

בשעת כתיבת השטר לקדש בו אשה אחרת, ונמלך מלקדשה, יכול הוא עתה לתתו לאשה זו, אם יש לה שם דומה.

וצדדי הספק הם:

האם הויות ליציאות מקשינן. האם ראוי להקיש ולהשוות את דין ההויות [הקידושין], לדין היציאות [הגירושין], ולומר —

ב-ט **מה**, כמו שביציאה בעינן, צריכים אנו שיהיה הגט כתוב לשמה של האשה המתגרשת, לפי שנאמר [דברים כד] "וכתב לה", ודרשו חכמים: "לה" — לשמה!

אף הוייה [קידושין], בעינן לשמה.

או דלמא, שמא נאמר, שהויות להדדי מקשינן. אנו מקישים ומשוים את כל קניני ההויות [הקידושין] זה לזה (א²⁷⁷) —

מה הוייה דקידושי כסף — לא בעינן, לא צריכים אנו להטביע את צורת המטבע שמקדשים בו את האשה לשמה של האשה המתקדשת —

אף הויה דשטר — לא בעינן שיכתב השטר לשמה!

בטר דבעיא — הדר פשטה. לאחר שריש לקיש הסתפק בזה, חזר הוא עצמו ופשט את הספק:

הויה ליציאה מקשינן.

שהרי, מנין למדנו בכלל את קידושי שטר? —

דאמר קרא [דברים כד] "ויצאה והיתה" (278)

מכך שהוקשה הויה ליציאה, למדנו כי כשם שהאשה מתגרשת בשטר, כך היא גם מתקדשת בשטר.

ולפיכך אף לענין כתיבת השטר לשמה, יש להקיש את ההויה ליציאה. וצריך שגם שטר הקידושין יכתב לשמה, כמו שטר הגט (279)

וממשיכה הגמרא לדון בענין נוסף הקשור להיקש הויה ליציאה:

איתמר: שטר קידושין שכתבו לשמה, לשם קידושי אשה פלונית, ושלא מדעתה, שלא שאל את האשה לפני כתיבת השטר, האם היא מסכימה להתקדש לו בשטר. ואחרי שכבר כתב את השטר הודיע לה, והסכימה לכך, וקיבלה ממנו את השטר (280) —

277א'. שנאמר [דברים כד]: "והיתה לאיש אחר". כלומר האשה התקדשה לאיש אחר, והכתוב כלל כאן את כל מיני ההויות במילה אחת, ולפיכך יש להקיש את ההויות זה לזה [על פי רש"י כתובות עד א ד"ה הויות להדדי].

278. "וכתב לה ספר כריתות [גט] 'ויצאה' מביתו, והלכה 'והיתה' [והתקדשה] לאיש אחר". הכתוב הסמיך כאן את היציאה [בגט] אל ההויה [בקידושין], להקישם זה לזה — כשם שהאשה יוצאת מרשות בעלה על ידי שטר [גט], כך היא

נכנסת לרשות בעלה על ידי שטר קידושין. לעיל ה.א.

279. לפיכך צריך שהבעל יצוה את הסופר לכתוב את הגט לשם אשה פלונית, ריטב"א, ע"ש.

280. כך פירש רש"י. ומשמע מפירושו שאם נמלך באשה לפני כתיבת השטר, הרי זה בכלל "מדעתה", והשטר כשר לדברי הכל [בירורי השיטות].

נחלקו אמוראים מהו הדין בזה:

רבא ורבינא אמרי – מקודשת.

רב פפא ורב שרביא אמרי – אינה מקודשת.

ורב פפא מבאר במה תלויה מחלוקתם:

אמר רב פפא: אימא טעמא דידהו, אפרש את טעם דבריהם של רבא ורבינא הסוברים שהיא מקודשת, ואימא טעמא דידי, ואפרש גם את טעם דברי, שאני סובר שהאשה אינה מקודשת:

אימא טעמא דידהו, אפרש את טעם דבריהם של רבא ורבינא הסוברים שהאשה מקודשת.

משום דכתיב "ויצאה והיתה" – מקיש הכתוב הוייה לציאה –

מה יציאה, הנעשית בשטר גט, צריך שיכתב שטר הגט לשמה.

ואולם, אפילו אם נכתב הגט שלא מדעתה [בלי הסכמתה] הוא כשר.

אף הוייה הנעשית בשטר קידושין, נמי –

צריך שיכתב שטר הקידושין לשמה.

ואולם, אפילו אם נכתב שלא מדעתה הוא כשר.

ולכן, רבא ורבינא אמרו, שטר קידושין שנכתב לשמה ושלא מדעתה, הרי זה כשר.

ואימא טעמא דידי, ואפרש את טעם דברי, שאני סובר ששטר קידושין שנכתב לשמה ושלא מדעתה, פסול.

מפני שנאמר "ויצאה והיתה" – מקיש הכתוב הוייה לציאה:

מה, כמו שבענין יציאה בגט, בענין שיכתב השטר לדעת המקנה.

והיינו, צריכים אנו לכתוב את הגט מדעתו של הבעל, שנאמר "וכתב לה" [ולא די בכך שיכתוב הסופר את הגט לשמה], כיון שהבעל הוא זה שמקנה לאשה את עצמה שתוכל להנשא למי שתרצה –

אף הוייה, גם שטר קידושין, בענין שיכתב השטר לדעת המקנה.

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

הבעל. ומה שאמר רב פפא "בענין דעת מקנה", היינו אף דעת מקנה. ראשונים.

[וכתב הרשב"א, זה שצריך את דעת הבעל, נלמד ממה שנאמר "כי יקח", ודרשו לעיל ה"א "כי יקח" ולא שהאשה תקיח את עצמה. ומאחר שצריך דעת בקידושין, אם נאמר שמספיקה דעת האשה בלא דעת האיש, הרי זה בגדר "כי תקיח". כלומר, האשה היא המקיחה את עצמה לבעל, אלא בהכרח שצריך אף את דעת הבעל].

אבל הריטב"א כתב, כל שכתב את השטר שלא בשליחותה, הרי זה בכלל שלא מדעתה. ולשיטת הסוברים שצריך לכתוב את השטר מדעתה – כשם שצריך שהבעל יאמר לסופר לכתוב ולעדים לחתום, כך גם האשה צריכה לומר לסופר לכתוב ולעדים לחתום. עיין שם.

281. רב פפא ורב שרביא שלמדו משטר גירושין שצריך דעת מקנה, מודים שצריך גם את דעת

מיתבי סתירה לדברי רבא ורבנא, הסוברים ששטר קידושין שנכתב שלא מדעת האשה כשר:

הרי שנינו במסכת בבא בתרא [קסז ב]: אין כותבין שטרי אירוסין ונשואין, אלא מדעת שניהן, הבעל והאשה.

מאי, במה מדובר שם?

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

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

והרי זו סתירה לדברי רבא ורבנא!

ודחינן: לא. אין מדובר שם בשטרי אירוסין ממש!

אלא המדובר הוא בשטרי פסיקתא, שהם שטרות בהם כותבים את ההתחייבויות שבין שני הצדדים, אבי החתן ואבי הכלה, ואת הממון שפסקו זה על זה.

וכדרב גידל אמר רב: (283)

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

וחוזר אבי החתן ושואל את אבי הכלה: כמה אתה נותן לבתך? ואומר לו: כך וכך.

אם עמדו אבי החתן ואבי הכלה מתוך ההסכמה הזאת וקידשו את ילדיהם, [החתן את הכלה], בלי שיעשו אבי החתן ואבי הכלה קנין כל שהוא ביניהם על ההתחייבויות שהתחייבו זה לזה.

282. נישואין נעשים על ידי חופה ולא על ידי שטר. וכתבו הראשונים שני פירושים מה הוא "שטר נישואין" המוזכר כאן:

א. אין הכוונה לשטר נישואין, אלא כך אמרה הברייתא: שטרי אירוסין שהם לצורך נישואין [תוספות רא"ש, וריטב"א בפירוש ראשון].

ב. שטר נישואין היינו שטר כתובה הניתן בנישואין [ומדובר באופן שלא הקנה לאשה שעבוד מעכשיו, ואם לא יתן לה את השטר בו ביום לא יחול שעבוד נכסים מעכשיו, ולפיכך כותבים מדעת שניהם, כלומר על דעת שיכתבו ויתנו לה בו ביום, כדי שלא יגבו מלקוחות שלא כדין]. [ריטב"א בפירוש שני. ע"ש. ורשב"ם בבא בתרא קסז ב. אבל תוספות הרא"ש שולל פירוש זה].

ועיין ספר המקנה.

283. לשם מה הגמרא מביאה את דברי רב גידל אמר רב?

נראה, שאילו בשטרי פסיקתא ההתחייבות היתה חלה על ידי השטר, אם כן פשיטא שאין כותבין את השטר אלא מדעת שניהם, שהרי אין כותבין שטר אלא מדעת המתחייב, וצריך ששניהם יתמצו להתחייב על ידי השטר. ואין צורך שהמשנה תשמיענו דבר פשוט כל כך.

אבל, מאחר שרב גידל אמר בשם רב שההתחייבות כבר חלה על ידי אמירתם כשהתקדשו, אם כן אין צורך בשטר אלא להוכיח שהיתה כאן התחייבות, ולפיכך היה עולה בדעתנו לומר שהעדים יכולים לכתוב שטר ראיה כזה אף שלא מדעת האיש והאשה.

והשמיעה לנו המשנה, שאין כותבין שטרי פסיקתא אלא מדעת שניהם, מפני שנוח להם

צורך בקנין. (284) (285)

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

שנינו במשנה: האשה נקנית ובביאה.

והויגן בה: **מנא לן**, מנין לנו שהאשה נקנית בביאה?

אזי, אף על פי שלא עשו קנין, בכל זאת קנו! כל אחד ואחד מהם, קנה את ההתחייבות מחברו. ואין אף אחד יכול לחזור בו.

ואין צורך במעשה קנין להתחייבות זאת, היות והן הן — הדברים הנקנים באמירה בלא קנין.

והקידושין הם גמר הדבר, מפני שהם נהנים בכך שהם נקשרים זה לזה בקשר הקידושין, ואותה ההנאה גורמת שהם גומרים בדעתם להקנות את התחייבויותיהם זה לזה, ואין

שהתחייבותם תהיה בגדר מלוה על פה שאינה גובה מן היורשים והלקוחות, ולא תהיה בגדר מלוה בשטר.

וכן נראה מלשון רש"י בסוף ד"ה באמירה. וכן משמע מדברי המאירי [ד"ה זה שאמרו אין כותבין]. ועיין תוספות ר"ד.

[הראשונים האריכו בהסבר דברי הגמרא כאן עיין בדבריהם].

284. כתב המאירי שקנין זה הוא תקנת חכמים. וכן כתב נודע ביהודה [מהדורא קמא חושן משפט סימן כח].

ועיין חזון איש אבן העזר סימן נה ס"ק ט. ובבא קמא כא ה, שדן בענין הקנין הנובע מהנאת שני הצדדים, וכתב שרק במקום שאמרו חכמים שמועיל קנין שכזה, הוא חל, ואין לנו לחדש שיחול במקומות אחרים.

285. [א] יש אומרים שמדובר דוקא אם מתוך התנאים עמדו וקדשו מיד, אבל אם קדשו לאחר זמן לא קנו. [תוספות בשם רשב"ם והביאם הרמ"א אבן העזר סימן נא].

[ב] ויש אומרים שדוקא בנישואין ראשונים קונים על ידי גמירות דעת. מפני שכשהאב משיא את בתו פעם ראשונה יש לו קירוב דעת גדול לחתנו, אבל בנישואין שניים אין קונים אלא בקנין. [תוספות בשם רבנו תם, וכן פסק בשלחן ערוך שם].

[ג] אם החתן והכלה עצמם פסקו ביניהם אזי אפילו בנישואין שניים הדברים נקנים באמירה. [רמ"א בתחילת הסימן שם].

[ד] דוקא באב שפסק לבנו או לבתו הדברים נקנים באמירה. אבל שאר קרובים שפסקו לקרובם לא. [תוספות בשם רבנו תם, ושלחן ערוך שם]. ואפילו אם שפסקה לבתה כדיבור לא קנתה. [ריטב"א בשם הירושלמי ושלחן ערוך שם].

286. רש"י. והיינו שאם ההתחייבות היא בעל פה, בלא בשטר, אין גובה מנכסים משועבדים [מלקוחות האב], ואילו אם ההתחייבות נכתבה בשטר הרי זה גובה אף ממשועבדים. ריטב"א.

ורב פפא ורב שרביא שהעמידו את המשנה בשטרי אירוסין ממש, סוברים שבשטרי פסקתא אין צריך את דעת שניהם, ויש להסתפק מה

וכי אין הברייתא הזו מקובלת עליך?!

ותירצו רבי אבהו, או רבי יוחנן:

אי מהתם, אם נבוא ללמוד מהפסוק "ובעלה" שאשה מתקדשת בביאה, הוה אמינא, הייתי אומר שאין האשה נקנית לבעלה, אלא עד דמקדש, וחדר בעיל.

דהיינו, היה מקום לומר, שאין האשה מתקדשת בביאה גרידא, אלא צריך לקדש אותה תחילה בכסף, (289) ואחר כך לבעול אותה, משום שמשמעות הפסוק הזה היא: "כי יקח איש אשה", שיקנה אותה תחילה בקידושי כסף [כמבואר לעיל ב א], ואחר כך "ובעלה". (290)

קא משמע לך, לפיכך הוצרך ללמוד מהפסוק "בעולת בעל", להשמיענו שביאה קונה בפני עצמה.

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: דאמר קרא [דברים כב]: "כי ימצא איש שוכב עם אשה בעולת בעל" — מלמד הכתוב שנעשה לה בעלה לבעל, על ידי שקנה אותה בקנין בעילה. ולפיכך נאמר "בעולת בעל". (287)

אמר ליה, תמה לו רבי זירא לרבי אבהו, שהביא את המאמר הזה של רבי יוחנן —

ואמרי לה, יש אומרים שריש לקיש הוא שתמה לרבי יוחנן:

למה אתה טורח ומחזור ללמוד את קידושי ביאה מפסוק זה?

וכי בעורה [מכוערת] (288) היא ברייתא זו, ששנה בה רבי את המקור לקידושי ביאה?!

דתניא: [דברים כד] "כי יקח איש אשה, ובעלה" — מלמד הכתוב, שאשה נקנית בביאה.

טעמם:

יתכן, שלדעתם אפילו אם ההתחייבות לא נכתבה בשטר הרי זה כאילו התחייבו בקנין סודר, והתחייבות שנעשתה בקנין גובה מנכסים משועבדים [כמבואר בכתובות נה א], ולפיכך אין הפסד בכך שכותבים את השטר.

ויתכן שאדרבה, לדעתם אפילו אם כתבו שטר על ההתחייבות אינם גובים מנכסים משועבדים, מפני שהאבות אינם מקבלים על עצמם שעבוד נכסים אלא רק חיוב מנכסים בני חורין [— שברשות המתחייב עצמו]. ריטב"א. עיין שם.

להלכה: נחלקו הראשונים כמי לפסוק הלכה למעשה. ובשלחן ערוך [אבן העזר לב א] פסק שצריך לכתוב את שטר הקידושין מדעת האשה ואם כתבו שלא מדעתה הרי זו ספק מקודשת.

287. כלומר, לכן נאמר "בעולת בעל", ולא

נאמר "אשת איש" [כעין זה כתב רש"י סנהדרין על הפסוק "והיא בעולת בעל" — בראשית כ. אבל עיין עצמות יוסף ועיין ריטב"א כאן].

288. רש"י חולין קטו ב.

289. הגמרא מתייחסת לקידושי כסף בלבד. ולא התפרש מה הוא הדין בקידושי שטר — ולהלן הגמרא מחלקת בין קידושי כסף לקידושי שטר, אבל בתחלה הגמרא סברה שאף קידושי שטר אינם קונים בפני עצמם אלא בצירוף ביאה. משום שההויות הוקשו זה לזה. ריטב"א [ד"ה מתקיף לה באמצע הדברים], ועיין פני יהושע.

290. כל מקום שהוזכרו בתורה שני דברים שאפשר לפרש שהתורה מתייחסת לשניהם

מתקיף לה רבי אבא בר ממל בקושיא:

וכי היה יתכן לומר שאין הקידושין חלים אלא אם קידש את האשה בכסף ואחר כך בעלה, עד שהוצרך רבי יוחנן ללמוד מהפסוק "בעולת בעל" שהאשה נקנית בקנין ביאה גרידא?!²⁹¹

והרי אם תאמר כן — נערה בתולה המאורסה, שזינתה בזמן אירוסיה, דאמר רחמנא לענוש אותה בסקילה — היכי משכחת לה?!

האיך תמצא אפשרות שכזאת, להענישה בסקילה על שזינתה בהיותה נערה בתולה מאורסה?

שהרי עונש הסקילה על זנות של אשת איש נאמר אך ורק בנערה בתולה מאורסה, ואילו שאר אשת איש [מאורסה שאינה נערה, או נערה שאינה בתולה, או נשואה] שזינתה תחת בעלה, עונשה הוא במיתת חנק.

שכך אמרה תורה [דברים כב כב]: "כי ימצא איש שוכב עם אשה בעולת בעל, ומתו גם שניהם", והיינו מיתה בחנק.

ונאמר [בפסוק שאחריו]: "כי יהיה נערה בתולה מאורסה לאיש, ומצאה איש בעיר ושכב עמה. וסקלתם אותם באבנים". ודרשו חכמים: "כי יהיה נערה בתולה" — בתולה ולא בעולה. מלמד הכתוב שנערה מאורסה שנבעלה, עונשה הוא בחנק, כאשר איש נשואה [כתובות מח ב.].⁽²⁹¹⁾

ואם כדברייך, שהיה מקום לומר שאין האשה מתקדשת אלא על ידי קידושי כסף וביאה יחד, האיך תיתכן זנות של נערה בתולה מאורסה, שדינה בסקילה? והרי משנבעלה בשעת קידושיה, מעתה אין היא בתולה אלא בעולה, ואם זינתה תחתיו, דינה הוא בחנק, כדין אשת איש בעולה, ולא בסקילה כדין נערה בתולה!

ורבי אבא בר ממל מפרש את קושייתו:

אי דאקדיש וחדר בעיל, אם קידש את האשה בכסף ואחר כך בעל אותה, הרי בעולה היא, ודינה הוא בחנק!

ואי דאקדיש ולא בעיל — לאו כלום הוא! אם קידש בכסף ולא בעל, הרי לדבריך, היה

כאחד, ואפשר לפרש שהתורה מתייחסת לכל אחד בפני עצמו, נחלקו תנאים [סנהדרין פה ב ועוד], איך לפרש את הכתוב:

לדעת רבי יאשיה התורה מתייחסת לשניהם, אך גם לכל אחד בפני עצמו [עד שיפרוט לך הכתוב "יחדו" כדרך שנאמר בכלאים: "לא תחרוש בשור ובחמור יחדו", שאז הכוונה לשניהם יחד דווקא].

ואילו לדעת רבי יונתן התורה מתייחסת לשניהם כאחד.

ולכן, רבי יוחנן סובר, שאילו לא נאמר

"בעלת בעל" היינו מפרשים "כי יקח איש אשה ו[גם] בעלה", שניהם כאחד — מפני שהוא סובר כדעת רבי יונתן.

ורבי סובר כדעת רבי יאשיה, שמשמע כל אחד בפני עצמו. ולפיכך "כי יקח איש אשה", היינו בכסף בפני עצמו, "ובעלה", היינו בביאה בפני עצמה. רמב"ן רשב"א ריטב"א. ועיין שיטה לא נודע למי, וספר המקנה. [ועיין עוד ריטב"א ד"ה מתקיף לה ובהערת המהדיר 885].

291. רש"י.

מקום לומר שאין אלו קידושין, והיא נחשבת כפנויה, ואם נבעלה לאדם אחר היא אינה חייבת עונש כלל!

אלא בהכרח היינו מבינים, ש"כי יקח איש אשה" הוא קנין בפני עצמו בכסף, והמשך הכתוב, "ובעלה", הוא קנין בפני עצמו, בביאה, ולא היה מקום להעלות על הדעת שמהפסוק הזה היינו אומרים שאין האשה נקנית לבעלה אלא אם קידש ובעל!

ומביאה הגמרא תשובה להתקפתו של רבי אבא בר ממל –

אמרו רבנן, התלמידים היושבים קמיה דאביי:

גם אם היינו מפרשים את הפסוק "כי יקח איש אשה ובעלה", שאין האשה נקנית אלא בכסף וביאה יחד, עדיין **משכחת לה**, תוכל למצוא נערה בתולה מאורסה שחייבת מיתת סקילה אם מזנה בהיותה ארוסה –

כגון שאירס אותה בכסף, ואחר כך בא עליה הארוס בביאה שלא כדרכה, שלא בעל אותה במקום התולים, אלא במקום יציאת הרעי.

ובביאה שכזאת היא מתקדשת לו, (292) אבל עדיין היא נשאת בתולה, ולפיכך אם זינתה תחתיו, דינה הוא בסקילה, שהרי היא נערה

בתולה מאורסה.

אמר לחו אביי, לתלמידיו: אי אפשר היה להעמיד את דין הסקילה בנערה בתולה מאורסה כדברים, במי שנתקדשה בכסף ונבעלה על ידי בעלה בביאה שלא כדרכה.

כי מצינו להלן, שנחלקו רבי ורבנן באשה שנבעלה שלא כדרכה [על ידי אדם שאינו בעלה], האם היא נעשית בכך "בעולה", וכפי שיבואר בגמרא להלן.

לדעת רבי היא נחשבת ל"בעולה", ואילו לרבנן עדיין היא נחשבת ל"בתולה".

ולדעת רבי, ברור הדבר, שאם הארוס בא עליה שלא כדרכה, הרי היא נעשית בעולה. ומעתה, אם תזנה, דינה הוא בחנק ולא בסקילה.

אך אפילו חכמים מודים, שבעילת הארוס בביאה שלא כדרכה מחשיבה אותה כבעולה, ואין היא נחשבת עוד לבתולה.

שהרי **עד כאן לא פליגי רבי ורבנן** אם היא נעשית בעולה בביאה שלא כדרכה, **אלא רק באדם אחר** שבא עליה שלא כדרכה.

אבל בעל [הארוס] – דברי הכל, אם בא עליה אפילו שלא כדרכה, עשאה בכך "בעולה". (293)

הגמרא דורשת מגזרה שוה "קחה קיחה" שביאת קידושין וביאת עריות הוקשו זה לזה, [עיין שם] ומאחר שבעריות ביאה שלא כדרכה נקראת ביאה, גם בביאת קידושין יש לומר כן [בירורי השיטות על פי שער המלך אישות א].

293. מאחר שהביאה הועילה לקנותה, לפיכך היא מועילה אף להחשיבה כביאה גמורה ולדונה

292. בענין עריות נאמר [ויקרא כ] "משכבי אשה". ומאחר שנאמר "משכבי" בלשון רבים מכאן שיש שתי משכבות שחייבים עליהם: א. משכב כדרכה. ב. משכב שלא כדרכה, מאחוריה, במקום יציאת הרעי.

ולפיכך יש לקיים את הפסוק "ובעלה" אף בביאה שלא כדרכה [רש"י].

וטעם הדבר, מפני שבמסכת יבמות נה ב

נדבר זה נלמד להלן מהכתוב "בעולת בעל" (294).

ומבאר עתה הגמרא מה היא הברייתא שאביי למד ממנה את מחלוקת רבי ורבנן:

מאי היא הברייתא שאביי הסתמך עליה?

דתניא: באו עליה, על נערה בתולה המאורסה, י' אנשים, ביאה שלא כדרכה, ועדיין היא נשארה בתולה – כולן נידונים בסקילה. אלו דברי חכמים.

רבי חולק ואומר: אומר אני, הראשון נידון בסקילה, לפי שבא עליה בהיותה בתולה, וכולן, כל אלו שבאו עליה אחריו, נידונים בחנק, מפני שהיא נעשתה בעולה על ידי הראשון, למרות שהוא בא עליה שלא כדרכה.

ואמר על כך אביי, שאפילו חכמים מודים שאם הארוס בא עליה תחילה, היא נעשית בעולה.

והקשה להם אביי, שלפי זה חוזרת הקושיא: האיך היינו יכולים לומר שאין האשה נקנית לבעלה אלא בכסף וביאה? והרי אם תאמר כך, לא תמצא נערה בתולה מאורסה שדינה בסקילה!

אמר רב נחמן בר יצחק: משכחת לה, תמצא זאת, כגון שקדשה הארוס בשטר. ושטר ודאי קונה בפני עצמו, אף בלא ביאה.

וטעם הדבר: הואיל ושטר גומר ומוציא את האשה מבעלה, בלא שום דבר נוסף, לפיכך גם לענין קידושין, השטר גומר ומכניס בלא ביאה.

ולכן, אילו היה נאמר בתורה רק "כי יקח איש אשה ובעלה", ולא היה נאמר "בעולת בעל", הייתי אומר שכסף וביאה קונים רק כשהם נעשים שניהם יחד, ואילו שטר קונה בפני עצמו. ונערה בתולה המאורסה שנסקלת, היא באופן שהתקדשה בשטר, ועדיין לא נבעלה על ידי בעלה, ונשארה בתולה, וזינתה תחתיו.

ולפיכך הוצרך רבי יוחנן הוצרך לדרוש מהכתוב "בעולת בעל", שביאה קונה בפני עצמה.

ומעתה, צריך לפרש את הפסוק "כי יקח איש אשה, ובעלה", ש"כי יקח" הוא קנין בפני עצמו בכסף. ו"ובעלה" הוא קנין בפני עצמו בביאה. (295)

ומכאן מוכח, שכסף קונה בלא ביאה, וביאה קונה בלא כסף.

ומדברי תוספות כתובות מח ב משמע שאין חילוק בין ביאת קידושין לביאה שלאחר קידושין. והאחרונים דנו בדבר [עיי' הערת המהדיר על הריטב"א הערה 888].

294. רש"י. ועיי' עצמות יוסף ופני יהושע.

295. שהרי "בעולת בעל" מלמד שאשה נקנית

כבעולה. אבל ביאת אדם אחר שאינו קונה אותה, שלא כדרכה, אינה עושה אותה בעולה. ריטב"א.

ומשמע מדברי הריטב"א שביאת הארוס עצמה אינה עושה את האשה בעולה אלא בביאה שהיא נקנית לו על ידה. אבל אם קידשה בכסף ובעלה שלא כדרכה אינה נעשית בעולה. חזון איש מז יג [ועיי' בירורי השיטות].

עד כאן התבאר מדוע רבי יוחנן הוצרך ללמוד שביאה קונה באשה מהכתוב "בעולת בעל", ולא למד זאת מהכתוב "ובעלה".

אבל, נשאלת השאלה: **ורבי יוחנן, האי "ובעלה" – מאי עביד ליה?** מה יעשה רבי יוחנן עם הכתוב "ובעלה"? לשם מה הוא נכתב?

ומשינין: הכתוב **החוא – מיבעי ליה**, נצרך הוא כדי ללמד, שדוקא זו [אשה] **נקנית** לבעלה **בביאה**. ואולם, **אין האמה העבריה נקנית לאדונה בביאה**.

כי לולי שאמר הכתוב "כי יקח איש אשה, ובעלה", **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך, **שתייתי בקל וחומר מיבמה**, שיש ללמוד שאמה העבריה נקנית בביאה, בקל וחומר מיבמה –

ומה **יבמה**, שאין **נקנית בכסף**, בכל זאת **נקנית** היא ליבם **בביאה**.

זו, אמה העבריה, שקל יותר לקנותה, שהרי היא **נקנית בכסף** –

אינו דין לומר שנקנית גם בביאה?!

ולפיכך נאמר באשה "כי יקח איש אשה, ובעלה", ללמד שרק אשה נקנית לבעלה בביאה, ואין אמה העבריה נקנית לאדונה בביאה.

ומקשינין: האיך היה עולה על הדעת לומר

שהאמה תיקנה לאדונה בביאה, בקל וחומר מקנין היבמה ליבם?

והרי יש לדחות את הקל וחומר, ולומר:

מה **ליבמה** שנקנית בביאה – זהו משום **שכן זקוקה ועומדת** היא לביאת היבום מחמת קידושי אחיו המת, ונמצא שהביאה של היבם בה אינה באה אלא רק לגמור את הקנין.

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

ומכח קושיא זו הגמרא אומרת שמתעם אחר היה עולה בדעתנו לומר שהאמה נקנית בביאה:

סלקא דעתך אמינא, היה עולה בדעתך לומר, **הואיל וכתב** הכתוב בענין אמה עבריה [שייעד אותה האדון להיות לו או לבנו לאשה] –

[שמות כא]: **"אם** אשה **אחרת** יקח לו [האדון] – שארה, כסותה ועונתה [של האמה העבריה שייעד לו לאשה] לא יגרע".

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

וכיון שהקיש הכתוב את האמה העבריה לאשה, הייתי אומר מכח ההיקש הזה:

296. על פי רש"י לעיל ד ב, ועיין בתוספות שם ובהערותנו שם. [ועיין מהרש"א כאן. וראה להלן בהערה הבאה בשם פני יהושע].
297. הכתוב מדבר בדין אמה שנתייעדה, וכך

בביאה בפני עצמה. ואם נאמר ש"כי יקח", שלמדים ממנו קנין כסף היינו כסף וביאה יחד, אם כן קשה: מה הועיל כאן הכסף? הרי הביאה קונה בפני עצמה אף בלא כסף! רש"י.

מה אחרת [אשה] מיקניא לבעלה בביאה – אף אמה העבריה מיקניא לאדונה בביאה.

לפיכך, קא משמע לך, השמיענו הכתוב "כי יקח איש אשה, ובעלה", שרק האשה נקנית לבעלה בביאה, ולא האמה העבריה נקנית לאדונה בביאה.

עד כאן הגמרא ביארה את דעתו של רבי יוחנן, שלמד קידושי ביאה מהכתוב "בעולת בעל".

ועתה הגמרא מבארת את דעתו של רבי, שלמד קידושי ביאה מהכתוב "ובעלה".

ויש לשאול: רבי – האי פברא, מנא ליה?

מנין ילמד רבי שאמה העבריה אינה נקנית בביאה? הרי לדעתו המילה "ובעלה" נצרכת היא כדי ללמד את עצם קידושי ביאה, ולא כדי למעט את קנין אמה העבריה מקנין ביאה!

ומתריצין: רבי סבר, שאם בן, אם אכן הפסוק נכתב רק כדי ללמד על עצם קידושי ביאה, ותו לא – לכתוב רחמנא "ובעל" בלא תוספת האות ה'!

מאי "ובעלה"? מדוע אמר הכתוב "ובעלה", בתוספת האות ה'?

שמע מינה תרתי, נלמד מהפסוק הזה שני דברים:

[א] עצם קידושי ביאה נלמדים מ"ובעל".

[ב] ממעטים שאין האמה נקנית לאדונה בביאה, מהאות ה' המיותרת.

אך הגמרא מקשה על תירוץ זה:

הרי להלן [נא א] נחלקו אביי ורבא מה דין "קידושין שאינם ראויים לביאה", כלומר, קידושין הנעשים באופן שאסור לבעל לבוא על האשה,

כגון: מי שאומר לאביהן של שתי נערות או קטנות "אחת משתי בנותיך מקודשת לי", ולא פירש איזו מהן מקודשת לו.

הרי אם יחולו קידושיו באחת מהם, מבלי שיקבע איזו מהן היא המקודשת לו, תאסר עליו הביאה בשתייהן. שהרי בכל אחת משתייהן יש לחוש שמא הקידושין תפסו באחותה, והרי היא אחות אשתו, ואסור לאדם לבוא על אחות אשתו.

לדעת אביי: הקידושין חלים, ושתייהן נאסרות עליו.

האחרת שהתקדשה על ידי קידושין. בפני יהושע מפרש שהגמרא מדברת כאן לענין קנין ייעוד האמה [ולא לענין הקנין שהאמה נקנית בו בתחילה לשם אמה]. ודורשים מ"ובעלה" שיעוד האמה אינו נעשה בביאה אלא דוקא על ידי כסף. ולפי זה מובן שהקנייה הכתוב לאחרת. שהרי הכתוב מדבר באמה שהתייעדה [וכנ"ל]. אבל אם נפרש שהגמרא

נאמר: "אם [אשה] אחרת יקח לו [האדון], מלבד האמה שכבר נתייעדה לו לאשה, אזין שארה כסותה ועונתה [של האמה שנתייעדה] לא יגרע". וממה שהכתוב קורא לאשה השניה "אחרת" [ולא נאמר "אם אשה יקח לו"] משמע שאף האמה נקראת "אשה" ולפיכך הכתוב הוצרך לקרוא לאשה השניה "אחרת". ומאחר שהאמה נקראת "אשה" מכאן שהיא הוקשה לאשה

ואילו לדעת רבא: קידושין שאינם מסורים לביאה אינם קידושין, והוא מותר בשתייהן, וכמו כן מותרות הן להנשא לאדם אחר בלא גט מהמקדש.

והביא בר אהינא מקור לדברי רבא, מדברי הכתוב — שנאמר "כי יקח איש אשה, ובעלה".

"כי יקח", היינו קידושי כסף [הנלמדים בגזרה שוה "קיחה" "קייחה" משדה עפרון]. והכתוב הזה מלמד שרק קיחה בכסף הראויה לבעילה יש בכחה לפעול קידושין.

ומעתה, אמנם לדעת רבי יוחנן, שדרש מ"ובעלה" דרשה אחת בלבד [שאינן אמה עבריה נקנית בביאה], מובן שאפשר לדרוש דרשה נוספת — שקידושין שאינם מסורין לביאה אינם קידושין, שהרי תוספת האות ה' במילה "ובעלה", מיותרת היא לצורך דרשה נוספת.

אך לדברי רבא, דאמר: בר אהינא [שם של אמורא] אסברה לי, הסביר לי, שאני יכול להביא מקור לדברי שקידושין שאינם מסורים לביאה אינם קידושין, מדרשת הכתוב [דברים כד]: "כי יקח איש אשה — ובעלה", מכאן שדוקא קידושין המסורין לביאה הוּו קידושין, אבל קידושין שאינם מסורין לביאה [שאינן] יכול לקרוא בהם "כי יקח איש אשה, ובעלה" — לא הוּו קידושין.

ואם אכן רבי דרש מהמילה "ובעלה" שתי דרשות, כפי שאמרנו לעיל [שאשה נקנית בביאה, ושאינן האמה נקנית בביאה], קשה: מאי איכא למימר?

כיצד למד רבא מהמקרא הזה שקידושין שאינם מסורין לביאה אינם קידושין? והרי אין לו יתור בפסוק הזה שמכוחו תהיה לו אפשרות לדרוש אותה דרשה שלישית? (298)

ומתרצינן: לדעת רבא יש יתור נוסף בפסוק הזה:

אם כן, אם אכן הפסוק היה נכתב רק כדי ללמדנו את שתי הדרשות הללו, נכתוב קרא "כי יקח איש אשה או בעלה" ! שהרי הביאה היא קנין נפרד בפני עצמו!

מאי "ובעלה"? — מדוע נכתב "ובעלה" ב — ו' החיבור?

לפיכך, שמע מינה בולחו, תלמד מכאן את כל שלשת הדרשות —

א. "בעל" — מלמד שנקנית בבעילה.

ב. האות ה' — ממעטת שאין אמה העבריה נקנית לאדונה בביאה.

ג. ו' החיבור — מלמד שצריך קידושי כסף אשר מכחם תהיה האשה ראויה לביאה.

מתייחסת לקנין שהאמה נקנית בו לאמה, קשה: הרי אמה שלא התייעדה לא הוקשה לאחרת! [ומדברי המהרש"א כאן מוכח שהוא מפרש את הגמרא שלא כדברי פני יהושע — שמדובר

בקנין האמה לשם עבדות. וצריך עיון].

298. קשה: מנין לנו שרבא סובר כרבי? אולי רבא סובר כרבי יוחנן, ואילו לדעת רבי אכן

בסקילה, מפני שבא עליה בעודה בתולה. ואילו כולם, כל הבאים עליה אחריו, נידונים בחנק, כדין הבא על אשת איש בעולה.

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

אמר תירץ רבי זירא תירוץ: א-י

אמנם לענין נערה המאורסה, אין הבדל בין בעילת הבעל לבעילת אחר. אבל יש הבדל ביניהם לענין נערה שאינה מאורסה —

האונס או המפתה נערה בתולה, משלם קנס חמישים שקלים לאביה. ודין זה נאמר בנערה בתולה בלבד, ולא בבעולה.

ומורה רבי לענין קנס, דעשרה אנשים שבאו על בתולה שלא כדרכה, דין כל אחד מהם הוא כדין הבא על הבתולה, וכולהו משלמי, וכולם משלמים קנס [וטעם הדבר יבואר בסמוך].

ולפיכך נאמר "בעולת בעל", לומר, שכאשר יש לה בעל, היא נעשית "בעולה" על ידו אף אם בא עליה בעלה ביאה שלא כדרכה. אבל בביאה על ידי אחר, בעודה פנויה, אינה נעשית בעולה אלא רק בביאה כדרכה. (300)

אך עדיין יש לשאול שאלה נוספת על רבי —

הרי רבי יוחנן למד מהכתוב "בעולת בעל", שנעשה לה בעל על ידי בעילה, אך רבי למד זאת מ"ובעלה".

ואם כן, רבי, האי "בעולת בעל" — מאי עביד ליה? מה רבי דורש מהכתוב "בעולת בעל"? (299)

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

ותמהינן: ומי אית ליה לרבי האי סברא?! וכי רבי סובר שיש הבדל בין הבעל לאחר בענין ביאה שלא כדרכה?!

והתניא, הרי שנינו בברייתא:

באו עליה, על הנערה המאורסה, עשרה אנשים ביאה שלא כדרכה, ועדיין היא בתולה — כולם נידונים בסקילה, כדין הבא על נערה בתולה מאורסה. אלו דברי חכמים.

רבי אומר: אומר אני, רק הראשון נידון

300. לשון הגמרא קשה: הרי יוצא מדברי הגמרא שאין כל חילוק בין ביאת הבעל לביאת אחר, אלא, לענין מיתה — ביאה שלא כדרכה עושה אותה בעולה ואפילו בביאת אחר, ואילו לענין קנס ביאה שלא כדרכה אינה עושה אותה בעולה. [ואין שייך שם בעילת בעל כלל שהרי היא פנויה!]

ויש לומר: רבי סובר שנערה שהתארסה

קידושין שאינם מסורים לביאה הרי הם קידושין! חידושי רבי עקיבא איגר.

[ולכאורה יש לומר, שלא נוח לגמרא לומר שרובא אמר את דבריו שלא כדעת רבי].

ועיין בספר בירורי השיטות.

299. כלומר: מדוע [לדעת רבי] נאמר "בעולת בעל" ולא נאמר "אשת איש"? [כעין שכתב רש"י בסנהדרין סו ב. וכן"ל הערה 288].