

ב. ואמר רבא אמר רב נחמן:

המקדש את האשה במלוה שלותה ממנו, כלומר, שמחל לה על אותה מלוה ומקדשה בה, אינה מקודשת. (867)

ובכל זאת, המקדש את האשה במלוה שהיא חייבת לו ויש עליה משכון, הרי זו מקודשת. (868)

ודבר זה נלמד מדברי רבי יוסי ברבי יהודה:

וכי לאו כך אמר רבי יוסי ברבי יהודה:

"מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו!" נמצא שהאדון לא קידש את האשה במעות שנתן לאב, אלא בכך שהוא מוחל לה על העבודה שהיא חייבת לעובדו —

והאי, ואותו חיוב שהיא חייבת לעובדו, בכלל הלואה היא שהרי אין כאן מעות בעין אלא חוב בעלמא, שהיא חייבת לו את עבודתה או מעות פדיון עבודתה. והיא גופא, האמה בעצמה, משכון היא לפרעון החוב. שהרי היא מוחזקת ברשותו ורשאי לכופה לעובדו.

וכי [וכאשר] משייר בה שוה פרומה, הווי יט-ב קידושין.

אם כן, הכא נמי לא שנא, גם המקדש את האשה במלוה שהיא חייבת לו ויש בידו משכון אינו שונה מאדון המקדש את אמתו, והרי זו מקודשת. (869)

ומביאה עתה הגמרא ברייתא, שהובאו בה

אמר שאין להוכיח מדברי רבי יוסי ברבי יהודה שמעות הראשונות לאו לקדושין ניתנו. ולפי זה אפילו מדברי רבי יוסי ברבי יהודה אין מקור לדינו של רב נחמן. ולפיכך אין הלכה כדבריו. [אבני מילואים לו ה].

867. מפני שמעות ההלואה כבר היו קנויים לאשה לפני מחילתו, [ומעות אחרות היא חייבת לו], ונמצא שלא נתן לה דבר בשעת הקידושין. רש"י לעיל ו ב. ועיין עוד בדברי הראשונים שם, ובהערותנו על הגמרא שם.

868. לדעת רוב הראשונים יש הבדל בין מלוה על המשכון למלוה שלא על המשכון, ודוקא במלוה על המשכון היא מקודשת. וטעם הדבר יתבאר להלן. אך התוספות מפרשים את סוגינתו באופן אחר. וראה הערה הבאה.

869. לדעת רוב המפרשים [מלבד תוספות] יש הבדל בין מלוה שאין עליה משכון למלוה שיש

עליה משכון. ודוקא במקדש במלוה שיש עליה משכון — מקודשת, כפי שמשמע מפשטות לשון רב נחמן בגמרא, וכדלהלן:

הראשונים נחלקו אם מדובר כאן במקדש את האשה בגוף המשכון, או שמדובר כאן אפילו במקדש את האשה במחילת ההלואה:

[וכן, נחלקו אם מדובר דוקא במחזיר לאשה את המשכון בשעת הקדושין. וכדלהלן].

שיטה א: מדובר כאן במקדש את האשה בגוף המשכון. והאשה מקודשת מפני שהמשכון קנוי למלוה [דהיינו, לאיש המקדש], וכמבואר בגמרא לעיל ח ב בשם רבי יצחק, ונמצא שהאשה קבלה מהמקדש ממון חדש שלא היה שלה קודם לכן. [אבל בעצם מחילת ההלואה אי אפשר לקדש, ואפילו שיש עליה משכון].

ולפי זה בודאי מדובר כאן כשהמקדש מחזיר לה את המשכון בשעת הקידושין, שהרי הקידושין נעשו על ידי המשכון עצמו.

ונאמרו שני פירושים לבאר מדוע רב נחמן הוצרך ללמוד זאת מדין יעוד? והלא רבי יצחק

דברי רבי יוסי ברבי יהודה ודברי חכמים
החולקים עליו:

תנו רבנן: כיצד היא מצות יעוד?

המשכון לידה. וכשהוא מקדשה במלוה הרי זה
כמקדשה במשכון, שהרי יש לה הנאה ממחילת
המנה של ההלוואה — דהיינו שנהנית בהחזרת
המשכון [רשב"א]. וכן דייק הרשב"א מדברי
הרמב"ם].

וכתב הרשב"א שלפי פירוש זה צריך שיחזיר
לה את המשכון, ואז היא מקודשת. אבל אם לא
החזיר את המשכון, לא הגיעה הנאה לידה ואינה
מקודשת.

[ב] המקדש במלוה אינה מקודשת מפני
שהמלוה אינה בעין, אבל כשיש עליה משכון
נחשבת כאילו היא בעין. ואפילו אם עדיין לא
החזיר לה את המשכון הרי זו מקודשת בעצם
מחילת ההלוואה. [סמ"ג עשין מח בשם ר"י בר
שמואל. וכתב קרבן נתנאל סימן כו אות ז שזו
גם דעת הרא"ש. ובהסבר הדבר יתכן לומר כעין
דברי הרשב"א הנ"ל, שמאחר שעל ידי המחילה
יצטרך המלוה להחזיר לה את המשכון שבידו,
נמצא שיש הנאה במחילת ההלוואה אפילו לפני
שמחזיר לה את המשכון, מפני שבכחה לכופו
להחזירו לה בבית דין. ולכאורה יש לפרש כן
בכוונת הרשב"א בשם רבותינו בעלי תוספות
עין שם].

לרבותנו בעלי התוספות יש פירוש מחודש
בסוגיתנו:

אין הבדל בין מקדש במלוה שיש עליה
משכון למלוה שאין עליה משכון. ומדובר כאן
במקדש את האשה בהנאת מחילת מלוה, ולא
במלוה עצמה. [ראה לעיל בגמרא ח ב] ולפיכך
היא מקודשת. ורב נחמן נקט מלוה שיש עליה
משכון כדי להשמיענו חידוש: שאף על פי
שעדיין לא החזיר לה את המשכון אין אומרים
שאינן דעתה סומכת על מחילתו ואינה מקודשת.
[ונחלקו האחרונים בדעת התוספות: מה למד

הוכיח לעיל [ח ב] מהכתוב שהמשכון קנוי
למלוה! —

[א] היה אפשר לומר שרבי יצחק דיבר דוקא
במשכון שנלקח שלא בשעת ההלוואה [אלא
נלקח על ידי בית דין בשעת הפרעון כדי לגבות
ממנו את החוב]. אבל משכון שנלקח על ידי
המלוה בשעת ההלוואה אינו קנוי למלוה. [עין
תוספות לעיל ח ב ועוד] ולפיכך רב נחמן הוצרך
להוכיח מדין יעוד שאפילו משכון שנלקח בשעת
ההלוואה קנוי למלוה — כאמה העבריה שגופה
נלקח בשעת המכירה דהיינו כשעת ההלוואה.
והיא מתקדשת בכך. [רמב"ן בסוף דבריו.
ורשב"א וריטב"א בשם יש מפרשים].

[ב] היה אפשר לומר שלמרות שהמשכון קנוי
לו, אין האשה מתקדשת מפני שאין דעתה
להתקדש במשכון אלא בגוף ההלוואה שמוחל
לה. [ודוקא אם יקדשה במשכון דאחרים
מקודשת כדלעיל ח ב, ששם אין מחילת
הלוואה]. ורב נחמן למד מדין יעוד שהאמה
מתקדשת על ידי נתינת גופה שהוא כמשכון,
ואין אומרים שדעתה להתקדש בעצם החוב
שהיא חייבת לו. [רמב"ן בפירוש ראשון, וכן
מסקנת הריטב"א].

שיטה ב: מדובר כאן במקדש את האשה
במחילת החוב ולא בעצם המשכון, ובכל זאת
האשה מקודשת. ואין ללמוד מדברי רבי יצחק
דלעיל [ח ב] שמקודשת אלא במקדשה בגוף
המשכון. ורב נחמן מוסיף ומחדש, שאף אם
מקדשה 'במלוה' שיש עליה משכון, מקודשת.

ונאמרו שני פירושים בהסבר הדבר:

[א] במקדש במלוה אינה מקודשת מפני
שהאשה כבר הוציאה את מעות ההלוואה, ואין
כאן דבר קיים [של המלוה] ליהנות ממנו. אבל
במלוה שיש עליה המשכון האשה נהנית בחזרת

ואפילו ביום האחרון של שש שנות עבדותה סמוך לשקיעת החמה יכול לומר לה כן, ומכאן ואילך האדון נהג בה מנהג אישות

האדון אומר לה לאמה בפני שנים (870) [שני עדים]: "הרי את מקודשת לי", או "הרי את מאורסת לי". (871)

ואפשר לומר, שבשעת המכירה אין צריך שיהיה בדעת האדון לייעדה, והתחדש בתורה שיש בכח רצונו שלאחר מכן [— בשעת היעוד] להועיל למעות שנתן האדון בשעת המכירה ולעשותם קידושין. נמצא, שבשעת המכירה יש כאן מעשה קידושין בלא כוונת קדושין. ובשעת היעוד זו השעה שהאדון מתרצה לקדושין והופך את המכירה למעשה קדושין מדעת. ולפיכך צריך עדים בשעת היעוד. [כנראה זו כוונת גליוני הש"ס וחזון איש, עיין שם. ועיין פני יהושע ועוד].

אך עדיין צריך ביאור: מכל מקום מדוע אין צריך עדים גם בשעת המכירה?

ויש לומר: זהו בכלל חידוש התורה: כשם שהתחדש שאין צריך דעת לקידושין בשעת המכירה כך אין צריך עדים. [על פי חזון איש, אכן החזון איש עצמו מסופק בדבר, וכדלהלן. ועיין עוד באחרונים].

[אך, חזון איש מסופק שמא באמת צריך עדים בשעה שהאדון משלם את כסף הקנייה לאב. ואולם מדברי שאר האחרונים נראה שאין צריך עדים באותה שעה].

871. הב"ח הגיה בלשון הברייתא: "הרי את מיועדת לי, הרי את מקודשת לי". וכן כתוב בשיטה לא נודע למי וברש"י על התורה.

וכתב שיטה לא נודע למי: למרות שלעיל הגמרא מסופקת באומר לאשה "הרי את מיועדת לי", האם היא מקודשת. בכל זאת באמה פשיטא שמקודשת, מפני שבמקדש אשה יש להסתפק שמא התכוין לומר "הרי את מיועדת לי למלאכתי" ולא לקידושין, מה שאין כן באמה, שכבר היתה מיועדת למלאכתו קודם לכן, בודאי

רב נחמן מיעוד?

דעת מהרי"ט: המקדש בהנאת מחילת מלוה הרי זו מקודשת מסברא [בלא ראייה], ורב נחמן למד מיעוד שהאשה סומכת בדעתה להתקדש אפילו אם לא חזר המשכון לידה, שהרי יעוד האמה נעשה בעודה ברשותו, והרי זה כאילו לא חזר המשכון לרשותה.

דעת פני יהושע: רב נחמן ידע מסברא שהאשה סומכת בדעתה להתקדש אף בלא משכון. אבל היה אפשר לומר שאין אדם מקדש אשה בהנאת מחילת מלוה למרות שסמכה דעתה. ולפיכך רב נחמן הוצרך ללמוד מיעוד את עצם זה שאדם מקדש בהנאת מחילת מלוה. [ועיין עוד במהרש"א על תוספות, ובספר חברותא על תוספות ובהערותנו שם].

870. האחרונים הבינו שצריך שני עדים לקיום הדבר מפני ש"אין דבר שבערוה פחות משנים" [גיטין ב ב ועוד], ואם אמר לה כך בינו לבינה, אזי אפילו אם שניהם מודים בזה אינה מקודשת לו.

ומשמע מדברי הברייתא שצריך עדים בשעת היעוד ולא בשעת המכירה.

והנה, לדעת רבנן מעות הראשונות לקדושין ניתנו. ומשמע מדברי הגמרא להלן שהקדושין חלו למפרע משעת המכירה. בתנאי שלבסוף ייעדה.

ואם כן קשה: מדוע צריך עדים בשעת הייעוד? והלא היעוד אינו אלא תנאי, וההי ראוי שיצטרכו עדים בשעת המכירה שזהו שעת הקדושין עצמם, כדין כל מקדש אשה על תנאי שצריך עדים בשעת הקדושין ולא בשעת קיום התנאי! [גליוני הש"ס, חזון איש, ועוד].

כאשתו גמורה, ואינו נהג בה מנהג שפחות, כלומר, אסור לו להעבירה כאמה.⁽⁸⁷²⁾ אלו הם דברי חכמים.

אבל, רבי יוסי ברבי יהודה אומר: דוקא אם יש שהות ביום בכדי שהאמה יכולה לעשות עמו שוה פרוטה הרי זו מקודשת. ואם לאו, אינה מקודשת.

והברייתא מוסיפה ואומרת: דין יעוד, הרי

הוא משמש כמשל ללמוד ממנו את דין⁽⁸⁷³⁾ האומר לאשה "התקדשי לי מעכשיו לאחר שלשים יום", כלומר, הקידושין יחולו עכשיו, באם אחפוץ בהם לאחר שלשים יום, ובא אחר וקידשה בתוך אותם שלשים יום, ומשהושלמו שלשים הימים חפץ הראשון בקידושין, אזי נלמד ממצות יעוד, כמשל – שהיא מקודשת לראשון, ואין קידושי השני כלום [כפי שיתבאר בסמוך].⁽⁸⁷⁴⁾

דעתו לקידושין. [ועיין שם פירוש נוסך, וברמב"ם עבדים ד ז ופירוש המשניות כאן לא הובאה הלשון "הרי את מיועדת לי"].

872. עדיין מוטל עליה לעשות מה שאשה משועבדת לבעלה, אבל אינה משועבדת כשפחה. שיטה לא נודע למי. ועיין שם.

ומעשה ידיה שמשעת היעוד ואילך לכאורה היו צריכים להיות של אביה, שהרי להלכה יעוד אירוסין בלבד עושה ולא נישואין [עיין לעיל יח ב"ט א ורמב"ם עבדים ד ט]. ומאחר שהאמה יצאה מרשות האדון הרי היא כקטנה בעלמא שהתארסה שמעשה ידיה של אביה.

אך, כתב הרשב"א [על פי הירושלמי] שבכל זאת מעשה ידיה של האדון, מפני שהאדון נעשה כאומר לאשה "הרי את מקודשת לי על מנת שמעשה ידיך שלי". וזה שלא כדברי חזון איש, עיין שם. ועיין שיטה לא נודע למי לעיל יח ב ד"ה למאי נפקא מינה. ומנחת חינוך מצוה מג].

873. כך פירש רש"י. ולדבריו אין זה כשאר "משל" המוזכר בכל מקום, שבשאר המקומות שמוזכר "משל", המשל מלמד את הדין המוזכר בברייתא קודם לכן. ואילו כאן הדין המובא קודם לכן בברייתא הרי הוא משל לדין אחר. אבל, תוספות ועוד ראשונים כתבו שאף המשל המוזכר כאן בא ללמד את הדין [עיין

שם].

ותמה הריטב"א על רש"י: מה הכריח את רש"י לפרש כפי שפירש? והלא אפשר לפרש להיפך שהמשל המוזכר בברייתא בא ללמד את הדין שהוזכר קודם לכן, כדרך הש"ס בכל מקום!

ועיין מהרי"ט, המקנה, ופני יהושע, שכתבו מה הכריח את רש"י לפרש כדבריו.

874. דעת רב [להלן נט ב] שהאומר לאשה "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר שלשים יום" ובא אחר וקדשה בתוך אותם שלשים יום, אסורה על שניהם מספק –

מפני שיש להסתפק בהסבר "מעכשיו ולאחר שלשים": האם היינו "תנאי" [כלומר: הרי את מקודשת לי כבר מעכשיו בתנאי שארצה לאחר שלשים] או שמא יש כאן "חזרה" [כלומר: המקדש חזר בו ממה שאמר תחילה ואין דעתו לקדשה עכשיו אלא לאחר שלשים] – אם נאמר שהיינו תנאי הרי זו מקודשת לראשון. ואם נאמר שהיינו חזרה מקודשת לשני.

[ודעת רבי יוחנן שאין זה לא תנאי ולא חזרה. עיין להלן ס א].

ולפי זה צריך לומר שמה ששינונו בברייתא "משל לאומר לאשה התקדשי לי מעכשיו לאחר שלשים יום" אין מדובר באומר לה בנוסח הזה. אלא מדובר באומר לה בפירוש "התקדשי לי

ומיד הגמרא שואלת: **משל למאן?** דברי איזה מן התנאים שהובא לעיל משמשים כמשל, שממנו נלמד את הדין הזה?

אילימא, אם נאמר שהמשל נאמר לפי דבריו של **רבי יוסי ברבי יהודה**,⁽⁸⁷⁵⁾ קשה:

הא לדעתו של רבי יוסי ברבי יהודה דוקא

אם יש שהות ביום כדי לעשות עמו שוה פרוטה מקודשת, ואם לאו, לא. ומוכח מדבריו, שלדעתו ביעוד, הקידושין אינם חלים למפרע בנתינת המעות הראשונות, אלא בשעת היעוד הקידושין חלים על ידי מחילת החוב שהיא חייבת לו.⁽⁸⁷⁶⁾ ואין זה דומה כלל לדין המובא ב"משל"!

מעכשיו אם לא אחזור בי עד לאחר שלשים יום. [תוספות רא"ש ותוספות טוך ורשב"א] או שאמר לה "התקדשי לי מעכשיו על מנת" שיעברו שלשים יום" [שבוזה בודאי אין לפרש את לשונו כ"חזרה"]. [מהרי"ט. ועיין שיטה לא נודע למי].

875. הגמרא הבינה שהמשל נאמר לדברי רבי יוסי ברבי יהודה מפני שהמשל הובא בבבביתא לאחר דבריו, ומשמע שהמשל נאמר לדעתו. וכן כתב שיטה לא נודע למי [להלן ד"ה משל למאן אילימא לרבנן]. [ועיין מהרי"ט ד"ה משל לאומר].

876. בפשטות משמע שהגמרא כאן סוברת שלדעת רבי יוסי ברבי יהודה מעות הראשונות לאו לקדושין ניתנו, ושלא כדעת רב נחמן בר יצחק, [לעיל בעמוד א] שלדבריו אף רבי יוסי ברבי יהודה סובר שמעות הראשונות לקדושין ניתנו. וכן כתב הרמב"ן [לעיל בעמוד א סוף ד"ה ורב נחמן בר יצחק ועיין שם עוד].

אבל, יש מפרשים שקושית הגמרא כאן היא לדברי הכל, מפני שהגמרא הבינה שאפילו לדעת רב נחמן בר יצחק שמעות הראשונות לקדושין ניתנו, אין הכוונה שכשהאדון מיעד את האמה הקידושין חלים למפרע משעת המכירה, אלא בשעת המכירה האב נחשב כאומר לאדון "בתי מקודשת לך משעה שתתייעד ואילך". והקדושין חלים רק בשעת היעוד.

והגמרא למדה זאת ממה שאמר רבי יוסי ברבי יהודה שצריך שיהא שהות כדי לעשות עמו שוה פרוטה. וכדלהלן:

שהרי, אם נאמר שעל ידי היעוד הבת מתקדשת למפרע, אם כן יש להקשות: מדוע צריך שיהיה שהות לעשות שוה פרוטה? והלא אין הקידושין חלים עכשיו אלא בשעת המכירה כשנתן יותר משוה פרוטה!

אלא בעל כרחך לדעת רבי יוסי ברבי יהודה הקידושין חלים בשעת היעוד. והרי זה כאומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום בשעבוד שעליך". ולפיכך דוקא אם יש בשעבוד שעליה פרוטה הרי זו מקודשת. [תוספות רא"ש, ריטב"א, שיטה לא נודע למי].

והחזון איש כתב לעיל עמ' א בהסבר דברי רבי נחמן בר יצחק, שלדעת רב נחמן בר יצחק הקדושין חלים משעת היעוד ואילך. ולפיכך אם לא נשאר שהות ביום כדי שוה פרוטה, אינה מקודשת. מפני שהרי זה כמקדש אשה לאחר שלשים יום ובתוך אותם שלשים יום חזר ולקח לה את המעות לפני שחלו הקדושין, ובודאי אין היא מקודשת בכך. וכעין זה כתב מהרי"ט כאן, וראה להלן בהערה הבאה].

והרמב"ן שכתב שדברי הגמרא כאן הם שלא כדברי רב נחמן בר יצחק, מפרש את דברי רב נחמן בר יצחק באופן אחר, כפי שהסברנו לעיל בעמוד א ובהערה 859 לעיל. [ועיין עוד להלן בהערה 879].

[ובדעת הריטב"א צריך עיון. שלכאורה דבריו

אמר רב אהא בריה דרבא: המשל נאמר לפי דברי רבנן:

חלים למפרע, ואם קידשה אחר בתוך אותם שלשים יום, אינה מקודשת.

שהרי לדעת רבנן אפילו אם אין שהות בו ביום בכדי שוה פרוטה, האדון יכול ליעדה, על אף שבאותה שעה האדון אינו נותן לה שוה פרוטה.

ותמהינן: פשיטא! מובן מאליו שיש ללמוד דבר זה מדברי חכמים! ומדוע הוצרך התנא להשמיענו דבר פשוט כל כך?

ובהכרח, שלדעת רבנן המעות שהאדון נתן בשעת קנייתה לאביה, ניתנו לאב על דעת שאם לאחר מכן האדון ירצה ליעדה, אזי היעוד יחול מעכשיו, בנתינת המעות הללו.⁽⁸⁷⁷⁾

ומתרצינן: מהו דתימא, שמא היית אומר לולי דברי הברייתא, הא, הרי בשעת קנית האמה, האדון לא אמר ליה לאב "בתך תתייעד לי מעכשיו".

ומכאן אנו למדים, כשם שבקידושי יעוד, הקידושין חלים למפרע, כך המקדש אשה "מעכשיו ולאחר שלשים", אם אען ירצה בקידושין לאחר שלשים יום, אזי הקידושין

ואם כן, הייתי יכול ללמוד מכאן, שאף האומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום" ולא אמר "מעכשיו", הקידושין חלים למפרע, ואם קדשה אחר באותם שלשים יום הרי היא מקודשת לראשון.⁽⁸⁷⁸⁾

כאן סותרים לדבריו לעיל בעמוד א שפירש את דברי רב נחמן בר יצחק על פי דברי הרמב"ן.

[מהרי"ט].

[ביאור הדבר: האומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום בשטר" ובתוך אותו זמן נשרף השטר אינה מקודשת. ואילו המקדש אשה בכסף "לאחר שלשים" ובתוך אותו הזמן נתאכלו המעות הרי זו מקודשת. וטעם הדבר: מפני שהיא חייבת לו מעות אחרות במקומם. ולפיכך הרי זה כאילו המעות בעין. [תוספות כתובות פב א ד"ה הא דאמר].

877. וקשה: אמנם יש להוכיח מדברי רבנן שמעות הראשונות לקידושין ניתנו, אבל מנין לנו שהקדושין חלים למפרע משעת המכירה? והלא אפשר לומר שהרי זה כאומר "בתי תקדש לך משעת היעוד ואילך", כלומר: כאומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום" ולא אמר "מעכשיו" [רש"ש, מהרי"ט].

ולפי זה באמר העבריה אם מקדשה בסוף זמן שפחותה כשאין שהות בכדי לעשות שוה פרוטה, הרי אין האמה חייבת לו שוה פרוטה. ואין זה כאילו המעות בעין, אלא הרי זה כמקדש אשה בשטר ונשרף השטר שאינה מקודשת].

ויש לומר: אם נאמר שלדעת רבנן הקדושין חלים רק בשעת היעוד, אם כן הרי זה כאומר לאשה "התקדשי לי במעות הללו לאחר שלשים יום", ובתוך אותו הזמן חזר ונטל ממנה את המעות לפני שחלו הקדושין, ובודאי אינה מקודשת. וכיוצא בזה אם מקדש את האמה בכסף מכירתה והיא עבדה אצלו כנגד אותו הכסף עד שלא נותר בו שוה פרוטה, הרי זה כאילו חזר אליו אותו הכסף ואינה מקודשת.

ועיין תוספות ד"ה משל למאן בקושייתם השניה על רש"י. ובספר חברותא ובהערות 699 שם.

878. נראה לומר, שהיה עולה בדעתנו לומר

לפיכך, קא משמע לן, השמיענו התנא שהקונה אמה הרי זה כאומר לאביה המוכר אותה לו, "תתייער לי בתך מעכשיו, אם אחפוץ בה אחר כך".

וכיוצא בזה, דוקא האומר לאשה "התקדשי לי מעכשיו לאחר שלשים", אז אפילו בא אחר וקדשה, הרי היא מקודשת לראשון.

אבל, אם לא אמר "מעכשיו" – אין הקידושין חלים למפרע, והרי היא מקודשת לשני.

תניא אידך, שנינו ברייתא אחרת, שמוכבא בה נפקא מינה ממחלוקת רבנן ורבי יוסי ברבי יהודה לענין נוסף:

המוכר את בתו לאמה, והלך האב וקידשה

לאחר לפני שהאדון הספיק ליעדה, אזי האב שיחק באדון, ומקודשת לשני, ואין האדון יכול ליעדה –

דברי רבי יוסי ברבי יהודה, הסובר שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו.

ולדבריו, כשהאדון מיעדה הרי היא מתקדשת לו מאותה שעה בלבד, ומאחר שכבר קידשה האב קודם לכן לאיש אחר, אין לאדון כח לקדשה לעצמו. (879)

וחכמים חולקים ואומרים: אם האדון רצה לייער – מייער. כי מעות הראשונות לקידושין ניתנו. וכשהאדון מיעדה, הרי היא מקודשת לו למפרע, משעת קנייתה לאמה, לפני שהאב קדשה לאחר.

לפרש כך].

879. דעת רב נחמן בר יצחק [לעיל עמ' א'] שאף רבי יוסי ברבי יהודה מודה שמעות הראשונות לקידושין ניתנו. ואם כן מדוע אמר רבי יוסי ברבי יהודה כאן שאם האב קידשה לאחר שיחק באדון ומקודשת לשני?

תירצו הראשונים: למרות שמעות הראשונות לקדושין ניתנו, בכל זאת לדעת רב נחמן בר יצחק אין הקידושין חלים אלא בשעת היעוד, והרי זה כנותן מעות לאשה ואומר לה "התקדשי לי לאחר שלשים יום". [ולדעת מקצת הראשונים יש להוכיח זאת מדברי רבי יוסי ברבי יהודה לשיטתו, שאמר שצריך שיהא שהות של שעה פרוטה בשעת היעוד. כדלעיל הערה 876, עיין שם. ולדעת הרמב"ן שם צריך לומר שאף על פי שאין להוכיח זאת מדברי רבי יוסי ברבי יהודה הנ"ל, אבל יש להוכיח זאת מדבריו בברייתא הזאת, שכאן אמר בפירוש שהקדושין אינם חלים

שאף המקדש אשה לאחר שלשים ולא אמר "מעכשיו", אם קדשה אחר בתוך אותו הזמן מקודשת לראשון, מפני שמעשה הקידושין של הראשון היו לפני קידושי השני. ולפיכך בכחם להחיל קידושין לאחר שלשים ואין בכח השני לקדשה בתוך אותו הזמן ולהפקיע את קידושי הראשון שצריכים לחול לאחר שלשים.

[במילים אחרות: הקדושין בפועל לא חלים לפני שלשים יום, ואם בא עליה אדם בתוך אותו הזמן אינו חייב מיתה משום "איסור אשת איש". אבל, כבר חל על האשה מעשה קדושין לענין לאחר שלשים. ואי אפשר להפקיעו].

[ובפשוטו אפשר לפרש בגמרא, שהיה עולה בדעתנו לומר שהאומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים" למרות שלא אמר "מעכשיו" דעתו לכך, וכאילו אמר כן. וקא משמע לן שצריך שיאמר בפירוש "מעכשיו". אבל, לדברי הראשונים הנ"ל בהערה 875 הברייתא אינה מביאה את לשון המקדש ממש, ולפי זה קשה

כלומר, האמה מקודשת לאדון שהוא המקדש הראשון, ואילו ב"משל" למדנו מכאן שהיא מקודשת לשני!

אלא, אמר רב אחא בריה דרבא: המשל נאמר לפי דברי רבי יוסי ברבי יהודה –

שהרי, לדעת רבי יוסי ברבי יהודה, כשהאב מוכר את בתו, הרי הוא יודע שביד האדון ליעדה לאחר זמן על ידי אותה מכירה. ובכל זאת, אם האב קידשה לאדם אחר לפני היעוד, הרי היא מקודשת לאותו אדם, מאחר שהאב לא אמר בפירוש שהוא מיעדה לאדון "מעכשיו".

ומכאן נלמד, שאף האומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום", אין האשה מתקדשת למפרע מהשעה הראשונה. ולפיכך, אם קדשה אחר בתוך שלושים יום, הרי היא מקודשת לשני.⁽⁸⁸²⁾

ותמהינן: **פשיטא!** מובן מאליו שיש ללמוד

והברייתא מוסיפה ואומרת: הדין ששנינו לעיל, משמש כמשל⁽⁸⁸⁰⁾ ללמוד ממנו דין אחר:

האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום", ולא אמר "מעכשיו", ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום, ומשנגמרו שלשים יום רצה הראשון בקידושו, אזי – יש ללמוד מהדין שהובא בתחילת הברייתא שמקודשת לשני, [כפי שיתבאר בסמוך].

ומיד הגמרא שואלת: **משל למאן?** – דברי איזה מן התנאים שהובא לעיל משמשים כמשל שממנו נלמד את הדין הנזכר?

אילימא, אם נאמר שהמשל נאמר לפי דברי רבנן,⁽⁸⁸¹⁾ אם כן קשה: האמרי רבנן, הרי רבנן אמרו שאב המוכר את בתו לאמה, ואחר כך קדשה אביה לאדם אחר, אם רצה האדון ליעד – מיעד.

אלא לבסוף. וכן מבואר מדברי הרמב"ן לעיל בסוף עמ' א'.

880. כך פירש רש"י, אבל תוספות ורוב הראשונים חולקים על פירושו ומפרשים שהדין דלהלן בברייתא משמש כמשל למה ששנינו לעיל. [עיי' שם].

881. הגמרא הבינה שהמשל נאמר לדברי רבנן מפני שהברייתא מביאה את המשל לאחר דבריהם, ומשמע מסדר דברי הברייתא שהמשל נאמר לשיטתם, וכן כתב שיטה לא נודע למי.

882. לעיל [בעמ' א'] נחלקו אמוראים בהסבר דעתו של רבי יוסי ברבי יהודה: יש אמורים

שמעות הראשונות לאו לקדושין ניתנו. ורב נחמן בר יצחק סובר שמעות הראשונות לקדושין ניתנו. ובכל זאת אין הקדושין חל למפרע, אלא משעת היעוד בלבד. [וכנ"ל בהערה 879]:

לדעת רב נחמן בר יצחק מובנים דברי רבי יוסי ברבי יהודה בברייתא הזאת: מאחר שמעות הראשונות לקדושין ניתנו. הרי זה כנותן מעות לאשה לשם קדושין ואמר לה "התקדשי לי לאחר שלשים יום" [ולא אמר "מעכשיו"]. וכשם שבענין יעוד רבי יוסי ברבי יהודה אמר שאם התקדשה לאחר מקודשת לו, כך במקדש אשה לאחר שלשים מקודשת לשני.

אבל, לדעת האומרים שרבי יוסי ברבי יהודה סובר שמעות הראשונות לאו לקדושין ניתנו, קשה: כיצד נלמד מדין יעוד לרבי יוסי ברבי

דין זה מדברי רבי יוסי ברבי יהודה! ומדוע הוצרך התנא להשמיענו דבר פשוט כל כך?

ומתריצין: מהו דתימא שמא היית אומר לולי דברי הברייתא, שאין ללמוד את הדין הנ"ל מדברי רבי יוסי ברבי יהודה, דהא בשעה שהאדון קנה את האמה לא אמר לה שהוא נותן את דמי קנייתה על מנת שתתייעד לו לאחר שלשים יום, ולא הזכיר את ענין היעוד כלל, ולכן אמר רבי יוסי ברבי יהודה שאין היעוד חל מלמפרע, ואם קדשה אחר היא מקודשת לשני. (883)

אבל, האומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים", אף על פי שלא אמר לה "מעכשיו", בכל זאת היית אומר שאם רצה הראשון בסוף שלשים הרי היא מקודשת לו למפרע מהשעה שנעשו הקידושין, והתבטלו קידושי השני. (884)

לפיכך, קא משמע לך, השמיענו התנא, שהאומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום" דומה למייעד אמה, מפני שמאחר שהכתוב נתן לאדון אפשרות ליעד את האמה על ידי המעות הללו, לפיכך מלכתחילה בשעה שנתנם לאב היה בדעתו שאם ירצה ייעד את האמה באותן מעות במקום העבודה שמוטלת עליה לעשות בעדן, והרי זה כאומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום". (885)

וכשם שאם אחר קידש את האמה לפני שהאדון יעדה, הרי זו מקודשת לשני, כך האומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום" וקידשה אחר מקודשת לשני.

הגמרא מביאה ברייתא נוספת הדנה בענין יעוד:

880 ושלא כדברי רש"י שם.]

883. כלומר: היה עולה בדעתנו לומר שמעות הראשונות לא ניתנו כלל לשם קידושין, ורק בשעת היעוד האדון בא לקדשה. ולפיכך, מאחר שמעות הראשונות לא ניתנו כלל לשם קדושין, אין ספק שאם קדשה אחר לפני היעוד, היא מקודשת לו. [כך משמע מתוך דברי רש"י להלן בד"ה קמ"ל].

884. הואיל ונתן לה את המעות כבר עכשיו לשם קדושין, לפיכך אנו מפרשים את דבריו שאמר "התקדשי לי לאחר שלשים", שלכך התכוין: התקדשי לי 'עכשיו' אם ארצה בכך לאחר שלשים [על פי רש"י].

885. כך פירש רש"י. ומשמע שלמסקנא מעות

יהודה לדין המקדש אשה לאחר שלשים? והלא ביעוד המעות הראשונות לא ניתנו לשם קידושין כלל, והקידושין אינם חלים על ידי נתינת המעות הראשונות אלא במחילת חיוב עבודתה. ואין זה דומה למקדש אשה לאחר שלשים כלל! ויש לומר: כך אמר רבי יוסי ברבי יהודה: אפילו אם נאמר שמעות הראשונות לקדושין ניתנו, אין לומר שהקדושין חלים למפרע משעת המכירה, שהרי הכתוב הצריך שיהיה שיעור פדיה בשעת היעוד. ומכאן שאין הקדושין חלים אלא בשעת היעוד [וכנ"ל בהערה 876 בהרחבה]. וכיוצא בזה אף באומר לאשה התקדשי לי לאחר שלשים ובא אחר וקדשה בתוך שלשים מקודשת לשני. [שיטה לא נודע למי. וכיוצא בזה בסגנון אחר כתבו רמב"ן סוף עמ' א, וריטב"א ומאירי ותוס' רי"ד ותוס' רא"ש. אך פירושם נאמר לשיטתם לעיל הערה

תניא אידך בברייתא אחרת:

המוכר את בתו ופסק עם האדון שהוא מוכרה על מנת שלא יוכל לייעד, אזי נתקיים התנאי ואין האדון יכול ליעדה — דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים: למרות שהאב התנה עם האדון שלא ליעד, בכל זאת אם רצה האדון לייעד מייעד, מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה, שהתנה מדעתו לשנות את דין יעוד שכתוב בתורה, ו"כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל".

ותמהנין על דברי הברייתא: כיצד יתכן לומר שלדעת רבי מאיר תנאו קיים? וכי לדעת רבי מאיר המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים?! —

והתניא והרי כך שנינו בברייתא:

הנושא אשה מתחייב ב"שארה כסותה ועונתה".⁽⁸⁸⁶⁾ "שארה" — אלו מזונות שחייב לזונה. "כסותה" — היינו מלבושיה. "עונתה" — לבא עליה כדרך כל הארץ.⁽⁸⁸⁷⁾

ושנינו בברייתא: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאין לך זכות לתבוע ממני שאר כסות ועונה", הרי זו מקודשת, ואולם, תנאו בטל. והוא חייב בשאר כסות ועונה, מפני שאין אדם מתנה על מה שכתוב בתורה. וכל המתנה על מה שכתוב בתורה התנאי בטל והמעשה קיים —

הקידושין הם המעשה, ולפיכך הן קיימין, והתנאי שהתנה בטל, ולפיכך הוא חייב בשארה כסותה ועונתה.⁽⁸⁸⁸⁾

אלו הן דברי רבי מאיר.

אבל, רבי יהודה אומר: אף על פי שהתנה על מה שכתוב בתורה, בכל זאת תנאו אינו

לקידושין אלא על מנת שלא יתחייב בשאר כסות ועונה. ומאחר שתנאו בטל נמצא שלא התרצה בקדושין הללו, וכיצד יחולו הקידושין בעל כרחו?

ותירצו הראשונים: מאחר שמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, הרי זה כאדם שאמר לאשה "הרי זה גיטך על מנת שתעלי לרקיע" [גיטין פד א] וכיוצא בזה, שמאחר שאי אפשר שהתנאי יתקיים הרי זה כמפליגה בדברים [לצערך] ומתכוין שהמעשה יחול למרות שאי אפשר לקיים את התנאי. [ריטב"א, וכן כתבו רמב"ן ב"ב קכו ותוספות רא"ש שם ורשב"א כתובות נו א ועוד בשם רבנו תם. וכן כתב שיטה לא נודע למי].

ותוספות [כתובות נו א ד"ה הרי] כתבו שדיני

המכירה ניתנו מלכתחילה על דעת קדושין שיחולו בשעת היעוד. והרי זה כאומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום". וזה כדעת רב נחמן בר יצחק בהסבר דברי רבי יוסי ברבי יהודה. ועיין לעיל הערה [882].

886. שמות כא.

887. זו דעת תנא קמא בכתובות מז א וכן פסק רמב"ם אישות יב ב. [אבל יש דעות נוספות בהסבר דברי הפסוק, עיין גמרא ותוספות שם, ומגיד משנה וכסף משנה שם].

888. רשב"ם בבא בתרא קכו ב.

ותמהו הראשונים: והלא לא היה כאן ריצוי

בטל לגמרי, כי בדבר שבממון, דהיינו במזונות וכסות, תנאו קיים, מפני שממון ניתן למחילה, ובכח האשה למחול לבעל על זכויות הממון שזיכתה לה התורה. (889)

אבל לענין חיוב "עונה", אין ביד האשה למחול עליה, מפני שיש בה צער הגוף, (890)

והמוחל על צער גופו אין מחילתו מחילה, ואין חבירו רשאי לצערו. (891) (892)
עד כאן דברי הברייתא.

ולמדנו מדברי הברייתא, שלדעת רבי מאיר המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל

ממחילת עונתה בידה לחזור. [עיין מהרי"ט].

892. נחלקו המפרשים בהסבר מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה:

יש מפרשים, שלדברי הכל אם האשה מוחלת בפירוש על חיובי הבעל, מחילתה מועילה, ואם התנה עמה "על מנת שתמחלי לי שאר כסות ועונה", תנאו קיים. ומאידך גיסא, אם אמר לאשה "הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך דין" שאר כסות ועונה" בודאי תנאו בטל. כי התנה לבטל את דין התורה. [כלומר: שהקדושין הללו לא יהיה בכחם לחייבו בשאר כסות ועונה]. ובמה נחלקו?! באומר "על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה", לדעת רבי מאיר — כוונתו לבטל את דין שאר כסות ועונה ותנאו בטל. ולדעת רבי יהודה — כוונתו להתנות שהאשה תמחול על החיובים הללו, ולפיכך תנאו קיים. [רשב"א כתובות נו א לפי הבנת משנה למלך אישות ו ט, וקצות החשן רט יא, וכעין זה כתב הריטב"א כאן. אבל עיין חזון איש אבן העזר נו יז בהסבר דברי רשב"א. ועיין במשנה למלך שם ובחי' הגר"ש שקאפ בסוף מסכת גיטין].

ויש מפרשים, שאם התנה ואמר "על מנת שתמחלי לי" לדברי הכל בידה למחול ותנאו קיים. אך אם אמר "על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה" אין כוונתו שהאשה תמחל לו. אלא שלא יחול חיוב שאר כסות ועונה כלל. ולפיכך לדעת רבי מאיר תנאו בטל. אבל רבי יהודה אומר, שכשם שמועילה מחילה בדבר שבממון

תנאי נלמדים מתנאי בני גר ובני ראובן, ומשם נלמד שתנאי יכול לבטל את המעשה אם לא התקיים התנאי, וכל תנאי שאינו כתנאי בני גר ובני ראובן אינו תנאי. ועיין קובץ שיעורים שם. [ועיין עוד רמב"ן בבא בתרא סוף דף קכו].

889. לתוספות ביאור עיין להלן הערה 892.

890. זו דעת רש"י, וכן כתב רשב"ם [בבא בתרא קכו ב. והוסיף שם שעונה 'מצוה היא' וצערא דגופא הוא] וכן דעת עוד ראשונים.

אבל יש אומרים שאף עונה הרי היא כדבר שבממון, מפני שעונה היא הנאת הגוף ובידה למוחלה. ואיזהו דבר שאינו של ממון? כגון האומר לאשה "הרי את מקודשת לי על מנת שלא תצטרכי ממני גט" או "על מנת שלא תזדקקי ליבם". [ריטב"א בשם הירושלמי. וכן כתבו עוד ראשונים. אבל יש מפרשים את דברי הירושלמי באופן אחר עיין ירושלמי בבא מציעא ז ז ומפרשים שם. ועיין משנה למלך אישות ו י וחי' רבנו מאיר שמחה].

891. יש מעירים מדברי המשנה במסכת בבא קמא [סוף פרק החובל]: האומר לחבירו "הכני ופצעני, על מנת לפטור" [והכהו] פטור. ומכאן שאף על צער הגוף שייך למחול. [בירורי השיטות]. ונראה לחלק, ששם המחילה היא על חיוב ממון שבא מחמת צער הגוף, וכלפי זה מועילה מחילה. אבל על עצם צער הגוף לא מועילה מחילה, ואם האשה תרצה לחזור בה

והיינו, אם האב התנה על כך בשעת מכירתה, דבריו קיימים.⁽⁸⁹⁵⁾

ומקשינן על חכמים: **ורבנן**, הסוברים שאין האב יכול להתנות עם האדון שלא ליעדה, **האי "לאמה"** — **מאי עבדי ליה?** מה הם דורשים מהמילה "לאמה"?

ומתריצין: **האי, מיבעי להו לכדתניא**, המילה "לאמה" נצרכה לדעתם כדי ללמד את הדרשה השנויה בברייתא:

הכתוב **"לאמה"** מלמד שהאב מוכרה לפסולים, למזור ונתין שאינם רשאים ליעדה,⁽⁸⁹⁶⁾ ואינה נמכרת להם אלא לענין שתהיה אמה בלבד ולא לענין יעוד.

כי אילולי אמר הכתוב "לאמה", הייתי אומר

[אפילו היה התנאי בדבר שבממון], ואם כן קשה: כיצד יתכן שרבי מאיר אומר שהמוכר את בתו על מנת שלא יוכל האדון ליעדה, תנאו קיים?⁽⁸⁹³⁾

אמר חזקיה תירוץ: אמנם בכל התורה כולה המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, אבל **שאני הכא**, דין היעוד שונה לדעת רבי מאיר.

משום **דאמר קרא** [שמות כא]: "וכי ימכור איש את בתו לאמה".

המילה "לאמה" מיותרת היא,⁽⁸⁹⁴⁾ ונכתבה בתורה כדי ללמד **שפעמים** שהאב אינו מוכרה אלא לענין שתהיה אמה בלבד, ולא לענין שהאדון יוכל ליעדה לאשה.

היא לאמה.

895. לעיל ג ב רב דרש מ"וכי ימכור איש את בתו לאמה דרשה אחרת — מה אמה מעשה ידיה לרבה, אף בת מעשה ידיה לאביה". ופירש רש"י שם שלומדים זאת מהמילה "לאמה" שהיא מיותרת. ואילו בסוגיינתנו הובאו דרשות אחרות מ"לאמה". והאחרונים האריכו בזה. עיין עצמות יוסף, מהרש"א, מהרי"ט, ועיין בירורי השיטות בשם כמה אחרונים.

896. כך נראה לבאר, וכן מבואר במהרש"א להלן ובעצמות יוסף [נדפס בטעות על דף כ א ומקומו כאן] שאסור לאדם לכתחילה לקדש לו אשה האסורה עליו באיסור לאו. וכן משמע מדברי הריטב"א [להלן ד"ה מה ת"ל באמצע הדיבור]. אבל מדברי הרש"ש להלן [ד"ה אם מקדשה] נראה שלדעתו אין איסור לאדם לקדש את בתו למזור, אלא רק הביאה נאסרה, עיין שם.

כך האשה יכולה לוותר על החיוב שלא יחול כלל. מפני שלא אמרה תורה שאדם יתחייב לחברו ממון אלא ברצונו של חברו. [רמב"ן בבא בתרא סו דף קכו ועיין שם עוד, ועיין קצות החשן רט ס"ק יא].

893. הגמרא אינה מקשה סתירה מדברי רבי יהודה על דברי חכמים, למרות שכשחכמים חולקים על רבי מאיר ודאי היה רבי יהודה ביניהם. וטעם הדבר: מפני שיעוד אינו נחשב דבר שבממון. [תוספות על פי הסבר מצפה איתן].

[דברי תוספות מובנים לדעת רש"י הסובר שעונה אינה נחשבת דבר שבממון. וכיוצא בזה אף מצות יעוד אינה דבר שבממון. ובדעת החולקים על רש"י עיין ספר הפלאה סט ו והבאנוהו בהערה 711 על תוספות, ועיין עוד ספר המקנה כאן].

894. מאחר שהאב מוכרה פשיטא שמכירתה

והנה בענין קידושין אב שקידש את בתו לממזר ונתין, למרות שהיא אסורה להם, בכל זאת הקידושין חלים. ויש ללמוד מכאן קל וחומר למכירה:

כי אם למדנו שהאב מקדשה לפסולים, כלומר, האב שקידש את בתו לפסולים כגון ממזר ונתין, (898) שהם אסורים עליה באיסור לאו, ואין בהם עונש כרת, אזי קידושיו קידושין, (899) למרות שעיקר הקידושין הם לשם ביאה.

אם כן, היתכן לומר שלא ימכרנה לפסולים מחמת שאסורה עליהם בביאה?! והלא עיקר מטרת המכירה אינה לשם יעוד אלא למכירת מעשה ידיה! (900) (901)

ומאחר שיש ללמוד מקל וחומר שהאב יכול

שאינ אדם יכול למכור את בתו לאמה אלא אם כן אפשר לקיים בה את כל הדינים שנאמרו בענין אמה עבריה, ובכללם דין יעוד, ולפיכך הוצרך הכתוב לומר "לאמה". (897)

והברייתא מקשה על דרשה זו: מדוע הכתוב הוצרך לומר "לאמה"?

והלא גם לולי שנאמר "לאמה", דין הוא, יש ללמוד מקל וחומר שהאב יכול למכור את בתו לפסולים:

התורה נתנה לאב זכות למכור את בתו לאמה, וכן זכות לקדשה.

עיקר הקידושין הם לשם ביאה, ואילו מכירה עיקרה לשם מעשה ידיה ולא לשם ביאה. אלא שיש בכח האדון ליעדה לשם ביאה.

אך הוקשה למהרי"ט: הרי בענין קידושין אין שום גילוי שצריך שיהיו ראויים ליעוד, ואין אפשר ללמוד מהם קל וחומר למכירה שיש בה גילוי שצריך שיתקיים בה יעוד [— 'קרא כדכתיב']?

ויש לומר: בענין קידושין נאמר "כי יקח איש אשה ובעלה" [דברים כד א], ואם כן אף בענין קידושין הוזכרה ביאה. והיה ראוי לומר שקידושין שאינן ראויים לביאה לא יחולו כלל, ואף על פי כן דרשו להלן [סח א] מהכתוב שקידושין תופסין בחייבי לאוין למרות שאינם ראויים לביאה, ואין צריך בזה "קרא כדכתיב". וכל שכן בענין מכירה שאין עיקרה לשם ביאה אלא לשם שפחות, בודאי אין צריך 'קרא כדכתיב'. [על פי תירוץ המהרי"ט בתוספת הסבר, ובזה מתיישבים דברי המהרי"ט אף לדעת אביי להלן נא א. ועיין בתוספות שם ד"ה קידושין].

901. לדעת רוב האחרונים אסור לאדם לקדש את בתו לפסולים [מלבד הרש"ש שכתב שמשמע

897. ניש מקשים: והלא מצות עשה דוחה לא תעשה. ואם כן עשה של יעוד ידחה לא תעשה של נתין וממזר! עיין ספר המקנה ומנחת חינוך מצוה מג].

898. רש"י. ונתין היינו מן הגבעונים שהחיה יהושע כשכבש את הארץ. והם משבעה אומות שדרו בארץ כנען. ונאמר עליהם [דברים ז] "לא תחתן בהם". [רש"י מכות יג א ד"ה נתינה].

899. להלכה קידושין תופסין בחייבי לאוין כדלהלן סח א. ושם מבואר מקור הדבר. [אמנם דעת רבי עקיבא שם שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין. ואין הלכה כדבריו].

900. כן נראה לבאר את סברת הקל וחומר, וכן משמע מלשון מהרי"ט, [שכתב בד"ה והלא באמצע הדיבור, "כל שכן מכירה שאינה צריכה שתהא מסורה ליעוד דמסתמא בתורת שפחות נמכרת". כלומר, עיקר המכירה נעשתה לשם שפחות ולא לשם ביאה].

למכור את בתו לפסולים, אם כן קשה: מדוע הוצרך הכתוב לומר "לאמה" כדי ללמדנו זאת? הרי יש ללמוד זאת ממה שבכח האב לקדשה לפסולין!

עונה על כך הברייתא: **מה למקדשה לפסולין — שכן אדם מקדש את בתו אפילו כשהיא נערה** (902) לאחר שהביאה סימני נערות.

ואם כן היתכן ללמוד מכאן שימכרה לפסולים?!

הרי כח האב אינו גדול במכירה — שהרי **אין אדם מוכר את בתו כשהיא נערה!** (903)

ואם כן, אין ללמוד ממה שהאב מקדשה לפסולין, שיוכל גם למכרה לפסולים. (904)

ולכן, תלמוד לומר, הכתוב הוצרך לומר "לאמה" — מלמד בכך הכתוב שמוכרה לפסולים.

אלו הן דברי רבנן.

רבי אליעזר חולק ואומר: אם נאמר כדברי רבנן שהכתוב בא ללמד שמוכרה לפסולין, אם כן קשה:

הרי כבר נאמר [שמות כא] בענין אמה עבריה: "אם רעה בעיני אדוניה אשר לא יעדה". כלומר, מתוך שהאמה רעה בעיניו של האדון, לפיכך הוא לא יעד אותה.

ויש לפרש את מה שנאמר בפסוק "רעה" דהיינו **שרעה בנישואיה**, מפני שאסור לו לבוא עליה. (905)

מדברי הברייתא כאן שמותר לכתחילה לקדש את בתו למזור ורק הביאה נאסרה].

ואם כן קשה: אם נלמד קל וחומר מקידושין, אם כן "דיו לבא מן הדין להיות כנידון". כלומר: כשם שקידושין אסורים לכתחילה בפסולין, כך מכירה אסורה לכתחילה. ולפיכך הכתוב הוצרך לומר "לאמה" להתיר למכרה לפסולין אף לכתחילה!!

ותירץ מהרש"א: די בכך שנלמד מקל וחומר שהמכירה לפסולים חלה. ואין שום סברא לאסור לכתחילה למכור את בתו לפסולים. [שמאחר שלמדנו מקל וחומר שבענין מכירה אין צריך 'קרא כדכתיב', מניין נחדש שיש איסור לכתחילה?], ודוקא בקידושין יש לאסור לכתחילה, מפני שיש איסור בדבר. [כלומר: שקידושין הם לשם ביאה, ואסור לו לבוא עליה]. עיין עוד מהרש"א ועצמות יוסף.

903. בברייתא לעיל [ד א] דרשו מהכתוב "ויצאה חנם אין כסף" שאמה יוצאת משהביאה סימני נערות.

ומכאן למדו בקל וחומר שאין האב מוכר את בתו כשהיא נערה. שהרי, אם אמה כשנמכרה בעודה קטנה יוצאת בסימני נערות, נערה שעדיין לא נמכרה מעולם אינו דין שלא תמכר?! [רש"י על פי הגמרא במסכת ערכין כט ב. ועיין באחרונים בסוגייתנו].

904. כלומר: אין ללמוד את דין מכירה מדין קידושין, מפני שמצאנו שכחו של האב בקידושין גדול מכחו במכירה שהרי אדם מקדש את בתו כשהיא נערה ואינו מוכרה. ולפיכך יתכן שיוצא בזה אף לענין פסולים אדם מקדש את בתו לפסולים ואינו מוכרה להם. [ריטב"א].

905. לא התבאר בגמרא טעמו של רבי אליעזר — מדוע פירש ש"רעה בעיני אדוניה" היינו

902. הגמרא דורשת זאת לעיל [ג ב] מהכתוב [שמות כא] "ויצאה חנם אין כסף". [רש"י]

ואולם, מדובר באמה, שלמרות שאסור לו לבוא עליה, בכל זאת אם קדשה הקידושין חלים, שהרי נאמר בהמשך הפסוק "אשר לא יעדה", כלומר, שהיה בידו ליעדה, והוא לא יעדה.

ומוכח מכאן, שהכתוב אינו מדבר בקרובים שאסורים על האמה באיסור כרת ואין תופסין בהן קידושין.⁽⁹⁰⁶⁾

ומאחר שהכתוב מדבר על אמה שאסורה על האדון באיסור לאו, מכאן שהאב מוכר את בתו לפסולין שאסורה עליהם באיסור לאו.

ואם כן קשה: **מה תלמוד לומר, לאיזה צורך**

נאמר "לאמה"? הרי אנו כבר יודעים שהאב מוכר את בתו לפסולין שאינה מכורה להם אלא לענין להיות אמה בלבד!

לפיכך רבי אליעזר דורש את "לאמה" לדרשה אחרת:

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

ולולי דברי הכתוב, הייתי אומר, כיון שאין אפשרות של יעוד בקרובים, לא תהיה מכירתה אליהם מכירה.⁽⁹⁰⁸⁾

שרעה בנישואיה?

ובספר מאיר נתיב ציין לדברי הגמרא להלן סח א, ושם הגמרא דורשת את הפסוק [דברים כא טו] "כי תהינה לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה" — וְכִי יֵשׁ שְׁנוּאָה לִפְנֵי הַמָּקוֹם וְאֵהוּבָה לִפְנֵי הַמָּקוֹם? אלא "אהובה" אהובה בנישואיה, ו"שנואה" שנואה בנישואיה [שאסורה עליו].

וכוונתו, שכיוצא בזה יש לשאול באמה: וכי יש "רעה" לפני המקום? אלא היינו רעה בנישואיה. [ועיין מהרי"ט תחילת כ א ...ויש לומר וכו'].

[אך יש להעיר שלהלן סח א פירש רש"י את השאלה "וכי יש שנואה" וכו' כלומר: וכי אהבתו ושנאתו של הבעל חשובה לפני המקום לשנות דין נחלה בשבילה?! ושאלה זו אינה שייכת באמה, שיתכן שאם האמה רעה בעיני אדוניה אינו חייב ליעדה בעל כרחו, ועוד, שהלא כאן נאמר "רעה בעיני אדוניה" ולא נאמר רעה לפני המקום!

ואולי, לדעת רבי אליעזר לא היה ראוי לנקוט לשון "רעה" על אשה כשרה שאינה נושאת חן

לפני בעלה].

ובדעת רבנן החולקים על רבי אליעזר יש לומר שהם מפרשים את "רעה בעיני אדוניה" כפירוש המכילתא שם: "אין רעה אלא שלא נגמלה חסד לפניו" [כלומר: שלא מצאה חן בעיניו, ודרשה זו באה להוציא מדברי רבי אליעזר הסובר ש"רעה" היינו רעה בנישואיה. תורה תמימה שם].

906. רש"י. ועיין ריטב"א.

907. להלן סז ב דרשו מהכתוב שאין קידושין תופסין בעריות שיש בהם עונש כרת.

908. כלומר: בקרובים אין היעוד יכול לחול כלל, ולפיכך אי אפשר למכרה להם, אבל בפסולין היעוד יכול לחול בהם, ולפיכך יש חידוש בקרובים יותר מבפסולין.

[ומכל מקום גם בפסולין יש חידוש, מפני שהיעוד אינו 'מועיל' לאדון כלום, שהרי אסור לו לבוא עליה. ומסתבר שגם מצוה אין בו. ולפי מה שהתבאר לעיל הערה 896 על פי כמה מפרשים יש לומר שאף אסור לו לכתחילה ליעוד