלנו למפרע מספק, אע"פ שמכאן ואילך פסול, שאין מכשירין הספיקות לכתחילה, אבל למפרע מעמידין אותו על חזקתו ואין אומרים אדם זה חייב קרבן היה, מספק אתה בא לפוטרו ממנו אל תפטרנו מספק, והיה מדמה חייבי קרבנות לחייבי טבילות והכהן המקריב למקוה.

אבל הרמב"ם (ביאת המקדש ו, י) חולק וס"ל שאפילו נמצא וודאי חלל עבודתו כשירה, וז"ל כהן שעבד ונבדק ונמצא חלל עבודתו כשירה לשעבר ואינו עובד להבא, ואם עבד לא חילל שנאמר ברכ' ה' חילו ופועל ידיו תרצה, אף חולין שבו תרצה. עוד מבואר שאפילו מה שעבד אח"כ נמי כשר.

והעירו התלמידים שהריטב"א (מכות יא, ב) הקשה על הרמב"ן מסוגיא דאמירנן שלמ"ד "בטלה כהונה" חוזר הרוצח כשנמצא שכה"ג חלל, וע"כ מיירי בשנעשה ודאי ב"ג, ואפ"ה אמרינן דמ"ד מתה כהונה כר"י, וכוונתו דאי לא נעשה אלא ספק ב"ג, איך יחזיר את הרוצח, הא אין כאן מיתה ודאית ואיך יחזירנו מספק. ותי' הגר"ש שצ"ל דכיון דמספק אינו יכול לעבוד מכאן ולהבא, וכמש"כ הרמב"ן שם שאין מכשירין הספיקות לכתחילה, ממילא דזה גופא חשיב מיתת כהונה, ושפיר מצי מחזיר.

גדר הדין

ויש להסתפק בעיקר גדר הדין שעבודתו כשירה, האם יסוד ההכשר הוא משום שבעצם הוא כהן, או"ד שאין זה אלא הכשר עבודה בלבד אבל הגברא כשלעצמו הוא זר.

ויש שרצו לתלות במקור ההלכה שבן גרושה וב"ח עבודתו כשירה, דנחלקו בזה האמוראים לפי רב יהודה אמר שמואל המקור היא מהא דכתיב והיתה לו ולזרעו אחריו, בין זרע כשר ובין זרע פסול, אבוה דשמואל אמר מהכא ברכ' ה' חילו ופועל ידיו תרצה, אפילו חולין שבו תרצה, רבי ינאי אמר מהכא ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל כהן שלא היה בימיו, אלא זה כשר ונתחלל. אז למ"ד מברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה, י"ל שאינו אלא הכשר עבודה, אבל למ"ד מוהיתה לו וכו', או למ"ד מובאת אל הכהן וכו', אז נחשב לכהן. וכמעט מפורש בירושלמי (פ"ח דתרומות ה"ב) וז"ל ר' יוחנן בשם ר' ינאי ובאת אל הכהנים כו', אמר רב ופועל ידיו תרצה כל שהו מזרע של לוי עבודתו כשירה, על דעתיה דרב בלבד כהן

מקריב, על דעתיה דר' יוחנן ואפילו כל כהן, על דעתיה דרב בלבד קדשי המקדש, על דעתיה דר"י אפילו בקדשי הגבול, על דעתיה דרב בלבד בשעת מקדש על דעתיה דר"י ואפילו בזמן הזה, הרי לן להדיא שהירושלמי תולה הדין אם שייך דווקא בעבודה בפסוקים.

פדיון הבן

ויהיה נ"מ לענין כהן שנתברר שהוא חלל האם כל הבכורים שנפדו על ידו צריכים לחזור ולפדות עצמם, והכהן צריך להחזיר הכסף, דאם נאמר שאין כאן אלא הכשר עבודה אז אין הפדיון חל, דפדה"ב אינו עבודה, אבל אם נאמר שהכשר כהן יש כאן, אז הבכורים שפיר נפדו, ואינו צריך להחזיר הכסף.

וכבר דנו בזה הפוסקים, בשו"ת יד אליהו (סימן לז) נשאל על מי שהחזיק עצמו לכהן ובאו עדים והעידו שאינו אלא ישראל, והשיב שבכה"ג בוודאי צריכים אלו שנפדו על ידו לחזור ולפדות עצמם, אבל הכסף שהחזיר, כמו שנהוג בכמה מקומות, ינכה, דמסתמא לא שביק אינש היתרא, ובודאי כשהחזיר לא כוון ליתן מתנה והוא יאכל גזל, אלא החזיר בתורת השבת גזל. והילדים שהם בספק אם נפדו על ידו א"צ לפדות מחדש, דבספק פדה"ב הדין הוא המוציא מחבירו עליו הראיה.

אבל כתב שאם לא היה זר אלא שנתברר על פי עדות שהיה בן גרושה, בזה יש מקום עיון אם צריך לחזור הממון, גם אם צריך לחזור ולפדות, דהא ק"ל כר' יהושע (רפ"ח דתרומות) בהיה עומד ומקריב ע"ג המזבח ונודע שהוא בן גרושה, שעבודתו כשירה. ועי"ש שתולה במחלוקת אי אמרינן אליבא דר' יהושע "מתה כהונה" ונפטר הרוצח, או בטלה כהונה וה"ל כאלו נגמר דינו בלא כ"ג שאינו יוצא משם, דלמ"ד מתה כהונה עד השתא כשר היה לכל מילי ופדיונו פדוי, ולמ"ד בטלה כהונה צ"ל דדוקא לענין עבודה הכשירה התורה לא לענין אחר, וא"כ ה"ל ספק כמאן פסקינן, וסתמא דש"ס משמע דטפי מסתביר כמ"ד מתה כהונה ממ"ד בטלה כהונה, דאמר עד כאן לא קאמר ר' יהושע התם אלא דכתיב בך ה' חילו אפילו חללין שבו אבל הכא אפילו ר' יהושע מודה, משמע דחילוק זה אינו אלא אם דרשינן מקרא דפועל ידיו תרצה, אבל אם דרשינן מאידך קראי א"ש, דכתיב והיתה לו ולזרעו אחריו בין זרע כשר בין זרע פסול, ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם וכו' אלא זה כשר ונתחלל, וקי"ל כשנים במקום א'.

אמנם בשו"ת באר יצחק (יו"ד סימן כה) ג"כ נשאל בכהן שקיבל פדיון בכורים מכמה אנשים ונודע שהוא ב"ג, האם צריך להחזיר או לא, ואי נימא דא"צ להחזיר אז א"צ הבכורים לפדות א"ע כשיגדלו. השואל הביא שהתומים (סי' ל"ח) כתב בההיא דריש מכות (ב, א) ב"מעדיין אנו שהוא ב"ג, דצריך להחזיר כסף הפדיון בנודע שהוא חלל, ותמה עליו הא באכל תרומה ונודע שהוא חלל מבואר (רפ"ח דתרומות) דר"י פוטר, ואמרו בפסחים דאכילת תרומה אקרי עבודה ודינו כמו כהן כשר לגבי מה שאכל, א"כ ה"ה פדיון בכור דא"צ להחזיר דגם זה מקרי עבודה, והשיב הגרי"א זצ"ל דדוקא אכילת תרומה מקרי עבודה משום דמקיים הכהן מצות עשה דאכילת תרומה, אבל בפדיון הבן דלא מצינו שהכהן מקיים מצות עשה כשמקבל החמשה סלעים, א"כ מהיכי תיתי שיהיה עבודה, ובודאי צריך להחזיר דמי הפדיון כמש"כ האו"ת.

דף סו, ב

כל מקום שיש קידושין ואין עבירה הולד הולך אחר הזכר

גר שנשא בת ישראל

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה טו, ט) גר שנשא בת ישראל או ישראל שנשא גיורת הולד ישראל לכל דבר ואסור בממזרת. ותמה עליו הר"ן (ל, ב) וז"ל לא ידעתי מנין לו דאע"ג דעובד כוכבים הבא על בת ישראל הולד ישראל גמור ואסור בממזרת, התם היינו טעמא משום לפי שאי אפשר לו להתייחס אחר אביו דלמשפחותם לבית אבותם בישראל הוא דכתיב, אבל זה שאביו ישראל גמור למה לא יתייחס אחר אביו ויהא נדון כגר דמותר בממזרת, והרי כל היכא דיש קידושין ואין עבירה והולד הולך אחר הזכר.

דף סז, א

והרי חלל שנשא בת ישראל דיש קידושין ואין עבירה הולך הולד אחר הזכר.

חלל שנשא ב"י

והק' בתוס' מה דהבן פסול לאו משום דאזלינן בתר הזכר לחודיה, אלא משום דנקבה פגומה שהיא אמו, שהזכר פוסלה בביאתו והוי חללה. מבואר בתוס' שחלל שנשא בת ישראל עשה אותה לחללה, אבל הרמב"ם (איסורי ביאה יח, ה) חולק וכתב שאינה אלא זונה, וז"ל הא למדת שאין היותה זונה תולה בבעילה של איסור, שהרי הבא על הנדה ועל הקדשה והנרבעת לבהמה נבעלה בעילה של איסור ולא נעשית זונה, ומי שנשאת לחלל נבעלה בעילה של היתר כמו שיתבאר ונעשית זונה ואין הדבר תלוי אלא בפגימה ומפי השמועה למדו שאינה פגומה אלא מאדם האסור לה או מחלל כמו שאמרנו.

דף סז, ב

מאי באומות הלך אחר הזכר, כדתניא מנין לא' מן האומות שבא על הכנענית והוליד בן שאתה רשאי לקנותו בעבד תלמוד לומר.

שיטת הרמב"ם שהולכים אחר האם

רש"י פי' כל הגמ' לענין לאו "דלא תחיה כל נשמה", אבל הרמב"ם (עבדים ט, ג) פירשו לענין האם הולד עבד, וס"ל שהולכים אחר האם, וז"ל אחד מן האומות שבא על שפחה כנענית שלנו הרי הבן עבד כנעני, שנאמר אשר הולידו בארצכם, אבל העבד שלנו שבא על אחת מן האומות אין הבן עבד שנאמר אשר הולידו בארצכם ועבד אין לו יחס. וכבר השיג עליו הראב"ד שזהו בהיפך ממה שאמרו בגמרא, שהרי אמרו באומות הלך אחר הזכר, ולענין לא תחיה כל נשמה איתמר, אם רשאי לקיימו בעבד או לא, ואם הוא כנעני אינו רשאי לקיימו.

ועי' בכס"מ דמפרש דעת הרמב"ם דלא מיירי לענין "לא תחיה כל נשמה" שאינו ענין להסוגיא, והוא גורס בדברי ר' יוחנן באומות הלך אחר הנקבה, וגורס בשתי הבבות דמייתי לה מאשר הולידו בארצכם, וה"פ מנין לאחד מן האומות שבא על הכנענית שאתה רשאי לקנותו בעבד, כלומר שהוא עבד שנאמר אשר הולידו בארצכם, דהיינו שהאם היא מארצכם שהיא כנענית, יכול שאפילו אחד מהכנענים שבא על אחת מהאומות שהולד עבד, כלומר ולעולם נלך אחר צד העבדות בין שהאב כנעני בין שהאם כנענית, וגלי קרא באם כנענית וה"ה לאב כנעני, ת"ל אשר הולידו בארצכם.

כל שאין לה עליו קידושין מנא הני מילי

קידושין בחייבי כריתות

פרש"י מנה"מ דאין קידושין תופסין בחייבי כריתות, אבל בתוס' הק' דמאי בעי הלא הדבר פשוט בכל הגמרא דקידושין לא תפסי, דהא בהא תליא דכיון דהוי ממזר מחייבי כריתות לא תפסי קידושין, דהא ר"ע הוא דאמר (שם) דאין קידושין תופסין בחייבי לאוין ולא ידעינן אלא משום דשמעינן ליה לר"ע דאמר יש ממזר מחייבי לאוין, וכיון דיש ממזר דין הוא דלא תפסי בה קידושין. ואמרינן לקמן הכל מודים בבא על הנדה שאין הולד ממזר דהא תפסי בה קידושין, אלמא דהא בהא תליא. ותי' ר"י דכא בעי אליבא דרבי יהושע דאמר (שם) אין ממזר מחייבי לאוין וכריתות אלא מחייבי מיתות ב"ד, ואפ"ה מודה דאין קידושין תופסין בחייבי כריתות, ואליבא דרבי יהושע בעי גמרא מנלן דלא תפסי קידושין בחייבי כריתות.

חיוב כרת סיבה או סינן

בספר קוב"ה (ג, ג) מביא חקירת הגר"ש הכהן שקאפ, בהא דחייבי כריתות לא תפסי בהו קידושין, מה היא הסיבה למניעת הקידושין, האם חיוב הכרת מונע הקידושין מלחול. או"ד דחיוב כרת אינו סיבה למניעת הקידושין אלא סימן, דכמו שיש בה כרת מפני שהיא אחות אשה, ה"נ לא תפסי בה קידושין מה"ט גופא, ואין הכרת גורם למניעת הקידושין אלא אותה הסיבה שמחייבת כרת היא בעצמה מונעת הקידושין. ורצה להוכיח כהצד השני מדברי רש"י פ' רבן גמליאל (יבמות נב, א), שכתב הטעם בהא דאמרינן שאין מאמר קונה ביבמה מדאורייתא משום שאין קידושין תופסין באשת אח, אע"ג דליכא כרת כלל ביבמה הזקוקה ליבם אפילו בביאה שאינו מקיים בה מצות יבום, מ"מ אין הקידושין תופסין בה משום אשת אח, ואי נימא דחיוב הכרת הוא הגורם שלא יתפסו קידושין בעריות, אין טעם כלל לדברי רש"י, אבל אם נפרש דאין הכרת בעצמו גורם, אלא סיבת הכרת היא הגורמת למניעת הקידושין, אתי שפיר.

אלא אשת איש ואשת אח איכא למיפרך

למה אין קידושין תופסין בא"א

אבני מילואים (סי' מד, ד) מביא ראיה מסוגיין דקידושין חל בשפחה חרופה, שהיא חצי שפחה חצי ב"ח שנתקדשה לע"ע, שבסוגיין כתוב שא"א ללמוד אשת איש מאחות אשה דאיכא למיפרך מה להנך שכן אין להם היתר בחיי אוסרן תאמר באשת איש שיש לה היתר בחיי אוסרן, כיון דא"א גופא לא נפקא לן אלא מהקישא ושם לא נפקא אלא חייבי כריתות דכתיב ונכרתו, וכיון דבשפחה חרופה ליכא לא מיתה ולא כריתות מנלן דלא תפסי בה קידושין.

ותמה על הפנ"י (גיטין מ"ג) שכתב דהא דקי"ל שקידושין תופסין בחייבי לאוין היינו חייבי לאוין דעלמא, אבל ע"י קידושין בלא"ה לא משכחת קידושין אחר קידושין, דכיון שתופסין קידושין ראובן הרי היא ברשותו ואין לה יד לקבל קידושין מאחר.

ותי' בקו"ה (סי' ג, ט) דנהי נמי דלא תפסי קידושין באשת איש משום קנין הבעל, מ"מ פריך בגמ' מנלן דלא תפסי בה קידושין גם מטעם ערוה, ותרתי טעמי איתנהו באשת איש. ונ"מ לענין שיהא הולד ממזר, דכיון דלא תפסי בה קידושין משום ערוה הולד ממזר, אבל אם הטעם הוא רק משום קנין אין הולד ממזר.

אלא שבתוס' כתבו דכל הסוגיא אזלא אליבא דר' יהושע דס"ל דממזרות אינו תלוי בתפיסת קידושין. ויש עוד נ"מ לענין אם קיבלה קידושין משני בני אדם כאחת, דאינה מקודשת כלל, דכל שאינו בזא"ז אינו בב"א, והיינו דוקא אם אין קידושין תופסין בה משום ערוה, אבל אם הטעם הוא רק משום קנין לא שייכא הא דרבה, כמו במקנה נכסיו לשני בב"א כאחת.

דף סח, א

אמר אביי הכל מודים בבא על הנדה ועל הסוטה שאין הולד ממזר.

תפיסת קידושין בסוטה

מבואר בירש"י שהראיה שקידושין תופס בסוטה הוא משה דלא פקעי קדושי קמאי, והק' הרמב"ן (יבמות מה) א"כ בנדה נמי נימא הכי אלמה בעינן בשילהי פרק האומר מנא לן ואמרינן אמר קרא תהיה בנדתה אפילו בשעת נדתה תהא בה הויה, ותל' דשאני נדה דשנוי החוזר לברייתו הוא ואם אתה אומר קידושין פוקעין ממנה לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת לפני בעלה, אבל עכשיו כיון דחייבי כריתות היא שמא לא תפסי בה קדושין שלא נמסרו לביאה. ויש מפרש סוטה דתפסי בה קדושין מדכתיב להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה, וכי כתיבא טומאה בסוטה כתיבא והויה נמי בה כתיבא.

דף סח, ב

נימא קסבר רבינא עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר

עכו"ם הבא על בת ישראל

והנה נחלקו בזה התנאים (יבמות מה, א) בעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל האם הולד ממזר או כשר, לפי הת"ק הולד ממזר, אבל רבי שמעון בן יהודה אומר אין ממזר אלא ממי שאיסורו איסור ערוה וענוש כרת. ומסיק (שם מה, ב) והלכתא עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר בין בפנויה בין באשת איש. וכן פסק הרמב"ם (איסורי ביאה טו, ג) וז"ל עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר בין פנויה בין באשת איש בין באונס בין ברצון. וכתב בהגהת מיימוניות שבירושלמי איתא דאפ"ה אם היתה הולד נקבה פסולה מן הכהונה, וכן משמע קצת בתלמוד דידן פרק החולץ.

האם למ"ד הולד כשר צריך גירות

נחלקו הראשונים למ"ד הולד כשר האם צריך גירות, בדברי רש"י לכאורה יש סתירה שבסוגיין כתב לבאר "לימא קסבר רבינא עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר", דאתא לאשמועינן דלא שדינן ליה בתר עובד כוכבים דנימא עובד כוכבים הוא ואם נתגייר יהא מותר לבא בקהל, אלא בתר ישראלית שדינן ליה, וכיון שבעבירה נולד הוה ליה ישראל פסול כשאר נולדים ממי שאין עליו קידושין דתנן במתני' (סו, ב) שהם ממזרים. משמע שלפי הצד שהולד כשר, היינו דאזלנין בתר הגוי וצריך גירות ורק אז יהיה מותר בקהל. וכ"ה בפסקי תוספות (קידושין עה, ב) וז"ל עובד כוכבים הבא על בת ישראל הולד כשר והוי עובד כוכבים. ומקורו ממש"כ התוס' וז"ל ושמא י"ל אם הולד כשר א"כ הוא הולך אחר הגוי, משמע שהטעם שהולד כשר ואינו ממזר משום דהולך אחר הגוי, וצריך להתגייר.

ועי' במהרש"א (עה, ב) שרש"י סותר את עצמו ממש"כ לקמן (עו, א) וז"ל דע"כ עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, אלא שפחה ולדה עבד, משמע שכשר לגמרי בלי גירות, שהרי אחרי שחרור גם ולד השפחה כשר.

ובפתחי תשובה (אבה"ע ד, א) הביא מס' שעה"מ (פט"ו מהא"ב ה"ג) שהאריך הרבה בדין זה וכתב ליישב הסתירה בדברי רש"י, דלעולם דעת רש"י דהולד ישראל, ומ"ש בפרק האומר דולד כשר ע"י שנתגייר לא כ"כ אלא לפום מאי דס"ד התם דכל היכא דשדינן ליה בתר ישראל הולד ממזר, א"כ ע"כ שהצד שכשר שצריך גירות, אבל למסקנא שאפילו אם אשלינן בתר האם אינו ממזר א"כ אינו תלוי בזה דאזלינן בתר הגוי, ולכן אינו צריך גירות. וכן תי' החמדת שלמה (אבה"ע סי' ג). ובסוף דבריו הביא ראיה עצומה שהוא ישראל גמור מסוגיא דבכורות (הנ"ל) דבן עכו"ם שבא על בת ישראל חייב בפדיון הבן, ואי היה צריך גירות אמאי חייב בפדיון, הא בבניך כתיב, אלא ודאי דכשר לגמרי והרי הוא כישראל גמור.

חידוש הנתיבות שלאחר גירות מתייחס אחר האם

והביא שם משו"ת חמדת שלמה (סי' ב') שבעל הנתיבות יישב קושיית מהרש"א, די'ש לחלק בין נולד מן העכו"ם לנולד מן העבד דאין לו חייס, דשאני גירות דידיה מעכו"ם גמור, וראיה לזה מבכורות. והטעם דרק בגיותן אית לעכו"ם חייס, אבל בגירותן לית להו חייס, ולפי"ז גירות צריך משום דכל זמן שלא נתגייר עדיין נתייחס אחר אביו, אבל כשמתגייר תו לית להו חייס, וממילא אחר הגירות שדינן ליה בתר אימיה והוי כישראל גמור ודינו כבכור ישראל וחייב בפדיון ואסור בממזרת.

אבל החמדת שלמה חולק עליו, ומוכיח כן משיטת הרי"ף והרמב"ם דפסקי בכותי ועבד הבא על בת ישראל דהבת אינה פגומה לכהן, ואי הוי צריכה גירות וודאי הוי פגומה לכהונה. וכן מבואר בפשיטות מדברי הרא"ם פרשת אמור, ומדברי הרמב"ן וחכמי הצרפתים (סוף פרשת אמור). וכן מבואר מהב"ש (רס"ד) והט"ז והש"ך (יו"ד רסח, י), ודאי דהכי הלכתא דאין צריך גירות. גם בשו"ת נוב"ת (סימן ק"ן) מבואר שתופס בפשיטות דאין צריך גירות, ובעדת ישראל מתחשב לכל דבר שבקדושה.

מילה בשבת

כתוב בשו"ע (יו"ד רסו, יב) ישראל שהמיר ונולד לו בן מישראלית, מלין אותו בשבת. והעיר הגרע"א דלכאורה גם בעובד כוכבים שהוליד מישראלית מלין אותו בשבת, אולם למ"ש מהרש"א (קדושין עה, ב) בתוספת שם דס"ל בעובד כוכבים שבא על בת ישראל דהולד עובד כוכבים וצריך גירות אין מלין אותו בשבת. ובפתחי תשובה (ס"ק יד) הביא מספר תפארת למשה שישראלית שהולידה בן מעובד כוכבים מלין אותו בשבת, דהא הולד כשר.

דף סט, א

ר' טרפון אומר יכולין ממזרין ליטהר, כיצד ממזר שנשא שפחה הולד עבד, שיחררו נמצא הבן בן חורין.

היתר ממזר בשפחה

הק' הריטב"א למה ממזר מותר בשפחה אפילו לכתחלה, וליתיה בלאו דלא יהיה קדש, מבני

ישראל שאסור ישראל בעבד ושפחה כדמתרגמינן בהדיא, אף על גב דמחייב בלאו דלא תתחתן ואסור בגויה, ומאי שנא מעבד משוחרר דכי היכי דמחייב בלאו דלא תתחתן מחייב בלאו דלא יהיה קדש כדתנן (גיטין מ"א ב') מי שחציו עבד וחציו בן חורין לישא שפחה אינו יכול מפני חירות שבו, תירץ רבינו יעקב ז"ל דכל היכא דאמר קרא לאו גרידא כגון לא תתחתן במ וכיוצא בו ממזר אסור בו, אבל הכא דכתיב לא יהיה קדש ולא אמר רחמנא לא יקח שפחה אלא לא יהיה קדש, פרט לזה שהוא קדש ועומד שיצירתו בעבירה היתה מתחלה, מה שאין כן בעבד משוחרר שהיתה יצירתו בהיתר, ונכון הוא.

אבל דעת הרמב"ם (פרק יב דאיסורי ביאה) שביאת שפחה אינה אלא דרבנן. וז"ל והבא על השפחה מכין אותה מכות מרדות מדברי סופרים, שהרי מפורש בתורה שהאזון נותן שפחה כנענית לעבדו העברי והיא מותרת לו שנאמר אם אדוניו יתן לו אשה. בפשטות מבואר שאיסור של שפחה לישראל אינו אלא מדרבנן, וכך הבין הרמ"ך וכתב שלדבריו מובן למה אין איסור לממזר לישא שפחה.

ולדבריו אינו קשה למה התירו ממזר בפשחה כמבואר בדבריו (איסורי ביאה טו הלכה ג – ד) וז"ל וממזר הבא על העכו"ם הולד עכו"ם, נתגייר הרי הוא כשר כשאר גרים, ואם בא על השפחה הולד עבד, שחררו הולד כשר כשאר עבדים משוחררין ומותר בבת ישראל. לפי דבר זה התירו לממזר לישא שפחה כדי לטהר את בניו שהרי הוא משחרר אותם ונמצאו בני חורין, ולא גזרו על השפחה לממזר מפני תקנת הבנים.

ממזרת בעבד

וכתב הב"ש (סימן ד, לב) שלפי הרמב"ם ממזרת אסורה לעבד, דהא אכתי הבנים ממזרים הם, אבל לטעם הר"ן בשם ר"ת מותר.

עבד ממזר שקידש אשה

רבי אליעזר אומר הרי זה עבד ממזר.

כתב האבני מילואים (סימן ד) הרי אין ממזרות מצד עכו"ם ושפחה כמ"ש רש"י (לעיל דף ס"ח), ובתוס' יבמות (דף כ"ג), א"כ כיון דס"ל לר"א דהולד עבד ממזר היינו שיש לו דין עבד מצד אמו, שהיא שפחה, וממזר מצד ישראל שבא בעבירה, ע"כ דין ישראל יש לו ג"כ והלך אחר הפסול. ולפי"ז לר"א אם קידש אשה נראה דקידושיו תופסין דכיון דכתיב לו הלך אחר הפסול ושדית לי בתר ישראל וממילא ה"ל דין ישראל. או אפשר דאית בי' דין חצי עבד מצד אמו וחצי ב"ח מצד אביו ישראל, ובחצי עבד וחצי ב"ח קידושיו קידושין.

דמינסיב לו עצה ואמר ליה זיל גנוב ותיזדבן לעבד עברי.

האם מותר למכור עצמו לעבד

כתב רש"י דה"ה נמי מצי לאקשוויי מי שרי לאנסובי עצה למיגנב ... דאי הוה מקשי ליה הא הוה מצי ליה לשנויי אלא דאמר ליה מכור עצמך לעבד עברי וכרבי אליעזר דאמר בפרק קמא (יד, ב) זה וזה רבו מוסר לו שפחה כנענית. מבואר ברש"י שאין איסור למכור עצמו לעבד.

אהל התוס' (ב"ב יג, א) חולקים עליו, שעל הא דאיתא התם שחצי עבד חצי בן חורין כופין האדון לשחררו משום שאינו יכול לקיים פרו ורבו, הק' בתוס' אמאי כופין ימכור עצמו בעבד עברי למ"ד מוכר את עצמו רבו מוסר לו שפחה כנענית, ותי' ר"י דאין זה תקנה דאסור למכור עצמו בעבד עברי, כדאמרינן (קדושין כב, ב) אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים וכו'.

לעולם בהם תעבודו

הק' מהרש"א על רש"י היאך יהיב ליה עצה זו שהאדון ישחררו לבנו באיסור עשה דלעולם בהם תעבודו, ומי יימר דמשחררו ויעבור בעשה.

ועי' בשעה"מ (עבדים ג, ג) שהק' למה לא הק' מהרש"א מתני' דקתני יכולים ממזרים ליטהר כו', דהאיך מתקנינן ליה בעצה זו שישחרר ויעבור עשה דלעולם בהם תעבודו. ותי' דאמתני' ל"ק ליה, דכיון דהאב הוא המשחרר אותם כדי ליטהר זרעו אין כאן משום עשה דלעולם בהם תעבודו, אבל הכא גבי אדון ק"ל שפיר. וצ"ב כוונתו, ואולי ס"ל כהרמב"ן ודעימיה שגדר איסור לעולם בהם תעבודו הוא כמו "לא תחנם", שאינו אסור אא"כ משחררו בשביל העבד, אבל כל זמן שיש לו מניעה אחרת לית לן בה.

גירי וחרורי ממזרי ונתיני שתוקי ואסופי מותרין לבא זה בזה.

נתין

הק' הרמב"ן היאך ממזר מותרין לבא בנתיני, הא אמרינן ביבמות (עו, א) דבגיותן לית להו חתנות ובגירותן הוא דאית להו חתנות, ונתינים חייבים עליהם משום לא תתחתן, ותי' דאיכא למימר בכל לאוי דפסול יוחסין לא מחייבי, כי היכי דלא מחייבי בלאו דלא יבא ממזר דלא מיקרו קהל ולא חשש הכתוב לייחס הפסולים. והם דאסירי בגוים ועבדים משום דכתיב בתך לא תתן לבנו וגו' כי יסיר את בנך מאחרי, והני נמי בכלל ישראל ניגהו ואסור שמא יסיר לבו לע"ז. ובלאו דלא יהיה קדש נמי מחייבי, דכיון שאינן חייבים בכל המצות סורן רע ואית בהו משום שמא יסיר, ומצינו שהשוה הכתוב כנעני ועבד בכל מקום של יוחסין, שהרי אינן בתורת קדושין וגירושין ומשום הכי ליתנהו בחיתון.

דף סט, ב

ואבינה בעם ובכהנים ומבני לוי לא מצאתי שם.

קציצת בהונות

פרש"י שלא מצא ראויים לעבודה אלא מאותן שקצצו בהונות ידיהם בשיניהם ואמרו איך נשיר את שיר ה' וגו', במזמור על נהרות בבל (תהלים קלז), שאמר להם נבוכד נצר שירו לנו משיר ציון עמדו וקצצו בהונות ידיהם בשיניהם ואמרו לו איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר, לא נשיר לא נאמר אלא איך נשיר אין לנו במה למשמש בנימי הכנורות, מאותן עלו ומן הכשרים לא מצא לפי שהיו יושבים בבבל בשלוחה והעולים בירושלים היו בעוני ובטורח המלאכה ובאימת כל סביבותיה. והנך לויי דקתני מתניתין מהנך דלא חזו לעבודה היו.

ועי' תויו"ט דתינח למ"ד עיקר שירה בכלי, אבל דעת הרע"ב (מ"ד פ"ב דערכין) דעיקר שירה בפה, וכן דעת הרמב"ם (מי"ג פ' בתרא דעירובין) ומומים הרי אין פוסל בלויים. אלא דקושיא

מעירא ליתא דזה שנאמר ולא מצאתי מבני לוי היה בעודו בבבל, אבל אח"כ כתיב ואשלחה לאליעזר וגו' וביאו לנו כיד אלקינו הטובה עלינו איש שכל מבני מחלי בן לוי בן ישראל ושרביה וגו' ואת חשביה וגו' מבני מררי. והא דאמר' שעזרא קנס הלויים מפני שלא עלו עמו, היינו לפי שלא נתעוררו מעצמם לעלות עד שהוצרך לשלוח אחריהם.

בתרומה דאורייתא

באיזה פירות יש חיוב תרו"מ מה"ת

פרש"י דגן ותירוש ויצהר לא אכול. ולגבי מה נקרא תירוש ויצהר נחלקו הראשונים, דעת הרמב"ן עה"ת דהיינו יין ושמן אבל ענבים וזיתים פטורים, אבל דעת רש"י ותוספות (ב"מ פח, ב) דגם זיתים וענבים העומדים לאכילה חייבים במעשר מן התורה. ועי' בשטמ"ק (ב"מ שם) מביא דעת הראב"ד הא דמעשר פירות מדרבנן היינו כל שאינו משבעת המינים שאינם חייבים בכיורים אבל שבעת המינים חייבים מה"ת.

אבל דעת הרמב"ם (תרומות ב, א) שכל אוכל אדם הנשמר שגידוליו מן הארץ חייב בתרומה ... שנאמר ראשית דגנך תירושך ויצהרך תתן לו, מה דגן תירוש ויצהר מאכל בני אדם וגידוליו מן הארץ ויש לו בעלים שנאמר דגנך אף כל כיוצא בהן חייב בתרומות וכן במעשרות. ולשיטתו רק מעשר ירק אינו אלא מדרבנן.

דף ע, א

אמר רבה בר רב אדא אמר רב כל הנושא אשה לשום ממון הויין לו בנים שאינן מהוגנים

הנושא אשה לשם ממון

כתב הרמ"א (אה"ע ב, א) כל הנושא אשה פסולה משום ממון, הויין לו בנים שאינם מהוגנים. אבל בלאו הכי, שאינה פסולה עליו אלא שנושאה משום ממון, מותר. ממשיך הרמ"א שמי שפסקו לו ממון הרבה לשדוכין וחזרו בהם, לא יעגן כלתו משום זה ולא יתקוטט בעבור נכסי אשתו, ומי שעושה כן אינו מצליח ואין זיווגו עולה יפה, כי הממון שאדם לוקח עם אשתו אינו ממון של יושר, וכל העושה כן מקרי נושא אשה לשם ממון, אלא כל מה שיתן לו חמיו וחמותו יקח בעין טוב ואז יצליחו.

כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה.

עשיית מלאכה לפרנס

פרש"י שגנאי הוא ושפלות לדור שכפופים לזה שאין לו מי שיעשה מלאכתו. אבל המאירי פירש הטעם שלא יהא בעיניהם כאחד מהם, ולא יהיו דבריו נשמעים ומקבלים. וכ"כ הרמב"ם (סנהדרין כה, ד) וז"ל כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה כדי שלא יתבזה בפניהם, אם המלאכה ברבים אסורה עליו קל וחומר לאכול ולשתות ולהשתכר בפני רבים ובכניסת עמי הארץ ובסעודת מרעות, אוי להם לאותן הדיינים שנהגו בכך מעלבון תורת משה שבזו דיניה והשפילוה עד ארץ והגיעוה עד עפר וגרמו רעה להן ולבני בניהם בעולם הזה ולעולם הבא.

דף ע, א

קול באשה ערוה.

(שו"ע אה"ע כא, א) צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד. ואסור לקרוץ בידיו או ברגליו ולרמוז בעיניו לאחד מהעריות. ואסור לשחוק עמה, להקל ראשו כנגדה או להביט ביופיה. ואפילו להריח בבשמים שעליה אסור ... ואסור לשמוע קול ערוה או לראות שעה. והמתכוין לאחד מאלו הדברים, מכין אותו מכת מרדות. וכתב הב"ש (ס"ק ד) שקול פנויה (טהורה) או קול אשתו מותר, אלא בעת תפלה אסור. ודוקא קול ערוה אסור אבל קול דיבור שלה מותר, והא דאיתא בסוגיין דקול ערוה אפילו בשאלת שלומה, תי' הרשב"א קול דבור מה שהוא משיב על שאלת שלומה גרע טפי.

דף ע. ב

אין שואלין בשלום אשה כלל.

שאלת שלום אשה

הק' בתוס' מההיא דהשוכר את הפועלים (ב"מ פז, א) "איה שרה אשתך" - ששואלין בשלום האשה על ידי בעלה, תי' בתוס' דהיינו דוקא בשאלת שלום, אבל לשלוח לה בשלום אפילו ע"י בעלה אסור.

נפסק בשו"ע (אה"ע כא, ו) אין שואלים בשלום אשה כלל, אפילו ע"י שליח, ואפילו ע"י בעלה אסור לשלוח לה דברי שלומים, אבל מותר לשאול לבעלה איך שלומה. ועי' בפתחי תשובה (ס"ק ד) שהק' מאלישע שאמר לגיחזי רויך נא לקראתה ואמר לה, ותי' על פי דברי הריטב"א שכתב שהכל לפי דעת ויראת שמים, דהכל כפי מה שאדם מכיר בעצמו שיצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא בלבו כלל מותר לו להסתכל ולדבר עם הערוה ולשאול בשלום א"א, והיינו ההיא דר' יוחנן יתיב אשערי טבילה ור' אמי דנפקי ליה אמהתא דבי קיסר וכמה רבנן דמשתעו בהדי מטרוניתא, ורב אדא בר אהבה דנקט כלה אכתפיה ורקיד בה ולא חייש להרהורא מטעמא דאמרן, אלא שאין ראוי להקל בזה אלא לחסיד גדול.

ועי' בט"ז שמביא דברי מהרש"ל שנהגו היתר באגרת שלומים שלנו שפורשים בו האשה, ואעפ"כ נהגו להחמיר

שלא להזכירה בשמה, ובשם הב"ח כתב היינו שבתחילת האגרת כותבין ולאשתך וכו', אבל לבסוף האגרת שרגילין לכתוב ותאמר שלום לפלוני אסור לכתוב ותאמר שלום לזוגתך, דהיינו שולח לה ע"י בעלה שאלת שלום דאסור. וכל זה הוא מצד שמראה אהבה בדרישת שלום, אבל אם יש צורך כגון שלא היתה בקו הבריאה או כיוצא בזה, מותר לכתוב תודיעני משלום אשתך.

אמר שמואל כל דאמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא.

למה בית חשמונאי הוי עבדים

פרש"י שכל זרעו הרגם הורדוס, ועבד היה ומלך תחתיהן, וקרא בניו על שם בית חשמונאי, ומסתמא לאו בנות ישראל נסיב דנזהרים הם להשיא בנותם לעבדים והווי להו כולם עבדים.

והק' הרמב"ן הא אמר שמואל המפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור, וכן המתאש מעבדו, כדאיתא בפרק השולח (לח, א) וה"נ בודאי נתיאשו מהם בעלים משעה שמלכו, ותי'

דשמא לא נתיאשו שהיו סבורים שתבא השעה שתחזור מלכותן לכשעבר וישתעבדו בהן, שמצוים הן בעלי זרוע ליפול. ואחרים אמרו משום שיורשיהם של בני חשמונאי אינן ידועים כאן, שהם הרגו כל מי שהוא ידוע להם ושמא יש קטן במדינת הים שאינו מתיאש או גדול שלא נתיאש שאינו ידוע בהן, לפיכך פסלום והעמידום בחזקתן עד שידוע לך שנשתחררו. עוד תי' דהנך אמוראי לא סבירא להו כשמואל במפקיר ומתיאש מעבדו, דקיי"ל צריך גט שחרור, וכי אמר שמואל כל מאן דאמר מבית חשמונאי קא אתינא עבדא הוא לאו למפסלינהו אלא לומר שאינן כהנים אלא עבדי כהנים הם.

קשים גרים לישראל

למה גרים קשים

פרש"י שאינם זהירים במצות והרגילים אצלם נמשכים אצלם ולומדים מן מעשיהם. תוס' הבינו שזה שני פירושים וז"ל פ"ה לפי שאינם בקיאים במצות ומביאים פורענות, ועוד שמלמדים את ישראל ממעשיהם וכו'. תוס' מביאים די"מ לפי שכל ישראל ערבין זה בזה, ותמה עליהם דהא לא נתערבו בשביל הגרים כשקבלו התורה, כדאמרינן בסוטה (לז, ב) נמצא לכל אחד מישראל שש מאות אלף וג' אלפים ותק"ן בריתות שכולן נתערבו זה בזה, אלמא לא נתערבו מן הגרים שהרי הרבה ערב רב עלה אתם. וכעין זה כתב רש"י (נדה יג, ב) וכתבו שם בתוס' שמה שמקשה רש"י דלא חשיב בסוטה ערבות דערב רב י"ל לפי שלא ידע חשבונן, מיהו במכילתא אמר דערב רב היו כפלים כיוצאי מצרים. עוד כתבו שם בשם הר"י דלפיכך קשים שמטמעים בישראל ואמר בפ' עשרה יוחסין (ע, ב) אין שכינה שורה אלא על משפחות המיוחסות שבישראל.

ערבות בגרים

ולפי"ז יש להסתפק האם אפשר להוציא גר בברכה או במצוה אחרי שכבר יצא, שהרי זה שיכול להוציא אע"פ שכבר יצא הוא משום ערבות.

אנחנו ערבים עליהם

וכתב המהרי"ט די"ל בזה בדרך פשרה, דערבים ואינם ערבים, דאמנם הגרים אינם ערבים עלינו, אבל אנחנו ערבים עליהם, מידי דהוה אנשים וטף. ומבואר בדבריו דס"ל דנשים וטף נמי אינם ערבים עלינו אך אנו ערבים עליהם. ובהמשך הדברים יתבאר יותר בעז"ה. וסה כדצד אחד בספיקת הדגול מרבבה לענין נשים, ואכמ"ל.

להלכה

לכאורה יש להוכיח דעכ"פ להלכה קיי"ל דגרים בכלל ערבות, מהא דאיתא בשו"ע (או"ח נג, יט) דיש מונעים גר מלהיות ש"ץ ונדחו דבריהם. הרי מבואר דגר יכול להיות ש"ץ להוציא הרבים ידי חובת התפילה. ואפילו להמונעים אין זה אלא מפני שאינו יכול לומר אלקי אבותינו, כדאיתא התם, אבל לא מפני שאינו יכול להוציא הרבים ידי חובתן. וזאת אע"פ שכבר יצא בעצמו ידי חובת תפילה בתפילת לחש, וזה שיכול לחזור על התפילה להוציא את שאינם בקיאים אינו אלא משום ערבות.

דף עא, א

א"ר יצחק צדקה עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל שמשפחה שנטמעה נטמעה.

נטמעה נטמעה

נפסק בשו"ע (אה"ע ב, ה) משפחה שנתערב בה פסול, ואינו ידוע לרבים, כיון שנטמעה נטמעה, והידוע פסולה אינו רשאי לגלותה, אלא יניחנה בחזקת כשרות, שכל המשפחות שנטמעו בישראל כשרים לעתיד לבא. ומ"מ כשר הדבר לגלות לצנועין. (משום שאין השכינה שורה אלא על משפחות מיוחסות) ודוקא משפחה שנטמעה ונתערבה, אבל כל זמן שלא נתערבה מגלין הפסולים ומכריזין עליהם, כדי שיפרישו מהם הכשרים.

וכתב בביאור הגר"א (ס"ק לה) שהמקור מסוגיא דלעיל (ע, ב) אכריז עליה דעבדא הוא ההוא יומא כו'. וקצ"ע דמשמע ששם לא היה ידוע ולכן כשנודע איקרע הכתובות.

דף עב, א

בירתא דסטיא איכא בבבל היום סרו מאחרי המקום דאקפי פירא בכוררי בשבתא ואזיל וצדו בהו בשבתא ושמתניהו ר' אחי ברבי יאשיה ואישתמוד.

לנדות במקום שיש חשש שמד

כתב הרמ"א (יו"ד שלד, א) שמנדין למי שהוא חייב נידוי, ואפילו יש לחוש שעל ידי כן יצא לתרבות רעה, אין לחוש בכך. וכתב הגר"א שמקורו בסוגיין.

אבל הט"ז חולק על הרמ"א ותמה עליו דהיאך נחוש לאיסור שעושה זה ונביאהו לידי תרבות רעה ח"ו. והנה מקור הדין הוא מתרה"ד (סי' קל"א) ומביא ראיה מסוגיין, דקשה מאי קמ"ל בהאי מילתא, ורבינו הקדוש גופיה למאי הלכתא ניבא דבר זה, אלא לאשמועינן דאפילו אם נראה לחכמים שמפני שהן מנדין מאן דהו שבשביל כך יצא לתרבות רעה לא יניחו עבור זה מלעשות כהלכה. וכתב הט"ז דמהא אין ראיה כלל, שרבינו הקדוש בא להזהיר את השומעים שידעו שיש פסולים בבבל, כמו שאמר התם טובא דיש מקום שכולם ממזרים ויש מקום שיש ב' אחים שמחליפים נשותיהם זה לזה, וכוונתו של רבי היתה להוכיח שהנבואה דבר בו בשאר הדברים שאמר אף שלא היו מבוררים בעיני השומעים, וביאו ראיה מדבר זה שיראו שהוא יודע בא"י מה שנעשה היום בבבל מהנך דשמתניהו רב אחא, וזה א"א כי אם בדרך נבואה, מזה ידעו שגם בשאר הדברים רוח ה' דבר בו. עי"ש שמביא ראיות כדבריו ומסיק דברור שאין לעשות למעשה כהג"ה זאת, אע"פ שהיא מהלכה ממקום קדוש בעל אגודה ז"ל, ובאגודה שלנו לא נמצא זה כלל. אבל הש"ך (נה"כ שם) חולק עליו ומקיים דברי הרמ"א.

ועי' בפתחי תשובה (ס"ק א) שבשו"ת רשב"ץ (ח"ב סי' מז) ג"כ דעתו כדעת הנה"כ, וכן כתב בתשובת שמש צדקה, ובשו"ת חו"י ובשאלת יעב"ץ, וכ"כ בתשובת רדב"ז החדשות (סימן קפ"ז) וסיים ומ"מ צריך למנהיג הדור להיות מתון בדברים כאלה לפי שאין כל האנשים שוים ולא כל העבירות שוות ויהיו כל מעשיו לשם שמים.

האם חוששין לבנים שלא חטאו

וכן העלה בשו"ת ח"ס (סי' שכ"ב) וכתב שם אמנם יש להסתפק היכא דאיכא למיחש שימיר דתו ויקח גם בניו הקטנים עמו מהו לחוש לקטנים שלא חטאו. ודעתו דיש לחלק דמי שיש בו דעות

כוזבות דקרוב לודאי שילמוד גם לבניו אחריו ואז יהיו גם הבנים בכלל כל באיה לא ישובון אין לחוש על הבנים ומה"ט נ"ל דהכת הארורה המאמינים בש"צ ימ"ש אם ח"ו לא יהפך לבבם לטוב רודפין אותם עם בניהם ובנותיהם כו' אבל סרבן ועבריינ בעלמא מאן לימא לן שלא נחוש על בניו כו' והאריך בזה ומסיק עדיין הדבר צריך עיון ומתון.

דף עב, ב

ת"ר ממזירי ונתיני טהורים לעתיד לבא דברי ר' יוסי, ר' מאיר אומר אין טהורים.

ממזרים לעת"ל

ונחלקו הראשונים האם מדובר בממזר שנטמע או אפילו בוודאי ממזר. הר"ן מביא דברי הרמב"ן דר' מאיר ור' יוסי לאו במשפחה שנטמעה פליגי, אלא משפחה שנטמעה נטמעה דברי הכל, ופלוגתייהו דר' יוסי ור"מ בידועין היא, והיינו נמי דמקשינן ומתצינן וישב ממזר באשדוד, ר"ל דמשם רואים שמירי בממזר וודאי.

והק' הרשב"א וכי מצות לא יבא ממזר תבטל לעתיד, ות' דהוראת שעה תהא לאותן שהיו בדור קודם ביאת אליהו שאליהו בא ומטהרן אבל אותם שיהיו בימי המשיח אף הם יהיו פסולים דמצות לא יבא נוהגת היא לעולם אף בימיו של משיח.

הר"ן תמה עליו דמדאמר רב יוסף אי לאו דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' יוסי הוה אתי אליהו ומפיק מינן צורני צורני משמע דפלוגתייהו בשאינן ידועין, היא דאי בידועין מאי אתא לאשמועינן והיכי שייך למימר מפיק מינן, אלא ודאי משמע דלר"מ יבא אליהו ויפסול אותן שהן מוחזקין אצלנו בהכשר ובודאי דכיון שהם בחזקת כשרות הרבה מטמעין בהן.

ומאי דאמרי' בשלמא לר"מ היינו דכתיב וישב ממזר באשדוד הכי קאמרינן בשלמא לר"מ היינו דקא מגלי לן קרא שאליהו יפסול המוחזקין אצלנו בכשרות ויבדילם, אלא לר' יוסי הרי המוחזקין בכשרים ניחם בחזקתן ולמוחזקין עכשיו בפסולין קרא למה לי דפשיטא דמצות לא יבא תנהוג לימות המשיח כדרך שהיא נוהגת עכשיו.

דף עג, א

לא יבא ממזר בקהל ה' ממזר ודאי הוא דלא יבא הא ממזר ספק יבא בקהל ודאי הוא דלא יבא הא בקהל ספק יבא.

ספק דאורייתא לחומרא

כידוע שיטת הרמב"ם (טומאת מת ט, יב) שספק דאורייתא לקולא מה"ת, וז"ל דבר ידוע שכל אלו הטומאות וכיוצא בהן שהן משום ספק הרי הן של דבריהן, ואין טמא מן התורה אלא מי שנטמא טומאת ודאי, אבל כל הספיקות בין בטומאות בין במאכלות אסורות בין בעריות ושבתות אין להם אלא מדברי סופרים. [ואף על פי כן דבר שחייבין על זדונו כרת ספיקו אסור מן התורה, שהרי העושה אותו חייב אשם תלוי] כמו שביארנו בהלכות איסורי ביאה ובכמה מקומות. והשיג עליון הראב"ד שהרי אמרו בכמה מקומות ספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא, וזו ספיקא דאורייתא היא. וכתב הרשב"א שהרמב"ם שתשובת שאלה כתב שמקורו הוא מסוגיין שספק ממזר מותר.

אשם תלוי

אבל תמה עליו דא"כ אזל ליה אשם תלוי למאן דלא בעי חתיכה משתי חתיכות, ואפילו למאן דבעי חתיכה משתי חתיכות ה"מ לענין קרבן אבל להתיר לכתחלה לא קאמר, דהנך תנאי לאו בהכי פליגי. ר"ל שאם ספק דאורייתא לקולא למה צריך להביא קרבן, אבל אם צריך לתיכהאחת משני חתיכות אז הוי איקבע איסורא וי"ל שאז מודה הרמב"ם שחיב להחמיר. ועיקר בכס"מ שהרמב"ם עצמו יישב את זה לפי נוסח הישן שכתוב וז"ל ואעפכ דבר שחייבין על זדונו כרת ספיקו אסור מן התורה, שהרי העושה אותו חייב אשם תלוי. הרי לן שמחלק בין דבר שיש בו כרת לדבר שאין בו כרת. אבל עדיין קשה שהרמב"ם הכניס ברשימה שלו שספק להקל גם שבת, וקשה לומר שמירי דווקא במחמר.

ספק ערלה

עוד הק' הרשב"א מדאמרינן ערלה בחו"ל הלכה למשה מסיני, ואקשינן והא תנן ספק ערלה בא"י אסור בסוריא מותר, ופרקינן דלמא כך נאמרה הלכה ודאה אסורה ספיקה מותרת, אלמא בארץ ספיקה אסורה דאורייתא, ואף בסוריא אי לאו דנאמרה הלכה להתיר ספיקא אף התם היתה אסורה.

עוד הקשה הרשב"א מדבעיא בפ"ק דחולין (יא, א) רובא וחזקה מדאורייתא מנלן, ואתינן למפשט מפסח ומעגלה ערופה ושעיר המשתלח ושחיטה, ואם איתא למה לן דל רובא ודל חזקה הא כל ספק דאורייתא מותר. אלא הכא דאמרינן ממזר ספק יבא מייתורא דקהל אתי, ואדרבה דוק מינה טעמא דגלי קרא הא לא גלי אפילו ספק ממזר בלא יבא, וממנה לכל איסורי ספק דאורייתא.

ספק ממזר מותר בתורת וודאי

על מה שהק' הרשב"א למ"ל קרא להתיר ספק ממזר אם הדין הוא ס"ד לקולא, ע"י בשב שמעתתא (א, א) בשם מהרי"ט (יו"ד ח"ב סי' א) דכי שריא רחמנא ספק ממזר, לגמרי שריא שיהיה בתורת ודאי ולא בתורת ספק, ונ"מ שיהיה מותר בבת ישראל ובממזרת בבת אחת, אף על גב דהוי תרתי דסתרי.

והקשה השמעתתא א"כ תרי קראי למה לי חד למשרי ממזר בשתוקית וחד למשרי שתוקי בישראל, כיון דלהתיר ממזר בשתוקית או להתיר שתוקי בישראל קרא לא צריך דכל הספיקות מותר, אלא להתירו בבת ישראל ובממזרת, וא"כ מחד קרא נפיק ליה תרתי.

ובספר שער המלך (שם) תמה עליו דא"כ מאי ראייה מייתי הרמב"ם מסוגייתא זו דספק דאורייתא לקולא הא אפילו לפי דעתו ע"כ דבספק ממזר דוקא הקילה תורה, שהרי בשאר איסורין כל דאיכא תרתי דסתרון אהדדי אפילו הרמב"ם מודה דאסור מן התורה, א"כ ה"נ נימא דבעלמא ספקא דאורייתא אסור מן התורה והכא שאני דגלי קרא, ובספק ממזר דוקא הוא דגלי קרא ולא ילפינן מיניה לעלמא, כי היכי דלא ילפינן מיניה להתירה היכא דאיכא תרתי דסתרון אהדדי.

היכא דאיכא רוב

ובפנ"י תי' דהא דכתב רחמנא להתיר ספק ממזר היינו דאפילו היכא דאיכא רובא לאיסורא, והביא ראייה ממה שכתב הפר"ח, דאצטריך למשרי ספק ממזר אפילו היכא דאיכא חזקה כגון בספק גירושין דאיכא חזקת אשת איש, ואם כן ה"ה היכא דאיכא רוב.

השמעתתא חולק עליו וס"ל שהיכא דאיכא רובא ודאי אזלינן בתרה אפילו בספק ממזר, דאלת"ה לא משכח"ל וודאי ממזר, שהרי הגמ' (חולין יא, א) למד דאזלינן בתר רובא ממכה אביו ואמו דלמא לאו אביו הוא, הרי דהא דמחזיקין בתר אבוה אינו אלא משום רוב או משום חזקה, אלא ע"כ שהיכא דאיכא רובא או חזקה אזלינן בתרה.

האם רוב הוי כוודאי

ולקמן (שמעתתא ב פרק טו) הביא דברי תוס' הרא"ש לב"מ (ו, ב) גבי קפץ אחד מן המנויין לתוכו דפטור מן המעשר דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, והקשו דהא כל דפריש מרובא פריש, ותירץ משום דכל דפריש מרובא פריש אינו וודאי והתורה אמרה עשירי ודאי ולא עשירי ספק.

והיינו דאע"ג דאנו הולכים בתר דפריש מרובא פריש בין להקל ובין להחמיר, אינו אלא מצד הלכה אבל אינו ודאי. ואינו מסברא לומר דפריש יותר מרובא ויכול להיות דפריש מן המיעוט כמו מן הרוב ומשום הכי בעשירי ודאי ולא עשירי ספק כיון דמצד עצמו הוא ספק שקול, אלא דהתורה התירה משום דכל דפריש מרובא פריש אבל מידי ספיקא לא נפקא, והתורה אמרה עשירי ודאי. א"כ ה"ה בממזר דהתורה אמרה ממזר ודאי ולא ממזר ספק, א"כ אפילו היכא דפריש נמי לא נפיק מכלל ספיקא ומותר מן התורה לבא בקהל, ואפילו ברוב פסולים וידעינן שפירש.

חילוק בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן

והק' ממש"כ בשמעתא א' דגם בממזר ספק היכא דאיכא רובא או חזקה הוי ליה ממזר ודאי, ותל' דהיינו רובא דליתיה קמן וכמו הך רובא שאמרו בחולין, אבל גבי פריש מרובא אינו רוב דתליא בסברא, ואדרבה מסברא יכול להיות דפירש מן המועט כמו ממרובה, ומסביר הקו"ש (ח"ב סי' מה) שכוונתו לומר דרובא דליתא קמן הוא בתורת בירור כמו אנן סהדי וזה נקרא ודאי אבל כל דפריש מרובא אינו בתורת בירור אלא דגזיה"כ לילך אחריו אבל במקום דבעינן ודאי ולא ספק לא מהני הך רובא.

מאי אמרת דלמא אזלא איהי לגבייהו והו"ל קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי.

פסוק להיתר שתוקי

הק' הרשב"א קרא למשרי שתוקי למה לי, לישתוק ואנא ידענא כדאמרינן דהא רובא כשרין הן, ויש מתרצים דנפקא מינה דהיכא דחזינן דאזלא איהי לגבייהו וזניאת בחד מינייהו דהשתא ודאי ליכא גביה אלא קבוע.

עוד תי' דנ"מ לעיר שכולה מחצה כשרין אצלה ומחצה פסולין אצלה, ודלתי מדינה נעולות, ואפ"ה אמרה תורה ממזר ספק יבא.

ומה טעם אמרו שתוקי פסול גזירה שמא ישא אחותו מאביו.

למה צריך טעם לאיסור שתוקי

השער המלך (טומאת מת ט, יב) הביא קושיית הרב בני שמואל (סימן מ"א) ומהרימ"ט (חי"ד סי' א) שהקשו על הרמב"ם מאי האי דקאמר רבא ומה טעם אמרו שתוקי פסול שמא ישא אחותו מאמו, ומאי קושיא הרי מן הטעם שראו חכמים להחמיר בכל ספק איסור החמירו בכאן, דמ"ט

החמירו בכל הספק לאו משום דלא ליגע באיסור תורה, ה"נ הכא. בשלמא ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא ניהא, דכיון שהשתוקי התירו הכתוב מה ראו חכמים על ככה להחמיר. ותל' מהרי"ט דכי שרי רחמנא ספק ממזר לגמרי שרי, ומשו"ה פריך מ"ט אמרו שתוקי פסול.

דף עג, ב

אמר רבא בר רב הונא מצאו מהול אין בו משום אסופי

מתי אינו נקרא אסופי

(שו"ע אה"ע ד, לא) אסופי שנאסף מהשוק הוי ספק ממזר, כגון שאין הוכחה שלא הושלך לשם מיתה, אבל אם יש הוכחה שלא הושלך לשם מיתה, בין שיש הוכחה בגופו, כגון שהוא מהול או שאיבריו מתוקנים ומיושרים כמו שעושים לנערים, או שהוא משוח בשמן, או ששמו לו כחול בעיניו, או תלו לו קמיע, בין שיש הוכחה במקום, כגון שנמצא במקום שרבים מצויים שם או שתלוי במקום באילן שאין החיה מגעת שם והיה סמוך לעיר, או שנמצא בבית הכנסת הסמוך, או בצידי רשות הרבים, אין בו משום אסופי, כיון שחוששין עליו לשומרו, ולא הושלך שם אלא משום רעבון.

הפתחי תשובה (ס"ק מא) מביא משו"ת נו"ב (סי' ז) שהק' קושיא עצומה מה בכך דכל הני לית בהו משום אסופי, אכתי שתוקי הוא, דמה חומר יש באסופי יותר מבשתוקי. ורצה מתחלה לומר דנ"מ לענין נאמנות האם, שאם של שתוקי נאמנת עליו לעולם. וכן תל' מהרי"ט (בסוגיין). אבל שוב דחה זה דמסידור לשון הטור לא משמע כן, אלא דאם יש הוכחה מהני אפילו לא באו אביו ואמו כלל, והטעם בזה הוא דשתוקי שאנו יודעים את האם מי היא וא"כ ע"כ בזנות נתעברה וכיון שיש כאן ריעותא דזנות לכך חששו חכמים לפוסלו ולעשותו ספק ממזר, אבל אסופי שיכול להיות הורתו ולידתו בכשרות מאיש ואשתו אין לנו לחוש לשום חשש אפילו משום מעלה ביוחסין. רק שזהו הריעותא וסימן שנולד בזנות דלמה השליכוהו, אבל אם יש בו סימן שלא השליכוהו לשם מיתה גם משום שתוקי אין בו שאין כאן שום ריעותא.

כל זמן שבשוק אביו ואמו נאמנים עליו

נאמנות האם

כתב הר"ן בשם הרב"ם (אסורי ביאה פרק טו) שאע"פ שהיא נאמנת להכשיר אינה נאמנת לפסול לומר ממזר הוא, ומשמע דטעמא דלהכשיר היינו טעמא דמהימנא משום דמדאורייתא נמי כשר, דדבר תורה שתוקי כשר, אבל לפסלו ולהתירו בממזרת לא. ואע"ג דחיה נאמנת כדאיתא בגמ' שאני התם לפי שהחזק כאן ממזר, דמיירי בארבע נשים שילדו בבית אחת אשת כהן ולוי ונתין וממזר, וגלוי מלתא בעלמא הוא דמגליא. והיינו דבגמ' לא אמרינן בודקין את אמו אי אמרה לכשר נבעלתי או לפסול נבעלתי אלא אמרינן דאי אמרה לכשר נבעלתי בלחוד מהימנא. אבל האב נאמן אף לפסול מדין יכיר.

שלש נשים שהיו ישינות במטה וכו'.

ספק טומאה ברה"ר

הק' התוס' רא"ש הרי הוי ספק טומאה ברה"ר, כיון דאיכא שלש נשים, דספיקו טהור כדאמרי'

בריש ב' נזירים דהיכא דאיכא ג' בני אדם חשוב רה"ר, ות' משום דחשיב מקום סתירה אפי' היכא דאיכא נשים הרבה כדתנן לא יתייחד איש עם שתי נשים, וספק טומאה גמרינן מסתירת סוטה. ועוד דדמי לשנים שהלכו בשני שבילין דממה נפשך הוי אחד טמא, ועוד דמפרש בירושלמי דלא ילפינן מעת לעת שבנדה מסוטה משום דלא דמי טומאה היוצאה מגופו לשאר טומאות.

נאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי.

נאמנות של חיה

כתב הר"ן דהימנוה רבנן לפי שעל הרוב אי אפשר בענין אחר. אבל היכא דלית ליה חזקה דכשרות, שלא הוחזק אלא בעדות אשה זו אינה נאמנת. והק' הר"ן הרי הימנוה רבנן, ואמרינן (יבמות פח, ב) דכל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים, היינו כשהדבר בענין שראוי להאמין בו עד אחד במילתא דעבידא לאגלויי, אבל הכא אין החיה נאמנת אלא מפני שעל הרוב אי אפשר בלאו הכי, הלכך כל שבא עד אחד ומכחישה אפילו לאחר שהעידה אינה נאמנת.

נאמן בעל מקח לומר לזה מכרתי ולזה אין מכרתי במה דברים אמורים בזמן שמקחו בידו אבל אין מקחו בידו אינו נאמן

נאמנות בעל המקח

רש"י פירש שנאמן משום דרמיא עליה למידק שלא לחזור לו מזה ולהחזיר לו דמיו ויתן המקח למי שלא נמכר לו דקם ליה במי שפרעו הילכך מידק דייק. אל תוס' פי' בשם ר"ת שהטעם שנאמן היכא שמקחו בידו הוא משום מיגו דמצי אמר לא מכרתי או חזרתי וקניתי, אבל אין מקחו בידו אינו נאמן דאז לא שייך מיגו.

אבל בזמן שאין מקחו בידו

פרש"י ושניהם אוחזין בו אינו נאמן, דכיון דלאו עליה רמיא תו לא דייק לזכור למי הוא. ומדייק ראמ"ה שאינו נאמן אפילו בתורת ע"א, וכ"כ המאירי וז"ל אף בשידע הוא אין סומכין עליו בכך, הואיל ומשניהם קבל, שהדבר מצוי לטעות ואף כאחד אינו נאמן, זו היא שיטת גדולי הרבנים.

דף עד, א

תנו רבנן נאמן דיין לומר לזה זכיתי ולזה חייבתי וכו' אבל בזמן שאין בעלי דינין עומדין לפניו אינו נאמן.

נאמנות של דיין

פי' הריטב"א שאינו נאמן אלא כעד אחד, ומתניתא בדיין אחד כדקתני בהדיא, ומיירי בדיין מומחה לרבים שיכול לכוף הנתבע לדון לפניו כדאיתא בסנהדרין (עי' ה' א'), אי נמי כשאינו מומחה וקבלוהו עלייהו בעלי דינין, אבל שלשה והם בית דין נאמנין הם לעולם כעדים דעלמא, דנהי דאין עד נעשה דיין אבל דיין נעשה עד להעיד מה שנדון לפניו.

נאמנת של חיה

חיה לאלתר ואמו כל שבעה.

כתבו בתורא"ש דכולהו ילפינן להו מדחזינן שהאמינה תורה לאב להעיד על בנו ובכור אע"פ שהוא קרוב, לפי שרגיל האב להכיר בבניו יותר מאחר ילפינן נמי מיניה להאמין חיה לאלתר, ואמו כל שבעה לפי שאין רגיל לידע אחר שהוא לשם. וזה דלא כהר"ן שהזכרנו שס"ל שנאמנות של חיה אינה אלא מדרכנן.

כך נאמן לומר זה בן גרושה ובן חלוצה.

נאמנות של אב

התוס' מביא בשם רבינו אליהו דנפקא לן מהא דכתיב את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו, שיודיע שהוא בן השנואה, ולעיל אמרינן מאי שנואה שנואה בנישואיה. אבל העיר הרא"ש שלישינא דברייתא לא משמע הכי, דקתני כשם שנאמן לומר זה בני בכור, [משמע דמינה גמר. וי"מ דטעמא דר"י דמשמע ליה' קרא דנאמן אדם לומר זה בני בכור] אפילו על תינוק בין הבנים, כשאומר על הקטן שהוא בכור הוי הראשון ממזר, אלמא נאמן על הבן לפוסלו, הילכך נאמן נמי לומר בן גרושה ובן חלוצה הוא. ומיהו בירושלמי משמע כפירושו דגרסינן בירושלמי דפירקין גמ' דהאומר זה בני בכור, בכור יכיר בן השנואה.

האם האב נאמן מיד

כתב הרמב"ם (נחלות ב, יד) שלשה נאמנין על הבכור, חיה ואמו ואביו, חיה מיד שאם אמרה זה יצא ראשון נאמנת, אמו כל שבעת ימי הלידה נאמנת לומר זהו הבכור, אביו לעולם אפילו אמר האב על מי שלא הוחזק בנו כלל הוא בני ובכורי הוא נאמן, וכן אם אמר על המוחזק לנו שהוא בכורו אינו בכור נאמן. משמע שהאב נאמן מיד, אבל מלשון רש"י (ד"ה כל שבעה) לא משמע כן, שכתב וז"ל שעדיין אין אביו מכיר בו שלא יצא מתחת ידי אמו ליכנס לברית, מכאן ואילך מוטל על אביו להכירו כדכתיב יכיר.

האם האב נאמן לענין חליצה

כתב בספר שב שמעתתא (שמעתתא ב, כ) שלענין ירושה כיון דסומך על דבריה שהוא מיניה הוי ליה יכיר, דאב נאמן לומר זה בני בתורת יכיר הן לירושה והן לפוסלו, אבל לחליצה דאינו ענין הנוגע לגוף הבן אינו בתורת יכיר.

ואומר יש לי בנים דנאמן (כ"ב קלד, ב) אינו אלא משום מגו דבידו לגרשה, אבל אינו בתורת יכיר כיון דאינו נוגע לבנו אלא לאשה אם זקוקה לחליצה או לא, והיכא דהוא עצמו אינו יודע דלא שייך ביה תורת מיגו, דאע"ג דקושטא קאמר שמאמין לדבריה כיון דאין זה בתורת יכיר אם כן נאמנות שנותן לאחר לאו כלום הוא.

אבל בדברי הגרע"א (כתובות יג, ב) מבואר שהוא מטעם ע"א, דיעו"ש בסוגיא דראוה מדברת, דלר"ג נאמנת אפי' ברוב פסולים, שהק' הרי אין ע"א נאמן נגד הרוב דהא א"נ נגד החזקה לכש"כ נגד הרוב, ות"י דכיון דהוי רק בירור והוי רק כמו גילוי מלתא נאמן העד כמ"ש הר"ן בפ' האומר בהא דקדשתי את בתי וא"י למי קדשתי ובא א' ואמר אני קדשתי' דנאמן ליתן גט אף שהוא נגד רובא דעלמא וגם הוא דבר שבערוה.

דף עד, ב

הכי קאמר כל האסורים לבא בקהל כהונה מאי נינהו גיורת פחותה מבת שלש שנים ויום אחד.

גיורת פחותה מבת ג'

פרש"י דכהן אסור בגיורת ואפי' פחותה מבת ג' שנים דלאו בת ביאה היא ואין שם משום חשש זנות דכתיב (יחזקאל מד) כי אם בתולות מזרע בית ישראל.

אבל תוס' (יבמות סא, א) כתב שאסורה מטעם זונה לפי שבאה מן העובדי כוכבים השטופים בזימה. וכן מבואר ברמב"ם (איסורי ביאה יח, ג) וז"ל וכן הגיורת והמשוחררת אפילו נתגיירה ונשתחררה פחותה מבת שלש שנים הואיל ואינה בת ישראל הרי זו זונה ואסורה לכהן, מכאן אמרו עכו"ם או נתין או ממזר או גר עמוני ומואבי או מצרי ואדומי ראשון ושני או פצוע דכא וכרות שפכה או חלל שבאו על היהודית עשו אותה זונה ונפסלה לכהונה ואם היתה כהנת פסולה מן התרומה, וכן יבמה שבא עליה זר עשאה זונה, והאילונית מותרת לכהן ואינה זונה. וכבר השיג עליו הראב"ד שאינה משום זונה אלא משום דכתיב בתולות מזרע בית ישראל והכי איתא בקידושין.

והרי גר שמותר בכהנת ומותר בממזרת

גר שנשא בת ישראל

ופירשו בתוס' הרי גר שנשא בת ישראל שהבת מותרת לכהן ומותרת בממזר כר"א בן יעקב וכה"ג פריך בסמוך. אבל הרמב"ם (איסורי ביאה טו, ט) כתב שגר שנשא בת ישראל או ישראל שנשא גיורת הולד ישראל לכל דבר ואסור בממזרת. ועי' בשער המלך (שם) ששהביא דברי הר"ן וז"ל וכתב הרמב"ם גר שנשא גיורת דוקא, ולא ידעתי מנין לו דאע"ג דגוי הבא על ב"י הולד ישראל התם ה"ט לפי שא"א לו להתייחס אחר אביו דלמשפחותם לבית אבותם בישראל הוא דכתיב, אבל זה שאביו ישראל למה לא יתייחס אחר אביו והרי כאן יש קדושין ואין עבירה הולד הולך אחר הזכר.

אבל גר עמוני ומואבי דא"ר לבא בקהל לא.

גר מצרי וגיורת עמונית

הרש"ש מסתפק במצרי ואדומי ראשון, עוד הסתפק אי מותר ממזר בעמונית ומואבית, דאולי כיון דהזכרים אסורין לא מיקרו אף הן קהל ה'. וכתב שהספק האחרון מפורש לאיסור בגמרא יבמות, וספק הראשון מוכח להתיירא מתוס' שם שהקשו שמצרי שני ישא נתינה.

דף עה, א

לאפוקי מצרי שני שאין זרעו פסול דכתיב בנים אשר יולדו להם דור

מצרי שני

הק' הרמב"ן דהא מצרי שני נמי בתו פסולה לכהונה, כדאמרינן בפרק הערל (עז, א) ר"ל אמר פסולה דגמר לה מכהן גדול באלמנה דביאתו בעבירה וזרעו מתחלל, ועוד מאי האי דמייתי קרא בנים אשר יולדו להם דור שלישי, דההוא בישראל כתיב.

ומביא בשם הרב אב"ד דהכי קאמר כל שזרעו כמוהו פוסל בביאתו כגון כהן גדול באלמנה שהיא

פסולה לכהונה ובתו נמי פסולה, אבל מצרי שני פסול שבהן פסול קהל הוא, ובנו כשר לקהל, נמצא שביאתו מטהרתו ואינה פוסלת לפיכך אינו פוסל את האשה שבא עליה בביאתו.

הרמב"ן עצמו תי' דסוגיין אליבא דרבי יוחנן היא דאמר בת מצרי שני ובת עמוני ומואבי כשרות לכהונה כשם שכשרות לישראל, דרבי יוחנן הוא דמפרש לה הכא, ועולא נמי כותיה ס"ל ותלמידו הוה.

הכל מודים באלמנת עיסה שפסולה לכהונה

אלמנת עיסה

כתב רש"י שבכתובות (יד, א) מפרש אלמנת ספק חלל שהיתה מעורבת בספקות בעלה היה ספק והיא באה מכחו דהויא לה ספק ספיקא.

ותמה עליו תוספות הרא"ש דאין בה אלא ספק אחד כמו בבעלה. ובכתובות פ"א בשם ה"ר יוסף טוב עלם כגון שזרק לה בעלה גט ספק קרוב לו ספק קרוב לה ונישאת לכהן תוך ג' חדשים וילדה ספק בן תשעה לראשון ספק בן שבעה לאחרון, דהשתא הוי ספק ספיקא דאף אם תימצא לומר דקרוב לה היה שמא בן ט' לראשון וכשר.

ולכל הפירושים קשה הא דאמרינן בשילהי פ"ק דכתובות איזו היא אלמנת עיסה כל שנשמע בה ספק חלל ומאי טימוע שייך במה שנישאת לספק חלל, ועוד דאין לשון עיסה נופל על אדם אחד שהוא ספק חלל אלא על משפחה או עיר שייך לשון עיסה כדאמרינן כל הארצות עיסה לארץ ישראל וארץ ישראל עיסה לבבל.

לכך נראה כפי' ריב"א דמיירי במשפחה שנשמע בה אדם אחד שהוא ספק חלל וכל המשפחה הויא ספק ספיקא דבכל חד וחד איכא למימר שמא בא מספק חלל שנתערב בהם אם לאו.

ספק אחד בגוף ספק אחד בתערובות

הק' האחרונים הרי קי"ל שספק ספיקא שספק אחד בגוף וספק אחד בתערובות אינו ס"ס. ותי' הבית שמואל (סימן ב) שבאיסור דרבנן קי"ל אפילו ס"ס כזה הוי ס"ס ולכן כאן שיש חזקת כשרות אין כאן אלא חומרא דרבנן משום יחוס כהונה.

דף עה, ב

סבר לה כרבי ישמעאל דאמר כותים גירי אריות הם.

כותים

עי' בריטב"א שהק' מהא דקי"ל (יבמות כד, ב) איפסקא הילכתא דאחד גר שנתגייר לשם אשה או לשם שלחן מלכים או לאריות הוי גר, ותי' דשאני כותים דלא נשתקע שם עבודה זרה מפייהם לעולם אפילו אחר גירות כדכתיב (מלכים ב' י"ז) את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים וכו' והוי גירותם באונס לעולם. ומאן דאמר גירי אמת הם סבר דגרים היו אלא שחזרו לסורם והווי להו כישראל משומד, כדאמרינן ביבמות (מז, ב) טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו למאי הלכתא דאי הדר ביה ישראל משומד הוי. אבל תוס' ביבמות (כד, ב) כתב שחזרו והתגיירו.

ור"י סבירא ליה כר"ע דאמר גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר.

כותי בכותית

כתב הריטב"א שמאותם כותים יש שאבותיהם נשאו בנות ישראל והוו להו ממזרים, ויש מהם שאבותיהם נשאו מינן והוו להו גוים, ואי שרינן כותי בכותית אפשר דהוו להו גוי בממזר שהוא אסור.

והק' הריטב"א למה לן לאוקמה כר"ע כל שכן דאי סבירא ליה לרבי אלעזר דגוי הבא על בת ישראל הולד כשר דהוה עדיף טעמיה טפי, דאי שרינן כותי בכותית הוה ליה גוי בבת ישראל דחמיר איסוריה מגוי בממזרת, ויש שתירצו דכי אמרינן גירי אריות הם היינו כותים ראשונים אבל זרעם גרים גמורים הם שנתגיירו אחרי כן, הלכך אותם ראשונים שנשאו בנות ישראל אי אמרת דזרעם ממזר הוה להו בניהם דהשתא ממזרים, וכי מינסבי לכותים שנשאו אבותיהם מינן והם היו גרים הוה ליה גר בממזרת ואסור דרבי אלעזר כרבי יהודה סבירא ליה, אבל אי אמרת דגוי הבא על בת ישראל הולד כשר, בני אותן שנשאו מינן הם גרים שנתגיירו ואידך שנשאו בנות ישראל בניהם ישראל והוו להו כותי בכותית גר בישראל דשרו לכולי עלמא.

דור שני של כותים

הריטב"א חולק עליהם שלא מצינו לכותים שנתגיירו בניהם אחר כך, וכי תימא דכיון שמלין וטובלין ומקבלין עליהם מצות זהו גירותן, הא ליתא חדא דהא לא טבלי בפני שלשה וגר שמל ולא טבל כאילו לא מל.

דף עו, א

ורבא אמר עבד ושפחה נתערבו בהן איסורא משום מאי משום שפחה ניתני חדא מעשה שהיה כך היה

עכו"ם ועבד שבא על ב"י

פרש"י דע"כ עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הוולד כשר, אלא שפחה וולדה עבד. מכאן הוכיח מהרש"א שיטת רש"י שהולד כש ולא צריך גירות, ומק' שדבריו לעיל (סח, ב) סתרי לדבריו כאן. וכבר הארכנו שם.

גברי דכי מינצו בהדי הדדי ביוחסין הוא דמינצו אם איתא דאיכא מילתא אית ליה קלא

הק' הבית שמואל (סימן ב ס"ק ח) למה חיישינן לאם אביה משום ממזרת ולא אמרינן אם אם אביה היתה ממזרת א"כ אביה הוא ממזר ולמה אינו מפורסם, ות' כיון דממזר הוא מצד האם אינו מפורסם, וצ"ע.

דף עו, ב

שום תשים עליך מלך מקרב אחיך כל משימות שאתה משים לא יהיה אלא מקרב אחיך ... אמו מישראל מקרב אחיך קרינא ביה

מקרב אחיך

כתב בספר החינוך (מצוה תצח) שורש המצוה ידוע, כי מהיות הממונה לראש נשמע לכל בכל אשר ידבר, צריך להיות על כל פנים מזרע ישראל שהם רחמנים בני רחמנים, כדי שירחם על

העם שלא להכביד עולם בשום דבר מכל הדברים, ויאהב האמת והצדק והיושר, כידוע בכל שהוא ממשפחת אברהם אבינו ע"ה שיש בה כל טובות אלו, וכעין שאמרו חכמי הטבע שטבע האב צפון בבניו.

אמו מישראל

נחלקו הראשונים האם אפשר להעמיד מלך שאמו מישראל, או רק מועיל לענין שררות. הרמב"ם (מלכים א, ד) כתב שאין מעמידין מלך מקהל גרים אפילו אחר כמה דורות עד שתהיה אמו מישראל, אבל אמו מישראל מותר. אבל התוס' (סוטה מא, ב) כתבו היינו דוקא גבי נשיאות ושררות בעלמא דלינהג שררות במתא, אבל מלך חזר ושנה עליו מקרב אחיך תשים עליך מלך דקפיד קרא גבי מלך עד שיהא ממש מקרב ממוצע מאביו ואמו מישראל. ולפי הרמב"ם צ"ע למה חטאו כשאמרו לאגריפס אחינו אתה. וצ"ל שהרמב"ם לשיטתו שבפיהמ"ש (סוטה פ"ז מ"ח) כתב שאגריפס היה מקהל גרים ולא היתה לו אם מישראל ואסור למנותו כלל,

אביו מישראל

כתב המנ"ח בשם הכס"מ דכ"ש אם אביו מישראל שפיר דמי, ובזה מתרץ רחבעם בן שלמה שהיה מלך אף שבא מנעמה העמונית.

ואפשר לחלק בין אחד מהם עכו"ם או עבד באגרופיס ל"מ אחד ישראל אבל בגר וא' ישראל אפשר דהתוס' מודים דמהני. ובזה ניחא רחבעם בן שלמה.

עוד כתב בשם הגנו"ב שתירץ דוקא תחילת השימה צ"ל מקרב אחיך, אבל רחבעם היה יורש משלמה המלך וא"צ מקרב אחיך ממש כיון דהיא בירושה.

אמר רב יהודה אמר רב ארבע מאות ילדים היו לו לדוד וכולם בני יפת תואר היו וכולם מסתפרים קומי ומגדלים בלורית היו וכולם יושבים בקרוניות של זהב והיו מהלכים בראשי גייסות והן הן בעלי אגרופים של בית דוד דאזלי לבעותי עלמא

חוקות הגוי

הק' תוספות הרא"ש איך עברו על לא תלכו בחוקות הגוי, וכתב שלפי ר"ת דמותר לבא עליה בשבייה קודם שנתגיירה ניחא קצת לפי שנתעברו בגיות. אבל לפירש"י שפי' שלא היה בא עליה אלא לאחר כל המעשים הללו א"כ היו ישראלים גמורים, י"ל משום דקאזלי לבעותי עלמא התירו להם.

כתב הטור (יו"ד סימן קעח) אסור ללכת בחוקות העובדי כוכבים ... ולא יגדל ציצית ראשו כמו ציצית ראשם ולא יגלח מן הצדדין ויניח השער באמצע כמו שהם עושין וזהו שנקרא בלורית. מי שקרוב למלכות וצריך ללבוש כמלבושיהם ולדמות להם מותר בכל.

ותמה הב"י כיון דמדאורייתא אסירי, ומילקי נמי לקי עלייהו, היאך היה כח ביד חכמים להתיר איסור תורה לקרובי המלכות, ות' דמשום הצלת ישראל יש כח בידם להתיר, דכשיש ישראלים קרובים למלכות עומדים בפרץ לבטל הגזירות, כדאשכחן ברבי ראובן בן אצטרובלי (מעילה יז, א). והנהו ת' ילדים שהיו לדוד שהיו מספרי קומי ומגדלי בלורית הנך נמי משום הצלת ישראל שרו להו דהו אזלו בראשי גייסות לבעותי האויבים. וזה כדברי תוס' הרא"ש.

מסרה לחכמים

עוד תל' שהתורה לא פירשה דבר אלא סתמה, וכתבה ובחוקותיהם לא תלכו, ומסרה הדבר לחכמים והם אסרו דברים אלו לשאר בני אדם ולא ראו לאסרם לקרובים למלכות, וקרא דובחוקותיהם לא תלכו יתקיים בקרובי מלכות בדברים שאינם מעלים ולא מורידים לענין קורבתם למלכות.

דף עז, א

ר' אליעזר בן יעקב אומר כו'

צד חמור

פרש"י לית ליה האי דינא דלקמן (עח, א) צד השוה דשאינו ברוב קהל לא פריך, דהיינו דומיא דשיש בהן צד חמור ואין חומר שלהם שוה, ואיכא למ"ד בעלמא (מכות ד, ב) צד חמור לא פריך. ומיהו גר שנשא גיורת בת פסולה דבעי' מזרע בית ישראל כדמפרש בגמרא. ועי' ברמב"ן (עח, א) שר"י לא דייק, דהתם בפירכא והכא בעיקר דינא וליכא פלוגתא. אלא מפרש הרמב"ן שר"א לית להו ק"ו דרבי יהודה משום דקרא מפיק ליה מיניה, דכתיב בתולות מזרע, משמע אפילו מקצת זרע. ור"י דאמר עד דאיכא כל זרע לאו משום משמעותו של מקרא אמר כן, אלא ק"ו מזיקין, לכך דחיק קרא משום ק"ו.

הרי אלמנה וגרושה זונה דלא נולדה וקא היא חללה.

אין איסור חל על איסור

פרש"י אלמנה לכ"ג וגרושה לכהן הדיוט שמתחללת בביאתו, וכן זונה מביאת פסולין שבא עליה כהן הדיוט נקראת חללה ללקות עליה משום חללה, דכל איסור כהונה עושה אותה חללה בביאתו. ותמהו האחרונים איך לוקה משום חללה הרי אין איסור חל על איסור. ויש שתי' שנ"מ היכא שהתרו בלאו השני ולא בלאו הראשון.

דף עז, ב

והתנן נזיר שהיה שותה יין כל היום כולו אינו חייב אלא אחת אמרו לו אל תשתה אל תשתה והוא שותה חייב על כל אחת ואחת

גדר התראות מחלקות

והנה נחלקו הראשונים בגדר התראה שמחלק למלקות, לחייב אותו מלקות על כל רביעית ורביעית. הרמב"ם (פיה"מ נזיר ו, ד) כתב שזה שאמרינן בבבות אלו אינו חייב אלא אחת, היינו בדיני אדם שאינו מתחייב מלקות אלא אחר התראה, ולפיכך צריך התראה על כל מלקות והוא אמרם אמרו לו אל תשתה, אבל בדיני שמים הרי כל שתיית רביעית עבירה בידו, וכל גלוח שערה עבירה, וכל טומאה שיתטמא עבירה, ועל דרך זו תדון לכל אסורין שבתורה. הרי לן שלפי הר"מ אפילו בלי ההתראה יש עבירה על כל כזית וכזית, ולכן נענש מדיני שמים, ולא צריכים התראה אלא לחייב אותו עונש ב"ד.

אבל הר"ן (נדרים יז, א) כנראה חולק וסובר שבלי ההתראה הכל נחשב לאכילה אחת, וההתראה

מחלק את האכילה לכמה אכילות, ולכן עובר על כל כזית וכזית, ולפי"ז אם אין התראה המחלק גם בידי שמים אינו עובר על כל כזית וכזית.

הר"ן שם דן לגבי מי שתלה נזירותו באכילה, וכתב שאם אכל אכילות הרבה אינו חייב בנזירות הרבה, אלא א"כ יאמרו לו בין כל כזית וכזית, שכל כזית וכזית יחייב אותו בנזירות. וז"ל שם, דודאי נהי דאמרינן דמי שנשבע שלא יאכל ככר זו על כל זית וזית נשבע, אפילו הכי אם לא התרו בו אלא התראה אחת אינו לוקה אלא אחת, דבכל איסורין שבתורה על כל זית וזית שבהן הוא חייב, ואפ"ה אינו לוקה שתיים אלא בהתראות חלוקות, ולקרבן נמי אינו חייב אלא אחת אלא בשתי העלמות, ה"נ כי תלה נזירות באכילת ככר צריך שיהו התראות מחלקות בין כל זית וזית שבו, **דאי לא לא מקריא אלא אכילה אחת**, ולא מחייב עלה אלא חד נזירות כנ"ל.

לכאורה דברי הר"ן ברורים שחולק על הר"מ הנ"ל, וסובר שבלי התראה נחשב כל מה שאכל כאכילה אחת, א' שזה כמעט מפורש בלשונו, ב' מהא דמצריך התראה על כל כזית וכזית כדי לחייבו כמה נזירות, דאם נאמר שכל כזית הוא אכילה בפני עצמו, למה לא חל נזירות כמנין האכילות גם בלי התראה, אבל אם נאמר שבלי התראה הוי הכל אכילה אחת נחא שבלי ההתראה לא נחשב שאכל אלא אכילה אחת, ורק נזירות אחת חל.

סתירה בדברי הר"מ

כ' רמב"ם (מאכלות אסורות יד, ז) האוכל אכילה גדולה מדבר איסור **אין מחייבין אותו מלקות או כרת על כל כזית וכזית**, אלא חיוב אחד לכל האכילה, ואם היו העדים מתרים בו בשעת אכילה על כל כזית וכזית, חייב על כל התראה והתראה, ואע"פ שהיא אכילה אחת ולא הפסיק.

הרי שגם לגבי חיוב כרת שזה עונש מן השמים, כתב הרמב"ם שאם אין התראה אינו חייב על כל כזית וכזית. ועי' בשו"ת מהר"ם שי"ק (או"ח סי' קלח) שהקשה באמת שהרמב"ם סותר דבריו, שכאן כתב שגם לכרת צריך התראה, ואילו בפירוש המשניות כתב הרמב"ם שהתראה אינו נוגע אלא לעונש ב"ד, אבל בדיני שמים חייב על כל כזית וכזית. עוד יש להעיר מלשון הר"מ שכתב שנענש על כל האכילה, משמע שכל האכילה הוי אכילה אחת, דאם נאמר שכל כזית וכזית הוי אכילה בפני עצמה, אז לכאורה אינו נענש אלא על כזית הראשון, אבל אם נאמר כמ"ש הר"ן שבלי התראה שמחלק, אז הכל אכילה אחת נחא.

ותירץ המהר"ם שי"ק, דיש לחלק בין היכא שאכל כל כזית בפני עצמו, דאז סובר הרמב"ם שמדיני שמים חייב על כל כזית וכזית, להיכא שאכל אכילה גדולה בבת אחת, דאז נחשב לאכילה אחת, ואינו חייב אלא אחת אפילו מדיני שמים.

ואולי יש לדייק כן בלשון הרמב"ם שכתב **האוכל אכילה גדולה מדבר אסור**, משמע שלא אכל כל כזית לבד אלא אכילה אחת גדול.

איסור מוסיף

שיטת הרמב"ם (שגגות ד, ג) שאיסור מוסיף לא שייך אא"כ האיסור חל בפועל, וז"ל כל אלו שתאסר זו הערוה עליהן באיסור מוסיף, צריך שיהו האנשים האחרים מצויין בעולם כדי שתאסר עליהן ומתוך שתאסר עליהן יתוסף איסור אחר לזה, אבל אם אינן מצויין אין אומרינן הואיל אילו

היה לזה בנים או אחים היתה נאסרה עליהן יתוסף בה איסור לזקן, שהרי אין שם עתה לא בן ולא אח, וכן כל כיוצא בהן. אבל הריטב"א חולק שכתב שאלמנה ואחותו איסור מוסיף איכא, דמעיקרא קודם אלמנותה לא הוה אסורה אלא לכהן גדול זה שהוא אחיה נתאלמנה איתסרא לכהן גדול דעלמא, דאע"ג דליכא שני כהנים גדולים בדור, איכא כהן משיח וכהן שעבר שאסורין באלמנה כדאיתא בסוף מסכת הוריות (יא, ב), א"נ דלמחר תהא אסורה לכהן גדול שיתמנה אחריו של זה, וכיון דאיתוסף בה איסורא לעלמא איתוסף נמי להאי.

האוכל נבלה ביוה"כ פטור

איסור נבילה ביוה"כ

פרש"י ז"ל פטור מיוה"כ דאי נמי נתנבלה ביוה"כ לא חל עליה, דמעיקרא נמי אסירא משום אבר מן החי. והק' הרמב"ן הא איסור בת אחת הוא, דכי פקע מינה איסור אבר מן החי חל עליה איסור נבלה ויום הכפורים בבת אחת, כההיא דאמרינן ביבמות (לב, ב) גבי זר שאכל מליקה דמעיקרא איחייב ליה במעילה ולא אתו איסור נבילה וזר חיילי עליה, כי מליק לה והזה דמה נראית לכהנים ואין בה משום מעילה וחלו עליה איסור נבילה ואיסור זרות ואפי' לר' שמעון ומאי שנא הכא, ואחרים פירשו דפטור מן האחרון קאמר, כלומר שאם נתנבלה ערב יום הכפורים פטור מיוה"כ, ואם נתנבלה ביוה"כ פטור מנבילה, ורבנן פליגי עליה ואמרי שאם נתנבלה בערב יוה"כ אתי איסור חמור דיוה"כ וחייל על איסור קל של נבילה וכן עיקר.

ומה שפירש הרב אב"ד ז"ל משום דמנבילה כי אכל כזית איחייב ויוה"כ עד ככותבת, איני יודע מה הוא סח. שעל ככותבת מיהת איסור יוה"כ קדים אם נתנבלה ביוה"כ, והאיסור הקודם בגופו של איסור שהוא חל על האדם קא אמרינן בכל מקום ולא שיעורין.

הריטב"א מביא תי' הראב"ד דלעולם קדים איסור נבלה לאיסור יום הכיפורים, שאין דנין בענין זה בחתיכה זו עצמה אלא בחתיכה כיוצא בה, והאי גברא משעה שנעשה גדול קודם יום הכיפורים נתחייב באיסור נבלה, דאע"ג דעדיין לא נתנבלה בהמה זו הא איכא כמה נבלות בעלמא דמתסר בהו, ולא חל עליו איסור יום הכיפורים עד עכשיו שהרי לא היה שם יום הכיפורים בעולם משנעשה גדול עד עכשיו.

הריטב"א חולק דבכל איסורין שעל ידי מעשה אין הולכין אחר איסורין דעלמא כיוצא בחתיכה זו ולומר דנתחייב בזו משעה שנעשה גדול, אלא אחר חתיכה זו שנתקל בה דנין מאימתי חל עליה האיסור, דאי לא תימא הכי מצינו איסור דוחה איסור ואנן לא אמרינן בשום דוכתא שיהא איסור דוחה איסור אלא שאין איסור חל על איסור.

כהן הבא על אחותו זונה משוי לה, חללה לא משוי לה.

העראה

הק' הריטב"א ואמאי והא בהעראה בעלמא נעשית זונה כדאיתא ביבמות, וכיון דכן כי גמר ביאתו הויה כפסולי כהונה ונעשית חללה, ותי' על פי מש"כ לעיל (י, א) דכי אמרינן דהעראה שמה ביאה כשפירש ולא גמר ביאתו, אבל כשגמר ביאתו דעתו על גמר ביאה, הלכך בגמר ביאה הויה זונה. ותמה עליו הגרע"א איך שייך לענין האיסור דעתו, אע"כ דבלא אחשבה לא מקרי ביאה,

וכדדייק הריטב"א בלשונו דכי אמרינן דהעראה שמה ביאה וכו', אבל עדיין דברי הריטב"א תמוהים דהא ס"ל כהר"י דביבמה קונה בהעראה בע"כ, הרי דמקרי בשם ביאה, ואמאי לא מקרי ביאה לענין איסור.

והרשב"א (כתובות ל, א) תי' דחדא ביאה לא פלגינן בה שתאסר בה שני אסורין, עי"ש.

דף עח, א

אמר רב אשי הילכך כהן הבא על אחותו זונה משוי לה חללה לא משוי לה חזר ובא עליה עשאה חללה

ממזר כהן

יש להסתפק מה הדין בוולד הנולד מביאה הראשונה טרם נעשתה זונה או חללה, ודנו בזה האחרונים האם ממזר כהן פסול לכהונה.

ויש מביאים ראיה משו"ת הרשב"א (חלק א סימן כז) שהשואל (רבי יצחק הצרפתי) כתב לו שנשאל מהגדול שבחכמי פרובינצ"ה על הא דאמרינן בתורת כהנים בפרשת אמור, שאם לא היה כתוב להדיא שמותר לכהן ליטמא לאביו, הייתי אומר מה אמו בידוע אף אביו בידוע, אביו חזקה לא תלמוד לומר ולאביו. והקשה הר"י דליטמא ליה לאביו ממה נפשך, אי אביו הוה שפיר מיטמא לו, ואי לאו אביו הוא אם כן ממזר הוא ואינו מוזהר על הטומאה. מבואר להדיא שממזר כהן אינו מוזהר על דיני כהונה, אא"כ נדחה שכוונתו לומר שאם אינו אביו אז אולי הוא זר, אבל מסתימת לשונו משמע שההיתר מטעם ממזר.

ובשו"ת עונג יום טוב (סימן קכ) רצה להוכיח מהא דאמרינן במדרש רבה (נשא ט, יב) אמר רב הונא בזנות איכא עבירת כל העשרת הדברות, וא"ל תלמידיו איך הוא עובר על איסור שבת, והשיב להם דמשכחת לה חילול שבת בכהן שיש לו אשה, וישראל נואף בא עליה והיא יולדת בן, סבורים שהוא בנו של כהן, והוא עומד ומשמש בביהמ"ק ומעלה עולה בשבת ומחלל את השבת, ומדנקט ישראל בא עליה ולא נקט כהן אחר בא עליה, משמע דאם כהן אחר בא עליה אף דהולד הוי ממזר אפ"ה יש בו דין כהונה, ואם משמש ע"ג מזבח הקרבן כשר.

אבל דחה הראיה דאיכא למימר דלעולם ממזר הבא מכהן דינו כחלל לענין כהונה, מיהו כיון דקיי"ל גבי חלל (קדושין סו, ב) דאם היה עומד ומשמש ע"ג מזבח ונודע שהוא בן גרושה וחלוצה עבודתו כשרה, וילפינן לה מקרא דברך ה' חילו, אף חללין שבו, א"כ בממזר מכהן אף שיש לו דין חלל ואין בו דין כהונה, מ"מ אם לא נודע מפסולו עבודתו כשירה כמו חלל, (ולהרמב"ם אפילו אחרי שנודע) ולהכי נקט המדרש שבא עליה ישראל דהוי זר גמור ועבודתו פסולה, אבל בא עליה כהן היה עבודתו כשירה אף שהוא ממזר.

האם אסור זונה חל על איסור חללה

הק' מהרי"ט למה איסור זונה חל על איסור חללה הרי אין איסור חל על איסור, ותי' שאע"פ שאין אחע"א אם התרו בו שאיסור השני ולא בראשון שפיר חייב.

ולכאורה דבריו תמוהים שהרי הגמ' אומרת לעיל שאיסור זונה הוי "מוסיף", ששם זונה שייך גם בישראל. ותי' האמרי משה שס"ל שאין אומרים איסור מוסיף כשאיסור השני הוי איסור קל.

אבל בריטב"א (הנ"ל) מבואר לא כך, שכתב שאיסור אלמנה הוי מוסיף על איסור אחרות. ועי' במנ"ח שכוונת מהרי"ט שאיסור חללה אינה חל על איסור אחרות, ודבריו תמוהים שהרי בהדיא כתב מהרי"ט להקשות מזונה.

רבא אמר בעל לוקה

האם לרבא לוקה על הקידושין

עי' בריטב"א שיש שפירשו לוקה אחת אף על פי שקידש, ומשום קידושין לא מחייב לעולם, דלא יקח גררא דלא יחלל הוא מה טעם לא יקח משום לא יחלל. ותמה עליהם מההיא דבפ"ק דב"מ (י, ב) דלמאן דאמר יש שליח לדבר עבירה כהן גדול שאמר לישראל צא וקדש לי אשה גרושה חייב לשלוחו כמותו, ואילו הכא אמרינן דליכא לאו בקידושין אפילו מקדשה הוא עצמו. לכן כתב הריטב"א דלא בעל אינו לוקה משום קידושין לחודדיהו דלא אהנו מעשיו, אבל קידש ובעל לוקה שתים אחת משום לא יקח ואחת משום לא יחלל דכיון דבעל הא אהני מעשיו דקידושין, ואף על גב דבשעת קידושין הויא לה התראת ספק דדילמא לא בעיל, קסבר התראת ספק שמה התראה דהכי נמי קיימא לן.

האם לוקה בשאר איסורין בלי קידושין

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה טו, ב) אחד ממזר שנשא ישראלית או ישראלי שנשא ממזרת כיון שבעלו אחר הקידושין לוקין, קידש ולא בעל אינו לוקה, בעל ולא קידש אינו לוקין משום ממזרות שאין לך בכל חייבי לאוין מי שלוקה על בעילה בלא קידושין אלא כהן גדול באלמנה כמו שיתבאר, והשיג הראב"ד וז"ל לא נתבאר ולא יתבאר והאומרה לא יתפאר כי טעות גדול היא, השתא איסור כהונה דכתיב ביה לא יקח אמרינן בעל ולא קידש לוקה, הנך פסולין דלא כתיב בהו אלא ביאה לחודה לא כל שכן, והדין נותן שהביאה תאסר כדי שלא ירבה ממזרות בישראל ופצוע דכא כדי שלא תזנה אשתו תחתיו והממזרות רבה.

דף עח, ב

מתני' האומר בני זה ממזר אינו נאמן ואפילו שניהם מודים על העובר שבמעיה ממזר הוא אינם נאמנים רבי יהודה אומר נאמנים

נאמנות האב לומר בני זה ממזר

פרש"י שנוולד לו מחייבי כריתות. והק' הפנ"י למה נקט באופן זה ולא שאשתו זינתה, ותי' דלישנא דמתניתין הכי דייק ליה שאומר בני זה ממזר הוא משמע שאומר שהוא בנו. ובספר קוב"ש (ב"ב אות קכט) תי' דאי מיירי באומר שאין הבן ממנו אינו קרובו ונאמן בעובר גם לחכמים, שהרי רש"י מסביר שיטת חכמים שאינו נאמן משום דהוי קרוב. ובספר המכריע פירש בכוונת רש"י דבאומר אינו בני מודה ר"י לחכמים דאינו נאמן, שעל בנו האמינתו תורה ולא על מי שאינו בנו. וכ"ה בתוספות רי"ד למסכת ב"ב (קכח, ב) וז"ל מאי דתנן בפ' עשרה יוחסין האומר בני זה ממזר הוא אינו נאמן ור' יהודה אומר נאמן, פ"י המורה (רש"י) גגון שהוא אומר באתי על אחת מחייבי כריתות שהוא בנו, אבל לא שיאמר אשתו זינתה מאחר שאינו עושה אותו בנו.

אבל שיטת הרמב"ם (איסורי ביאה טו, טז) אינו כן, וז"ל וכשם שנאמן לומר בני זה בכור כך נאמן לומר בני זה ממזר או בן גרושה או בן חלוצה, וכן אם היתה אשתו מעוברת נאמן לומר עובר זה אינו בני וממזר הוא ויהיה ממזר ודאי.

וכבר תמהו האחרונים ממש"כ רש"י לקמן ד"ה ואפילו שניהם, וז"ל האב והאם אומרים על עובר שבמעיה ממזר הוא שאינו מן הבעל אלא מאיש אחר אינן נאמנין, משמע שלר"י נאמן.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא בשלמא לרבי יהודה היינו דכתיב יכיר אלא לרבנן יכיר למה לי בצריך הכירא למאי הלכתא לתת לו פי שנים פשיטא למה לי קרא מגו דאי בעי מיתבא ליה מתנה מי לא יהבי ליה

והק' בקובץ שעורים (ב"ב אות תיז) והא נ"מ אם יוכל לחזור אח"כ ע"י מיגו, דהשתא דכתיב יכיר אינו נאמן, ותי' לרבנן דיכיר לא אלים מחזקה, וה"ה דלא אלים ממיגו.

דף עט, א

רב אמר הרי היא בוגרת לפנינו ושמואל אמר חיישינן לקידושי שניהם. ומסיק דקדיש בההוא יומא דמשלים ששה, רב אמר הרי היא בוגרת לפנינו מדהשתא בוגרת בצפרא נמי בוגרת, ושמואל אמר השתא הוא דאייתי סימנים.

חזקה דהשתא

ופרש"י שביומא דמשלם שית לאו חזקת בגרות ולא חזקת נערות אית בה שהיום היא עשויה להשתנות.

וכתב הגרע"א דשורש פלוגתייהו דרב ושמואל אי חזקה דהשתא במקום דליכא חזקה דמעיקרא מקרי חזקה. דרב ס"ל דמקרי חזקה, אלא במקום דאיכא חזקה דמעיקרא כמו בנגעים וכדומה אמרינן בהיפוך דהשתא הוא דאתרע ונשתנה, אבל ביומא דמשלם שית ליכא חזקה דקטנות כיון דבו ביום עשוי להשתנות, בזה ס"ל לרב דאזלינן בתר חזקה דהשתא. ושמואל סבר דחזקה דהשתא לא מקרי חזקה כלל. ולפ"ז לרב ניחא ההיא דמקוה, דלגבי חזקת שלימות דמקוה איכא חזקת טומאה, והוי חזקה לגבי חזקה ושוב אזלינן בתר חזקה דהשתא ואמרינן דודאי חסר למפרע, אבל לשמואל דחזקה דהשתא ליכא חזקה יקשה, ומשנינן דמכל מקום בסיועת חזקת טמא אזלינן בתרה דהוי תרתי לריעותא ודוק.

וע"ע ברבעק"א (כתובות ט, א) שכתב לבאר הענין של תרתי לריעותא כמו במקוה וכו', דהריעותא שלפניך מאלם החזקה, דבמקוה החסרון שבמקוה מורה דהוא טמא אלא דבאת לומר דמשום חזקת מקוה השתא הוא דחסר, בזה אמרינן דהריעותא עם חזקת טומאה מחזקים זה את זה, ולפי"ז מובן דברי שמואל ודו"ק.

אבל השב שמעתתא (שמעתתא ג, טז) מדייק מדברי התוס' שאם היה ספק שקול ביומא דמשלם שית לא הוי אזלינן בתר השתא, וז"ל ור"י פירש דרגילות הן לבא מצפרא, וכ"כ תוספות ריש נדה (ב, ב) וז"ל ורב דאמר בפרק עשרה יוחסין הרי היא בוגרת לפנינו, ולא קאמר השתא היא דבגרה היינו משום דרגילות שערות לבא מצפרא כו', א"כ אפילו לרב לא אזלינן בתר חזקה דהשתא.

מקוה שנמדד ונמצא חסר כל טהרות שנעשו על גביו למפרע בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים
טמאות

תרתי לריעותא

ע"י בשב שמעתתא (שמעתתא ג פרק טז) שכתב דיש להסתפק היכא דאיתרע חזקה דמעיקרא
באופן דליכא חזקה דמעיקרא אי אזלינן בתר שעת מציאתן, דאפשר עד כאן לא אמרינן דלא
מהני חזקה דהשתא וכמו שמבואר בפרקים הקודמים, אלא משום חזקה דמעיקרא עדיפא אבל
היכא דליכא חזקה דמעיקרא אזלינן בתר חזקה דהשתא, או דלמא חזקה דהשתא לאו כלום הוא.

ורצה להוכיח מהא דמקוה שנמדד ונמצא חסר דכל הטהרות שנעשו על גבן טמא משום תרתי
לריעותא חזקת טמא והרי חסר לפניך והו"ל ודאי טומאה, ומשמע משום דנגד חזקת מקוה איכא
חזקת טמא ונשאר חזקה דהשתא דחסר לפניך.

אבל ע"י ש'ש שדוחה דשאני התם דאיכא חזקת טמא אף על גב דאיכא נגדו חזקת מקוה, מ"מ חזקת
טמא עדיף שהיא שלימה דאמרינן עדיין הוא טמא אבל חזקת מקוה קטיע כיון דחסר לפניך אבל
היכא דליכא חזקה כלל לא מהני חזקה דהשתא.

כתב הרמ"א (חו"מ לד, כג) שמי שהעיד בב"ד ואחר כך באו עדים עליו שעבר עבירה שנפסל
בה מן התורה. אבל אם אין יודעין אם עבר קודם שהעיד או אחר כך, מוקמינן גברא אחזקתו וכל
מה שהעיד כשר, עד דידעין דעבר קודם לכן. והק' האחרונים הרי איכא תרתי לריעותא, וכתב
דשאני התם דשתי החזקות חזקות המבררות הן ומצטרפות לברר שנחסר מקודם, מה שאין כן
חזקת ממון דלאו חזקה המבררת היא, רק שאין יכולין להוציא מיד המוחזק בלא ראייה, מטעם
סברא או מקרא, ולכן לא חזו אותן השתי חזקות לאיצטרופי.

הערות מסכת קידושין

לעילוי נשמת ר' משה בן הרב שלמה יוסף ז"ל

והנערה שרה בת אפרים זאב ע"ה

דף עט, ב

מי מוציא מיד מי הוא מוציא מידם בלא ראייה והן אין מוציאים מידו בלא ראייה דברי ר' יעקב
רבי נתן אומר אם בריא הוא עליו להביא ראייה שהיה שכיב מרע ואם שכיב מרע הוא עליהם
להביא ראייה שבריא היה

קרקע או מטלטלין

יש להקשות הרי המוציא מחבירו עליו הראייה, וע"י במאירי שמירי בקרקע וז"ל אפילו החזיקו
בנכסיו מכל מקום ארעא בחזקת מרה קיימא עד שיתברר שנשתנה ויצא מרשות לרשות ומכל
מקום במטלטלין אם באו לידי המקבלים נשבעין היסת שבריא היה הואיל ויכולים לטעון
שלקוחים הם בידם.

וכ"ה ברמב"ם (זכיה ומתנה ט, כב - כב) וז"ל מתנה שהיא סתם ולא נתפרש בה שהיה בריא
כשנתן או שהיה שכיב מרע, הוא אומר שכיב מרע הייתי והרי עמדתי ואחזור במתנתי, ומקבל

מתנה אומר בריא היה ואינו יכול לחזור, על המקבל להביא ראיה שבריא היה, לא מצא ראיה נשבע הנותן שבועת היסט ויפטר ותעמוד הקרקע בחזקת הנותן. אבל אם היו מטלטלין ביד המקבל, מתוך שיכול לומר שלי הן ישבע היסט שבריא היה כשנתן לו מתנה זו.

נימא רב דאמר כרבי נתן.

הק' הפנ"י דלמאי דס"ד השתא ע"כ סבר רב דאפילו היכא דאיכא חזקת נערוות אפ"ה אמרינן הרי בוגרת לפנינו, דחזקה דהשתא דשעת מציאתן עדיף מחזקה קמייתא, דהא הכי אית ליה לרבי נתן דאע"ג דודאי מסתמא מעיקרא בחזקת בריא הוי, דכו"ע בחזקת בריאים הן ואפ"ה ס"ל לר"נ דאם שכיב מרע הוא עכשיו עליהם להביא ראיה, א"כ זה דלא כמו שפשיטא ליה לתוספות לעיל דרב מודה היכא דהוי חזקת נערוות.

ותי' הפנ"י דגם בה"א מהני לר"נ חזקת ממון לאיצטרופי בהדי חזקה דהשתא שהוא שכיב מרע למיהוי תרתי במקום חזקה קמייתא, אבל בהא לא אסיק אדעתיה דמקשה לאוקמי לרב נמי כרבי יעקב ומשום חזקת ממון, דס"ד דכיון דאיכא חזקה דמעיקרא וחזקה דהשתא שהוא גם כן בריא תו לא אלים חזקת ממון לגבי תרתי חזקת הגוף.

מביא ראיה על הבנים

ע' תיו"ט שלרבי יהודה הסובר דדין תורה האב נאמן לפוסלו, כ"ש להכשירו, אפ"ה משום מעלה דיוחסין אמרו חכמים שלא להאמינו.

דף פ, א

מלקין על החזקות סוקלין ושורפין על החזקות ואין שורפין תרומה על החזקות.

סוקלין על החזקות

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה א, כ) מי שהוחזק בשאר בשר דנין בו על פי החזקה, אף ע"פ שאין שם ראיה ברורה שזה קרוב ומלקין ושורפין וסוקלין וחונקין על חזקה זו, כיצד הרי שהוחזק שזו אחותו או בתו או אמו ובא עליה בעדים הרי זה לוקה או נשרף או נסקל ואף על פי שאין שם ראיה ברורה שזו היא אחותו או אמו או בתו אלא בחזקה בלבד, ומעשה באשה אחת שבאת לירושלים ותינוק מורכב לה על כתיפה והגדילתו בחזקת שהוא בנה ובא עליה והביאוה לב"ד וסקלוה, ראיה לדין זה מה שדנה תורה במקלל אביו ומכה אביו שיומת ומנין לנו ראיה ברורה שזה אביו אלא בחזקה כך שאר קרובים בחזקה. ותמו עליו שהחולין מבואר שהורגין מקלל אביו משום דהוי רוב. ותי' הדבר"י שהגמ' דנה בשעת לידה, והרמב"ם דן למה לא ניחש שאח"כ התחלף.

הוחזק ע"פ ע"א

ועי' בשב שמעתתא (שמעתתא ד, ח) שהביא דברי הרמב"ם (סנהדרין טז, ו) הידועים שאין צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה, אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק, כיצד אמר עד אחד חלב כליות הוא זה גרושה או זונה אשה זו ואכל או בעל בעדים אחר שהתרו בו הרי זה לוקה אעפ"י שעיקר האיסור בעד אחד. ומסביר השמעתתא דמשו"ה סוקלין על החזקות, דכיון דכבר הוחזק ע"י החזקה שזה בנה, אחר שהתרו בו לוקין וסוקלין על החזקות דעיקר האיסור גם בעד

אחד הוחזק, וכשם שאינו קם עד אחד לכל עון ולכל חטאת ואפילו הכי האיסור הוחזק על פי עד אחד, כמו כן החזקות אינו אלא לקבוע האיסור ע"י החזקות אבל לאחר מעשה לא מהני חזקות ליסקל על ידו. ויש להעיר שמדברי הרמב"ם משמע שמיד כשאומר הע"א שהוא חלב חייב ולא צריך שיתחזק האיסור.

ולדבריו פשוט שדינא של הרמב"ם שייך גם לענין מיתה, ולא רק במלקות. אמנם בשו"ת הגרע"א (מהדו"ק סימן קז) מסתפק בדברי הרמב"ם (פ"ט"ז מהל' סנהדרין ה"ו) אם גם בענין מיתה הכי הוא, ובפ"י בקונטרס אחרון (סי' צ"א) פשיטא ליה דאין חילוק בזה בין מלקות למיתה, אבל אפשר לומר על קושיית הפ"י לחלק בין מלקות למיתה.

אשה שהוחזקה נדה

בשו"ת הרמ"א (סימן ב) נשאל על אשה שילדה ג' פעמים בחדש השמיני, וחששה שעין הרע גרם לה זאת, ורצתה להסתיר עבודה מבני ביתה והשכנים, והסכים בעלה עמה שתאמר טמאה היא בפני בני ביתה בתחילת עבודה כדי להסתיר הענין. ונשאלת השאלה האם בעלה מותר לבא עליה תוך אותן הימים, מאחר שלפי האמת היא טהורה.

אמתלא

והשיב הרמ"א דאע"ג דאמרינן (כתובות עב, א) אמר רב יהודה הוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה משום נדה, והוסיף הרמב"ן דאם הוחזקה נדה בשכנותיה אפילו נותנת אח"כ אמתלא לדבריה אינה נאמנת, והוא יותר גרוע מאילו אמרה טמאה אני דנאמנת אם נתנה אמתלא לדבריה. א"כ ש"מ דבהוחזקה נדה בשכנותיה הוי כאילו ראתה ודאי, ולפי זה גם בנידן דידן יהיה אסור.

אבל עי"ש שרצה להביא ראיה להיתר מהא דאמרינן (כתובות כב, א) מעשה באשה אחת שהיתה גדולה בנוי, וקפצו עליה בני אדם שאינן מהוגנים לקדשה, ואמרה להן מקודשת אני, לימים עמדה וקדשה עצמה, א"ל חכמים מה ראית לעשות כן, אמרה להם בתחילה שבאו עלי בני אדם שאינם מהוגנים אמרתי מקודשת אני, עכשיו שבאו עלי אנשים מהוגנים עמדתי וקדשתי את עצמי, וזו הלכה העלה רב אחא שר הבירה לפני חכמים באושא ואמרו אם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת. משמע אע"ג דהוחזקה למקודשת על פי דיבורה ימים רבים, כדמשמע הלשון לימים קדשה עצמה, אפ"ה נאמנת אם נותנת אמתלא לדבריה, ולא מזיק לה החזקה. ואף על גב דנחלקו הפוסקים בהיא דאומרת אשת איש הייתי וגרושה אני דנאמנת, אי בעינן דוקא תוך כדי דיבור או אם נאמנת אפילו לאחר כדי דבור, היינו בלא אמתלא, אבל אם נותנת אמתלא לדבריה נאמנת אפילו לאחר כמה ימים. וה"ה בנ"ד דנותנת אמתלא לדבריה דנאמנת, וא"כ ע"כ הא דסוקלין ושורפין היינו כשאינן נותנים אמתלא.

היכא שהיא יודעת

עוד כתב הרמ"א דיש לדקדק מדברי רב יהודה עצמו דשרי, דמדקאמר בעלה לוקה עליה משום נדה ולא קאמר דהיא עצמה תלקה משום נדה, אם בא בעלה עליה, ש"מ דדוקא בעלה שאינו יודע מטומאתה וטהרתה הוא דמהני ליה חזקת השכינות, אבל לגבי דידה אם יודעת בעצמה שאינה טמאה אלא שהחזיקה עצמה בכך, או שהוחזקה מן השכינות שלא כדין אינה לוקה. וה"ה בנדון זה דידן, שמתחילה לא נעשה אלא באחיזת עינים דשרי. אבל כתב לדחות די"ל דאדרבה דרב יהודה כולה לרבותא נקט, דלא מיבעיא היא עצמה דפשיטא דלוקה מאחר דהחזיקה עצמה לנדה

פשיטא דלוקה, אלא אפילו הבעל דלא עביד מידי, והל"ל אני מאמין לדבריה האחרונים, אפ"ה לוקה.

ראיה מיצחק

הרמ"א מביא ראיה מיצחק אבינו עם רבקה אשתו, "בשנותו את טעמו לפני אבימלך", שאמר עליה אחותי היא ושמש עמה בסתר, שנאמר וישקף אבימלך בעד החלון, אע"פ שהוחזקה לכולם באחותו היה מותר לשמש עמה, אע"ג דאחותו אסורה לבני נח. אלא ש"מ דמאחר דהוי ליה אמתלא כמו שאמר (בראשית כ, יא) "כי אמרתי רק אין יראת אלהים במקום הזה" דהוי שרי, וא"כ ה"ה בנדון זה. וכבר תמה עליו הכלי חמדה כי הפסוק הזה אברהם אמר, "ויאמר אברהם" כי אמרתי רק אין יראת אלהים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי. אבל כתב שלא צריך אמתלא כיון שהוא יודע שאין כאן איסור, וכתב שאולי כוונת הרמ"א שאבימלך היה לו לעונשו דסוקלין על החזקות, וכ"ש בב"נ שנהרג על פי ע"א.

אלא לרבי יוחנן אי זו היא חזקה ששורפין עליה את התרומה כגון עיסה בתוך הבית.

חילוק בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן

פרש"י ז"ל ומאי שנא, דהכא רובא דאיתא קמן והתם רובא דליתא קמן, הרמב"ן מפרש שכיון שודאי נגע אין הולכין אחר חזקתה אלא דנין אטומאה שעליה, כדאמר במס' נדה (ב, ב) גבי כל הנשים שמטמאות מעת לעת ומפקידה לפקידה למפרע, משום דאית להו ריעותא מגופייהו ואין הולכין בהן אחר חזקת טהרת הטהרות, וכן מקוה שנמדד ונמצא חסר אין הולכין בו אחר חזקתן של טהרות אלא אחר הטמא שעסק בהן, שמעמידן אותו על חזקתו ואימא לא טבל.

דף פ, ב

לא יתייחד אדם עם שתי נשים

יחוד עם שני נשים

פרש"י מפני שדעתן קלה ושתייהן נוחות להתפתות ולא תירא זו מחבירתה שאף היא תעשה כמותה. אבל הריטב"א פיירש מפני שהנשים דעתן קלה עליהן ומחפות זו על זו ולא מכספי מהדדי. ונ"מ היכא שאחד מן הנשים בעלה בעיר, לפי רש"י מותר, לפי הריטב"א אסור שא"פ שהיא לא תיבעח היא מחפה על השניה.

והק' הריטב"א מהא דקתני סיפא מי שעסקו עם הנשים לא יתייחד עמהם, מאי איריא מי שעסקו עם הנשים אפילו איניש אחרינא נמי לא יתייחד עם שתי נשים. ופרש"י דרישא בשתי נשים אבל ביותר משתי נשים מתייחד, וקמ"ל סיפא דמי שעסקו עם הנשים לא יתייחד אפילו עם נשים הרבה. והק' הריטב"א דהא טעמא דרישא מפני שהנשים דעתן קלה עליהן ומחפות זו על זו ולא מכלמן מהדדי, והאי טעמא אפילו בנשים הרבה איתה, אלא דאידי דבעי למיתני אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים נקט רישא שתי נשים. ותי' דסיפא אתאן לכשרים דקיימא לן דאשה אחת מתייחדת עם שני אנשים בכשרים, אבל אם עסקו עם הנשים הוה ליה כפריצים ואין אשה אחת ולא הרבה מתייחדין עמהן אף על פי שהם שנים. ואפשר שרש"י כאן לשיטתו, ואין חשש ששלשה תתפת, וצ"ע.

א"ר יוחנן משום ר' ישמעאל רמז ליחוד מן התורה מנין שנאמר כי יסיתך אחיך בן אמך

איסור יחוד מה"ת או דרבנן

נחלקו הראשונים האם איסור יחוד הוא מה"ת או שאינו אלא מדרבנן. שיטת החינוך (מצוה קפח) שהיא מה"ת וז"ל ועוד אמרו רבותינו זכרונם לברכה שאסור להתייחד עם כל העריות, רצוני לומר עם כל העריות דבר תורה, בין זקנה בין ילדה, שהיחוד, לגלות ערוה הוא גורם. וכן משמע בעבודה זרה (לו, ב) ייחוד דבת ישראל דאורייתא, היא דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק רמז לייחוד מן התורה מנין.

אבל הרמב"ם (איסורי ביאה כב, ב) כתב וז"ל לא נחשדו ישראל על משכב זכור ועל הבהמה, לפיכך אין אסור להתייחד עמהן, ואם נתרחק אפילו מייחוד זכור ובהמה הרי זה משובח, וגדולי החכמים היו מרחיקין הבהמה כדי שלא יתייחדו עמה, ואיסור ייחוד העריות מפי הקבלה. ועי' בסה"מ שורש א שכתב לענין גונב את הקסוה ש"די סיפק באמרם רמז וכו", הרי שלשיטתו היכא שכתוב "רמז" אינו אלא מדרבנן. אמנם המשנ"ל (סוטה ב, א) כתב דקי"ל דיחוד אסור מן התורה וכדאיתא פ"ב דע"ז, ואף על פי שרבינו כתב "ואיסור יחוד העריות מפי הקבלה", זהו לפי סברתו דכל דבר שאינו מפורש בכתוב לא קרי ליה דבר תורה. ומביא ראיה מהמ"מ שהעתיק סוגיא דע"ז דאמרינן דיחוד עריות מן התורה. וצ"ע שאע"פ שלפעמים קורא הרמב"ם לדבר שאינו מפורש בקרא "מדברי סופרים", אבל לא מצינו שקורא מ"דברי קבלה".

גדר האיסור

בדברי הרמב"ם מבואר שגדר האיסור הוא שלא יבא לידי אסור, וכ"ה להדיא בספק החינוך. אבל בתוס' (סנהדרין לז, א) מבואר שזה איסור בעלמא, שהק' למה מותר להתייחד עם אשתו נדה הא יחוד דאורייתא היא, והיכי אתא קרא דדברי קבלה למישרי מאי דכתיב באורייתא, ות' דלא אסרה תורה אלא כעין אמו דלא עבידא דמשתריא, אבל נדה סופה ליטהר. ואם איתא שהוא מחשש ביאה לא היה קשה, אלא שהוא איסור בפנ"ע.

חייבי לאוין

ונחלקו האחרונים האם יחוד של חייבי לאוין אסור מה"ת, המבי"ט (קרית ספר הלכות איסורי ביאה פרק כב) כתב שרק יחוד דעריות הוא דאסרה תורה, אבל יחוד בחייבי לאוין לא אסיר מדאורייתא, דבעריות דהוו דומיא דאם הוא דגלי קרא דאסור מדאורייתא, וכשגזרו דוד ובית דינו על יחוד פנויה אפילו איחוד דפנויה הוא דגזרו וכ"ש יחוד דחייבי לאוין דגזרו עליהם.

אבל הפרישה (אבן העזר סימן כב) כתב שערוה לאו דוקא דהוא הדין עם איסור חייבי לאוין נמי אסור, ומביא ראיה מזה שב"ד של דוד לא גזרו אלא על יחוד של פנויה, ולא קאמר שגזרו נמי על איסור חייבי לאוין.

חיי"ל בלי קידושין

ועי' מנ"ח (מצוה קפח) דלדעת הרמב"ם (פי"ז מהא"ב) שאין לוקין על ביאת חייבי לאוין בלא קידושין, בכל חיי"ל אין איסור תורה דיחוד.

וּכְתַב שְׁלֹתוֹס' שְׁכַתְּבוּ כִּיּוֹן דִּילְפִינָן מִבְּנֵי מִתְיַחַד עִם אִמּוֹ דּוּקָא כְּמוֹ בֶּן שְׂאִין הִיתָר לְאִיסוּרוֹ בְּכַה"ג אֶסְרָה תּוֹרָה וְלֹא נְדָה, א"כ נֹכַח לֹמַר דְּדוּקָא חֵיבֵי מִיתוֹת אֶסְרָה תּוֹרָה כְּמוֹ בֶּן וְלֹא חֵיבֵי לְאוּיָן.

דף פא, א

א"ל מי יימר דבכשרים כגון אנא ואת אלא כגון מאי כגון רבי חנינא בר פפי וחביריו

אנשים הרבה

הרמב"ם (איסורי ביאה כב, ח) סתם שלא תתייחד אשה אחת אפילו עם אנשים הרבה עד שתהיה אשתו של אחד מהם שם, וכתב המ"מ שפסק כרב שאמר לר"י לאו כשרין כגון אנן לא כגון רבי חנינא בר פפי וחביריו ולזה סתם רבינו לפי שאין כשרין כמותם. אבל הרמ"א (אה"ע כב, ה) הביא שי"א דאשה אחת מתייחדת עם שני אנשים כשרים, אם הוא בעיר, וסתם אנשים כשרים הם (ר"ן פ"י יוחסין).

אמר רב מלקין על ייחוד

מכות מרדות או מלקות

פרש"י מכות מרדות. וכ"כ הרמב"ם (איסורי ביאה כב, ג) וז"ל נמצא כל המתייחד עם אשה שאסור להתייחד עמה בין ישראלית בין כותית מכין את שניהן מכות מרדות האיש והאשה בית ומסביר הב"ש (סימן כב ס"ק א) שהרמב"ם לשיטתו שכתב שאסור ייחוד מן הקבלה דאינו אלא רמז מתורה לכן אין מלקין אותו אלא מכות מרדות, אבל בביאור הגר"א (ס"ק ד) שאף להסוברים שד"ת היא מ"מ אינו אלא עשה.

אמר רב יוסף פתח פתוח לרשות הרבים אין חוששין משום ייחוד

בעלה בעיר לענין איסור

פרש"י בעלה בעיר אין חוששין לה משום ייחוד להלקות דמסתפי מבעל השתא אתי. וכתבו בתוס' שמשמע מתוך פירושו דאיסורא מיהא איכא, והקשה א"כ מאי פריך בסמוך על רב יוסף דקאמר שקולו דרגא מתותי ביבי והאמר רבה בעלה בעיר אין חוששין לה משום ייחוד, נהי דמלקות ליכא איסורא מיהא איכא. ולכן פירש שאין חוששין כלל משום ייחוד, ואפילו איסורא ליכא.

טעם ההיתר

מבואר ברש"י שיסוד ההיתר הוא שהאשה יראה שהבעל יבא, אבל הרמב"ם (איסורי ביאה כב, יב) כתב וז"ל אשת איש שהיה בעלה בעיר אינה חוששת לייחוד, מפני שאימת בעלה עליה, ואם היה זה גס בה כגון שגדלה עמו או שהיתה קרובתו לא יתייחד עמה ואף על פי שבעלה בעיר, וכן כל המתייחד עם אשה והיה הפתח פתוח לרשות הרבים אין חוששין משום ייחוד.

הפתחי תשובה (אבה"ע סימן כ, ז) מביא מספר בינת אדם (שער ב"ה סי' כ"ז) דדוקא בביתה אין בה משום ייחוד, אבל אם הולכת לבית אחר אף על פי שבעלה בעיר יש בה משום ייחוד, דבזה לא שייך דמסתפי מבעלה השתא אתי כיון דאינו יודע היכן היא, ואף בייחוד שיוודע היכן היא מ"מ אם בעלה נתן לה רשות ללכת לבית פלוני ודאי חיישינן, וכ"ש כשנתן לה רשות לדבר דבר סתר

עם פלוני ולהסגיר הדלת דאסור בזוה אין שייך אימת בעלה. ויש שכתבו שכל זה לשיטת רש"י, אבל לפי טעם הרמב"ם ש"אימת בעל עליה", אז גם בכה"ג מותר.

בעלה נמצא במקום רחוק

עוד נ"מ יתכן היכא שבעלה נמצא במקום רחוק שיקח לו זמן מסוים להגיע, שלפי רש"י אין היתר שאינה חוששת שיבא עכשיו, אבל לפי הרמב"ם אולי מותר שיש עליה אימת בעלה.

אמר רב יוסף פתח פתוח לרשות הרבים אין חוששין משום ייחוד

פתח פתוח לרה"ר - סגור ולא נעול

על' בפתחי תשובה (שם ס"ח) שבשו"ת הגרע"א (סי' ק') ובתשובת הגאון בית מאיר כתבו דאיכא למידק מזה הא פתח סתום אפילו אינו נעול והוא פונה לרה"ר, או פתוח לחצר והוא עמה ביחוד בהבית הוי יחוד. ומה דאיתא בשו"ת הרשב"א (סי' אלף רנ"א) דאין יחוד עד שיהא הבית נעול במנעל ט"ס היא. אכן בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' קכ"א) העתיק לשון הרשב"א הנ"ל ולא כתב שט"ס הוא.

פתח פתוח בלילה

עוד כתב הפ"ת (ס"ק ט) דדוקא ביום ובחצי שעה מהלילה, ומש"כ התוס' בשבת (יג, ב) דפלטי בן ליש בפתח פתוח לרה"ר היה עם מיכל שאין בו משום יחוד, צ"ל דהיה במקום דשכיחי עוברים ושבים יום ולילה לא ישבותו.

עוד הביא שם דאף מי שעיסקו עם הנשים מותר להתעסק עמהן בבית שפתחו פתוח לרה"ר, ואין בו משום יחוד. וגם פריץ שרי בפתח פתוח לרה"ר.

רב ביבי איקלע לבי רב יוסף בתר דכרך ריפתא אמר להו שקולי דרגא מתותי ביבי והא אמר רבה בעלה בעיר אין חוששין משום ייחוד שאני רב ביבי דשושבינתיה הואי וגייסא ביה

לבו גס בה

ויש להסתפק בהא דלא מועיל בעלה בעיר בלבה גס בה, האם משום שאפילו ימצאם הבעל ביחוד לא איכפת להם, או"ד משום דיש יותר חשש שיבעלו זה בזה. ואולי יהיה נ"מ לענין פתח פתוח לרה"ר האם מועיל היכא שלבו גס בה. ונחלקו בזה האחרונים האם יש היתר של פתח פתוח היכא שלבו גס בה, דעת החלקת מחוקק (כב, יג) שהיכא שלבו גס בה ואב קינא לה אסור, ומביא כמקור תרה"ד סי' רמ"ד. אבל הט"ז (שם) מחלק בין קינא לה ולבו גס בה, וז"ל גם בזה יש איסור יחוד כשקינא לה עמו כמ"ש בסעיף ח', והוא מבואר להדיא בת"ה, אבל ודאי גס בה או קריבתו ודאי מועיל לזה פתחו לרה"ר.

וז"ל התרה"ד שאלה: הא דאמרינן בעלה בעיר אין חוששין לה משום יחוד, אם קנא לה כבר מאותו האיש ונתייחדה עמו כשבעלה בעיר מי חוששין ליחוד כה"ג או לאו. תשובה יראה כיון דקנא לה כבר מאותו האיש חוששין לה משום ייחוד אפילו כשבעלה בעיר, דהואיל וקנא לה ועברה על דעתו חציפותא מיקרי וחוששין לה טפי מבאשה אחרת. וכן מצאתי בתוס' במס' סוטה לעניין פתח פתוח לרה"ר דקאמר תלמודא דאין חוששין לה משום ייחוד, ואי קנא לה כבר חוששין, ונראה דכ"ש לעניין בעלה בעיר. הרי לן שאינו מדבר אלא לענין קינא לה, וכבר העירו

על הט"ז שמדמה לבו גס בה לקינא לה. והט"ז סובר שאם הגמ' אוסרת לבו גס בה בבעלה בעיר, ותוס' אוסר קינא לה גם בפתח פתוח ותרה"ד הרחיב לענין בעלה בעיר, הרי שהשוה שניהם א"כ ה"ה שלא מועיל פתח פתוח בלבו גס בה.

ועי' שו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' מ - קונ' איסורי יחוד פרק יב, ה) שדן בכל הנ"ל, וכתב שאע"פ שלכאורה אין ראייה מהתה"ד, אבל לעומת זה מצינו ברבינו ירוחם בח"א נתיב כ"ג שמביא בשם הרמ"ה להדיא כדעת הח"מ דאם לבו גס בה אפילו בעלה בעיר ופתח פתוח לרשות הרבים אסור. וכבר מצא מציאה זו בהגהות הרד"ל (בסוגיין), אלא שמוסיף שבתוס' (שבת יג, א) מבואר דכיון דהיה פ"פ לא היה פלטי בן ליש חושש ליחוד אף על גב דודאי גייסי אהדדי שנשאת לו בתורת נשואין.

דף פא, ב

אמר רב יהודה אמר רב אסי מתייחד אדם עם אחותו ודר עם אמו ועם בתו

יחוד עם אמו

פרש"י דלא תקיף יצריה עלייהו, דאהנו ביה אנשי כנסת הגדולה דלא מגרי בקרובתא, מכי כחלינהו ונקרינהו לעיניה כו' (סנהדרין דף סד). ותמה עליו בתוס' הרא"ש היכי עקרינן איסור יחוד דאורייתא מאנשי כנסת הגדולה ואילך. ופי' ה"ר אלחנן דהיינו טעמא משום דאמו מותרת לכתחלה להתייחד עמה משום דכתיב בן אמך ובאמו אפי' קודם עובדא דאנשי כנסת הגדולה לא ה' יצר הרע שולט, כדאמר' בחלק במעשה דאמון דאמרו לו כלום יש לו הנאה ממקום שיצאת משם אלמא הא בהא תליא, הילכך כיון דאזל ליה יצר הרע משאר קרובות ילפינן מאמו וכיון דלא מגרי בהו שרי להתייחד בהדייהו, ומ"מ לא התירו באחותו כמו באמו דמותר לדור עם אמו ולישון בקירוב בשר בלא הגדילו וכי הגדילו כל אחד בכסותו, והא דשרי בבתו כמו באמו משום דהואיל ויצאה ממנו לא מגרי ביה כלל ואף על גב דלא הוי יצתה ממנו ממש כמו באמו.

גרים שנתגיירו

בשו"ת אגרות משה (אבה"ע ח"ד סימן סד) פסק שאלו שנתגיירו עם בניהם ובנותיהן ליכא איסור יחוד, דהא דליכא תקיפת יצר לאמו ובתו הוא ענין טבעי, ולא שייך זה למה שלדינא לא נחשבו בדין קרובים מטעם דגר שנתגייר שאין לו שום קורבא לא לשאר האם ולא לשאר האב, שהדין לא סילק ענין הטבעי.

אמר רבי מאיר הזהירו בי מפני בתי

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה כב, כ) לפיכך ראוי לו לאדם לכוף יצרו בדבר זה ולהרגיל עצמו בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה ובדעה נכונה כדי להנצל מהן, ויזהר מן הייחוד שהוא הגורם הגדול, גדולי החכמים היו אומרים לתלמידיהם הזהירו בי מפני בתי הזהירו בי מפני כלתי, כדי ללמד לתלמידיהם שלא יתביישו מדבר זה ויתרחקו מן הייחוד.

זה וזה כדי שיהו שדים נכוננו ושערך צמח

פירש התוס' ריד בין י"ב דאשה ובין י"ג דאיש, כדי שיהו שדים נכוננו באשה וצימוח שער באיש וחולק על רש"י שפירש דזה וזה, בין לישנא קמא ובין לישנא בתרא, שאין שדים נכוננו לבת ט'.

רב אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה שקליה לבת ברתיה אותבוה בכנפיה

חיבוק ונישוק לנכדות

בשו"ע (אה"ע כא, ז) כתוב וז"ל המחבק או המנשק אחת מהעריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהם, כגון אחותו הגדולה ואחות אביו וכיוצא בהם, אף על פי שאין לו שום הנאה כלל הרי זה מגונה ביותר ודבר איסור הוא ומעשה טפשים, שאין קרובים לערוה כלל, בין גדולה בין קטנה, חוץ מהאב לבתו ומהאם לבנה. וכתב החלקת מחוקק (ס"ק י) דה"ה לבת בתו, ומביא ראיה מסוגיין, דאמרינן בגמ' הכל לש"ש, וה"ה לאחותו הקטנה.

ומקשה עליו הבית שמואל מהר"ן שכתב בתו תנן בת בתו לא תנן, ובשאר פוסקים לא מצינו ההיתר מפורש ומנ"ל למיקל בבת בתו. ותי' דאפשר דמוכח מהרמב"ם דלא ס"ל כהר"ן, דהא ס"ל אם נתקדשה אסור לישן בקירוב בשר, ולמדו מעובדא דרב אחא אזיל לחתניה ... א"ל ר"ח דהיא מקודשת, ומזה למדו נתקדשו אסור לישן עמה בקירוב בשר, אע"ג דשם היתה בת בתו, ש"מ בתו ובת בתו שוין.

ובשו"ת אגר"מ (אבה"ע ח"ד סי' סג) כתב דאולי מחלק הח"מ בין חיבוק ונישוק מישן עמה בקרוב בשר, דהא הר"ן איירי לענין הא דתנן וישן עמהם בקרוב בשר, וכן משמע מלשון הר"ן דכתב על עובדא דרב חנן דשקלה לבת ברתיה אותבה בכנפיה דאין לו ענין לישן עמהן בקירוב בשר דתנן דשם בת בתו לא תנן, הרי דמחלק הר"ן בין אותבה בכנפיה משינה בקירוב בשר, דשינה בקירוב בשר אוסר בבת בתו ולאותבה בכנפיה מתיר, ואולי חיבוק ונישוק דמי לאותבה בכנפיה.

בת בנו

עוד כתב שלענין חיבוק ונישוק לקרובות ליכא היתר אלא לאמו ולבתו, והח"מ התיר בבת בתו, והעולם נוהגין היתר גם בבת בנו אף שבאגר"מ (אהע"ז ח"א סימן ס') כתבתי שיש טעם להחמיר בבת בנו, לכן כתב דלבעלי נפש יש להחמיר, אבל אין למחות באלו שמקילין, דכן משמע בב"ח שכתב בת בתו וכל יוצאי חלציו שרי.

דף פב, א

לא ילמד אדם רווק סופרים ולא תלמד אשה סופרים

רווק להיות מורה

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה כב, יג) מי שאין לו אשה לא ילמד תינוקות, מפני שאמות הבנים באות לבית הספר לבניהם ונמצא מתגרה בנשים, וכן אשה לא תלמד קטנים מפני אבותיהן שהן באין בגלל בניהם ונמצאו מתייחדים עמה, ואין המלמד צריך שתהיה אשתו שרויה עמו בבית הספר אלא היא בביתה והוא מלמד במקומו. וצ"ע למה נקט הרמב"ם ברווק הטעם שלא יתגרה, ואילו באשה נקט הטעם של יחוד.

כדברי הרמב"ם נפסק בשו"ע (אה"ע כב, כ) וז"ל מי שאין לו אשה לא ילמד תינוקות, מפני שאמות הבנים באות לבית הספר לבניהם ונמצא מתגרה בנשים. וכן אשה לא תלמד קטנים, מפני אבותיהם שהם באים בגלל בניהם ונמצאו מתייחדים עמה. ואין המלמד צריך שתהיה אשתו שרויה עמו בבית הספר, אלא היא בביתה והוא מלמד במקומו.

וּכְתַב הַחֲלֻקָּת מִחֻקֵּי (כב, כא) מְדַלָּא קְאָמַר וְכֵן אֲלֻמְנָה מִשְׁמַע דְּבַכְל אִשָּׁה מִיִּירִי, כֹּל שְׂאִין בַּעֲלָהּ בַּעֲרִי חֻשְׁשִׁין לָהּ שְׂמָא תַּתִּיחָד, אֲבָל גְּבִי אִישׁ שְׂאִין הַאִיסוּר מִשּׁוּם יַחֲוּד רַק שְׂלָא יַתְגַּרְהַ בְּנִשְׁמִים ע"כ אִיסוּרוֹ דּוֹקָא כְּשְׂאִין לוֹ אִשָּׁה, אֲבָל יֵשׁ לוֹ אִשָּׁה אִף שְׂאִשְׁתּוֹ בְּמִקּוּם אַחַר פֶּת בַּסְלוֹ מִיִּקְרִי וְאִין יִצְרוּ מִתְגַּבְּר עֲלֵיו. וּמִיָּהוּ מְדַסִּיִּים א"צ שְׂתֵּהָא אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ שְׂרוּיָה בְּבֵית הַסְפַר מִשְׁמַע דְּבַעֲרִי מִיָּהוּ בַּעֲרִי שְׂתֵּהָא אִשְׁתּוֹ מְזוּמְנָת.

וְכַעֲיִן זֶה כְּתַב הַט"ז (י"ד רמ"ה, ז), עִי"ש שְׂמַדִּיק בְּרַמְב"ם שְׂלָא מִהֲנִי כָּאֵן אִם יֵשׁ לָהּ בַּעַל בַּעֲרִי אִא"כ הוּא דַר עִמָּה בְּאוֹתוֹ בֵּית, דְּאִז אִין אִיסוּר יַחֲוּד. וְרַבִּים מְקַשִּׁים מֵאִי שְׂנָא מֵאִישׁ דְּמִהֲנִי אִם יֵשׁ לוֹ אִשָּׁה בַּעֲרִי. וְתִי שֵׁישׁ חִילוּק, דְּבֵאִישׁ מִהֲנִי אִם יֵשׁ לוֹ אִשָּׁה בַּעֲרִי מִשּׁוּם דִּישׁ לוֹ פֶּת בַּסְלוֹ, וְעַל כֵּן אִם יִלְבִּישְׁנוּ הַהֲרַהוּר יִכּוּל לְבוֹא אֲצֵל אִשְׁתּוֹ. מִשְׂא"כ בְּאִשָּׁה לֹא שְׂיִיךְ לֹמַר כֵּן דְּתַלְךְ לְבֵית שְׂאִישָׁה שֵׁם, כִּי אִין דְּרַךְ נִשִּׁים בְּכַךְ לְתַבּוּעַ בַּעֲלִיָּהֶן לְתַשְׁמִישׁ, וְעַל כֵּן יֵשׁ לְחֻשׁ שְׂמָא יִזְדַּמֵּן אֲצֵלָהּ רוּק שִׁיבִיא בְּנוֹ לְלַמּוּד אֲצֵלָהּ נִמְצָא שְׂשִׁנְיָהֶם אִין לָהֶם פֶּת בַּסְלָם וַיְבוֹאוּ לִידֵי יַחֲוּד עַל יְדֵי זֶה.

וְעִי"ב ב"ש (א"ה"ע סִימָן כב, כב) בְּשֵׁם הַכְּס"מ (פ"ב מִהַל' ת"ת) שְׂהַאֲסוּר בְּאִשָּׁה אֲפִילוֹ בְּנִשְׂוָאָה, (שְׂכֵן לֹא כְּתוּב אִשָּׁה רוּקָה כְּמוֹ שְׂכְּתוּב בְּאִישׁ שְׂאִין לוֹ אִשָּׁה), מִשּׁוּם דְּגְבִי אִישׁ כִּיּוֹן דְּאִשְׁתּוֹ עִמּוֹ הִיא מִשְׁמַרְתּוֹ, לְפִי שְׂדַרְכָּה לְהִיּוֹת תְּמִיד בְּבֵיתָהּ, אֲבָל אִין דְּרַךְ אִישׁ לְהִיּוֹת תְּמִיד בְּבֵיתוֹ הוּאֵיל וְדַרְכוֹ לִיסַע לְמִקּוּם אַחַר מִשְׂו"ה אֲסוּר. וְלִפ"ז כְּתַב שְׂאֲפִילוֹ אִם בַּעֲלָהּ בְּאוֹתוֹ בֵּית אֲסוּר כִּיּוֹן שְׂדַרְכוֹ לִיסַע לְמִקּוּם אַחַר, דְּלֹא כְּט"ז (י"ד ס' רמ"ה).

רַבִּי נְהוּרַאי אֹמַר מְנִיחַ אֲנִי כֹל אֻמְנוֹת שְׂבַעֲוֹלָם וְאִינִי מְלַמֵּד אֶת בְּנֵי אֵלָא תוֹרָה

לִימּוּד חִכְמַת חִיצוֹנִית

הַגְּרָא"ו בְּקוּבֵץ שְׂעוּרִים (ח"ב ס' מ"ז, ג) כְּתַב שְׂאֵם הַלִּימּוּד שֶׁל חִכְמַת חִיצוֹנִית אִינוּ מְבִיא לְקַרְיָאָה בְּסַפְרֵי מִיּוֹנָת וְלִהְתַּחֲבֵר לְנַכְרִים, וְלִמּוּד חִכְמַת חִיצוֹנִית לְשֵׁם אֻמְנוֹת כְּדִי לְהַתְּפַרְנֵס מִמְנָה, אִין שׁוּם אִיסוּר בְּזֵה, וְלִימּוּד אֻמְנוֹת כְּדִי לְהַתְּפַרְנֵס הִיא מְצוּהָ, וּמִה"ט פּוֹסְקִין בְּשַׁבַּת עַל הַתִּינוּק לְלַמְדוֹ אֻמְנוֹת, דְּהוּי בְּכֻלָּל חֲפְצֵי שְׂמִים, דְּחִיִּיב אָדָם לְלַמֵּד אֶת בְּנֵי אֻמְנוֹת, לֹא שְׂזֵהוּ לְכֻלָּל הָעוֹלָם, אֲבָל אִם רוּאָה אָדָם בְּבִנּוֹ שְׂנַפְשׁוֹ חֲשָׁקָה בְּתוֹרָה וְהוּא מוֹכְשֵׁר לְהִיּוֹת גְּדוֹל בְּתוֹרָה, בְּזֵה אֹמַר ר' נְהוּרַאי מְנִיחַ אֲנִי כֹל אֻמְנוֹת שְׂבַעֲוֹלָם וְאִינִי מְלַמֵּד אֶת בְּנֵי אֵלָא תוֹרָה. וְלֹא חֲלַק ר' נְהוּרַאי אֵהָא דְּחִיִּיב אָדָם לְלַמֵּד בְּנֵי אֻמְנוֹת, וְא"א לֹמַר בְּדַעַת ר' נְהוּרַאי שְׂשׁוּם אָדָם לֹא יִתְעַסֵּק בְּאוֹמְנוֹת רַק בְּתוֹרָה לְבַדָּה, כִּי הוּא דְּבַר שְׂא"א קוֹדֵם בֵּיאַת הַמְּשִׁיחַ, וְקָרָא כְּתִיב וְאִסַּפְתָּ דַּגְנֵךְ הַנְּהַג בְּהֵן מִדַּת דְּרַךְ אֲרֵץ, וְרֵאִיָּה לְזֵה מֵהָא דְּפִרִיךְ בְּגַמ' מְכוֹת ה' אֻמְנוֹת נְמִי מְצוּהָ וּמִשְׁנֵי דְּגַמִּיר אֻמְנוֹת אַחֲרִיתִי, וּמֵאִי קוּשִׁיא דִּילְמָא מִתְּנִיתִין כְּר' נְהוּרַאי, אֵלָא וְדָאִי דְּלִיכָא פְּלוּגְתָא בְּזֵה כְּלָל.