הקדמה למסכת כתובות

החיובים והזכויות ההדדיות של הבעל ואשתו הוגדרו על ידי תקנות חכמים, והם מחייבים כל בעל ואשה, ואינם נחשבים כ"הסכם נישואין" ביניהם, אלא הם גדרים שחייבו חכמינו זכרונם לברכה להנהגת הבית בישראל.

חלקם הוגדרו בכתובה, חלקם נקבעו כ"תנאי כתובה", וחלקם הם תקנות חכמים שמחוץ לכתובה.

הכתובה מורכבת משלשה חלקים:

החלק האחד הוא החיוב של מאתיים זוז לבתולה, ומאה זוז לבעולה.

הגמרא במסכת כתובות דנה אם חיוב הכתובה לבתולה הוא מן התורה או מדרבנן, אך הכל מודים שחיוב הכתובה לבעולה הוא רק מדרבנן.

החלק השני הוא תוספת כתובה, שמוסיף הבעל מדעתו על חיוב הכתובה.

חיוב זה הוא נפרד מהכתובה, ואי אפשר לכלול אותו כחלק מחיוב הכתובה, חוץ ממקום שבו מתקנים בית דין להגדיל את הכתובה, כגון כתובת בת כהן [הנישאת לכהן או לישראל], שכתובתה ארבע מאות זוז, היות וכך תיקנו בית דין של כהנים.

והאחרונים דנו בתשובותיהם האם אפשר לכתוב בנוסח הכתובה של בעולה, במקום שמעונינים להעלים את עובדת היותה בעולה, "מאתיים כסף דחזו ליכי", על אף שאינו ראוי לתת לה מאתיים זוז בתורת כתובה.

החלק השלישי, הוא הנדוניה שמכניסה האשה לבעלה.

כל נכסי האשה הנישאת מתחלקים לשני גדרים, נכסי מלוג, ונכסי צאן ברזל.

ה"נדוניה" שמכניסה האשה לבעלה הם נכסי "צאן ברזל", כגון קרקעות או עבדים או בעלי חיים, הנעשים לנכסי הבעל [לפי רובם המכריע של הראשונים] אלא שיש לאשה בהם זכויות מסויימות, וכפי שיתבאר.

הבעל מקבל על עצמו לשלם לאשה את שיווי הנכסים שהכניסה לו כנדוניה, לפי ערכם ביום החתונה, אם יגרשנה או אם ימות בחייה.

אחריות זו של הבעל לתשלום הזה, אינה קשורה כלל למצב הנכסים או לערכם ביום התשלום, לפי שאין לו חיוב להחזירם, אלא רק לשלם את מלוא ערכם כביום שנשא אותה לאשה.

אך במידה ואין לבעל אפשרות לשלם לאשתו את ערכם של הנכסים, זכאית האשה לגבות את הנכסים שהכניסה, כגביה מ"אפותיקי מפורש".

והחזון איש דן בכמה מקומות, האם זו "זכות גביה" של האשה מנכסי הבעל, או שבמקרה כזה מתבטלת למפרע כל עיסקת הנדוניה, והיא לוקחת אז את נכסיה היות והם

שייכים לה ולא היו של בעלה מעולם, ואין זו "גביה".

כמו כן דנו האחרונים במקרה שמתה האשה בחיי הבעל, האם זה שהוא זוכה בהם מעתה באופן מוחלט, בלי צורך לשלם את ערכם, זה משום שהבעל יורש את הנכסים של אשתו, או שאין הוא נחשב כ"יורש" בנכסי הנדוניה, אלא הוא נחשב לבעליהם כבר משעת הנישואין.

ונהגו האנשים להתחייב לאשה בכתובה סכום כפול מערך הנכסים שהכניסה לו, והם חייבים בו כחיוב כתובה.

הנפקא מינה למעשה בכך שגם הנדוניה נחשבת לחלק מן הכתובה, היא בשעה שצריכה האשה להפסיד את כתובתה, כגון אם סטתה תחת בעלה, או כאשר פוחתים לה מכתובתה אם היא "מורדת" בבעלה [שאינה מוכנה לשמש עמו], שגם הנדוניה שהכניסה לו נחשבת לענין זה בכלל ה"כתובה".

לעומת זאת, שאר נכסי האשה, אינם נכללים בכתובה, אלא תיקנו חכמים שיש זכות לבעל לאכול את פירות נכסיה, ולעשות שימוש בנכסיה, אפילו שימוש המפחית את ערכם או גורם להם בלאי.

ולכן הם נקראים "נכסי מלוג" ["מלוג", הוא שם מושאל מהורדת הנוצות מן העוף, שגוף העוף נשאר ורק הנוצות שמעליו נמלגות].

וכיון שמתעוררים ויכוחים בין הבעל לאשה אודות מקח טעות בנשואיה, או אודות זנות האשה, שמכוחם מפסידה האשה את כתובתה, או שהיא נאסרת לבעלה, מבארת המסכת הזאת גם את דיני הטענות, כמו ברי ושמא, את דיני החזקות, ואף את דיני העדויות.

בדברי הראשונים והאחרונים אנו מוצאים דיון עקרוני בהגדרת חיוב הכתובה, מי הוא ה"מוחזק" בממון ומי הוא ה"מוציא" אותו.

בשאר דיני ממונות ברור הדבר שהתובע את הממון הוא המוציא, והנתבע הוא המוחזק, אך בחיוב כתובה יתכן והאשה נחשבת למוחזקת בממון כתובתה, למרות שבפועל היא צריכה להוציא אותו מהבעל.

מסכת כתובות

פרק בתולה נשאת

הקדמה לפרק בתולה נשאת

פרק זה עוסק בכל דיני הכניסה לחופה, אך בעיקר הוא עוסק בענין "טענת בתולים".

הנושא אשה בחזקת בתולה, ובא לבית דין וטוען "טענת בתולים", שמצאה בעולה, והוא כנסה בחזקת בתולה — יש בטענתו שני ענינים:

א. **ענין איסור**, שמא נבעלה לאדם זר בהיותה ארוסה לו, ונאסרה עליו.

ב. **ענין ממון**, שאינו חייב בכתובה כלל אם זינתה תחתיו. או שאינו חייב לה כתובה של בתולה, שהיא מאתיים זוז, אלא רק כתובה של מאה זוז, שהיא כתובה של אשה בעולה.

טענת הבתולים נסמכת על העדר סימני הבתולים, שהם שניים.

סימן הבתולים האחד, הוא הדם השותת מהבתולה בביאה הראשונה. והעדר הדם, הוא ראיה לכך שאינה בתולה.

הסימן השני, הוא הדוחק בפתח האשה שמוצא הבעל בבעילת בתולה בפעם הראשונה.

אם פתח האשה אינו דחוק בביאה הראשונה, הרי זו ראיה שהיא כבר נבעלה, ואינה בתולה עוד.

הבעל נאמן בטענת בתולים הן לגבי איסורה עליו, במקום שיש ספק אחד, אם נבעלה תחתיו אחר שהתארסה לו, [אך לא במקום שהספק הוא בגדר "ספק ספיקא, וכפי שיבואר להלן], והן לגבי ממון הכתובה.

והגמרא דנה בפרק זה ומבארת מה הוא כח נאמנותו של הבעל.

במה דברים אמורים שהבעל נאמן, כשהאשה מכחישה אותו, וטוענת שהיתה בתולה בשעה שנבעלה לו.

אך אם האשה טוענת שאכן היא נבעלה קודם לכן, בהיותה ארוסה לו, אך היא אינה אסורה עליו, כי נבעלה תחתיו באונס, ולכן גם מגיע לה כתובה — נחלקו בכך תנאים במשנה, בהמשך הפרק, האם עומדת לה טענתה, שהיא טענת "ברי", יחד עם "חזקת הגוף" שלה, האומרת שהיא התארסה בהיותה בתולה, וכן חזקת הכשרות שלה, כנגד כח הנאמנות של הבעל, שבא בטענת "שמא", שהרי ספק לו אם זינתה תחתיו.

וכיון שרצו חכמים לשמור על קדושת עם ישראל, ולמנוע מכשול בתקופת ההמתנה שהיתה נהוגה בעבר בין האירוסין והנישואין, הם תיקנו שיהיה זמן הנישואין של בתולה ביום הסמוך ליום המושב של בית דין, כדי שתדע האשה, שאם תבעל לאדם זר, הרי מיד בבוקר שלמחרת

הנישואין, לאחר שיגלה בעלה שהיא אינה בתולה, הוא יגיע לבית דין, ויטען טענת בתולים בעוד רוחו סוערת עליו. ולא תסתמך האשה על כך שהיא תצליח לשכנעו להשאירה אצלו על אף שהיא נבעלה לאדם אחר תחתיו.[1]

מתניתין:

תקנו חכמים זמן לנישואין של בתולה, שיהיה ביום רביעי, ושל אלמנה, שיהיה ביום חמישי.

המשנה שלפנינו מבארת רק את הטעם לקביעת הזמן של יום רביעי לנשואי בתולה, ואילו הטעם של קביעת הזמן של יום חמישי לנשואי אלמנה, יבואר בגמרא.

א. יש שלשה טעמים לתקנת חכמים שבתולה תנשא דוקא ביום רביעי, הטעם העיקרי מתבאר במשנה, ושני טעמים נוספים מתבארים בגמרא.

הטעם העיקרי לתקנת חכמים לקבוע את יום רביעי כיום הנישואין לבתולה, הוא — כדי שאם ימצאנה בעלה שאינה בתולה, הוא ישכים למחרת בבוקר, ביום חמישי, לבית דין, שהוא יום המושב של בית דין, בעודנו כועס על שמצאה בעולה ולא בתולה, ויטען את "טענת הבתולים" בבית דין. ולא יתקרר כעסו בשהייה עד ליום אחר שיושב בו בית הדין.

וכך יצא הקול שמצאה בעולה ולא בתולה, ויתכן שמחמת פרסום הדבר, יבואו עדים שיעידו שנבעלה לאדם אחר בזמן האירוסין, ויתברר הדבר בעדים.[2]

ב. עזרא תיקן שיהיה מושב בית דין בכל העיירות בימי שני וחמישי. לפני תקנת עזרא לא היה יום קבוע למושב בית דין.

ג. בעל שכנס את אשתו בחזקת בתולה ונמצאת בעולה, יש לו לחשוש שמא היא נבעלה לאדם אחר בין שעת האירוסין לשעת הנישואין [כי בזמנם לא היו האירוסין סמוכים לנשואין, אלא היתה הארוסה, שהיא אשת איש לכל דבריה, נשארת בבית אביה עד שעת הנישואין], ואם נבעלה לאיש אחר בהיותה ארוסה לו, הרי היא נאסרת עליו, כדין אשת איש שזינתה תחת בעלה —

אם הבעל הוא כהן, היא נאסרת עליו בין אם נבעלה ברצון ובין אם באונס. ואילו אם הבעל הוא ישראל, היא נאסרת עליו רק אם היא נבעלה לאדם אחר מרצונה.

ד. לפי הטעם הזה, היתה הבתולה יכולה

---

1. חתם סופר

2. ביאור זה הוא לדברי רש"י.
ולדבריו, אין האשה נאסרת על ידי טענתו של הבעל בבית דין שכנסה בחזקת בתולה ומצאה בעולה, שהרי הדבר בגדר "ספק ספיקא".
כי יתכן שנבעלה עוד לפני האירוסין, וגם אם נבעלה בהיותה ארוסה, יתכן שנבעלה באונס ולא ברצון. ולכן, עיקר התקנה היה שיגיע הדבר לבירור בפני בית דין על ידי כעסו של הבעל, שיבוא לבית דין לטעון שמצאה בעולה, ואז יכול הפרסום לגרום לעדים שראו את זנותה לבוא לבית דין. אך אם לא יבואו עדים היא תהיה מותרת לו.

להנשא גם ביום ראשון, ואז הוא היה יכול להשכים בבוקר של יום שני, ולטעון את טענתו שמצאה בעולה לפני מושב בית דין, היושבים בכל העיירות גם ביום שני.

אלא שהיה טעם נוסף לתקנה שתנשא הבתולה ביום רביעי דוקא, היות ו"שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל, שיהיה טורח [החתן] בסעודה שלשה ימים, אחד בשבת, ושני בשבת, ושלישי בשבת, וברביעי כונסה".

כמו כן מתבאר בגמרא טעם נוסף, שיום חמישי הוא יום שנאמרה בו [בבריאת העולם] ברכה של פריה ורביה לדגים, ואם יכנוס אדם אשה ביום רביעי, הוא יבעלנה בלילה שלאחריו, אור ליום חמישי, שיש בו ענין של ברכה לפריה ורביה.

ה. לפני תקנת עזרא, וכן בזמן הזה, שאין יום מסויים למושב בית דין, וכמו כן אין לחשוש בזמן הזה לטענת בתולים כיון שאין שהות בין האירוסין לנישואין, קיים רק הטעם השני והטעם השלישי.

ולכן, אם כבר טרח הבעל בסעודת הנישואין, ואינו מקפיד לבעול דוקא ביום שנאמרה בו ברכת פריה ורביה, הוא אינו צריך להמתין עד יום רביעי, ויכול לשאת אשה בכל יום, חוץ מאשר בשבת ובמוצאי שבת, מהטעם שיבואר בגמרא.

תיקנו חכמים שתהא **בתולה נשאת ליום הרביעי** בשבת, **ואלמנה** תהא נשאת **ליום החמישי**.

לפי **שפעמיים בשבת**, בימות השבוע, היו **בתי דינין יושבין** בכל **העיירות — ביום השני וביום החמישי**.

ולכן תיקנו חכמים, שישא אדם את הבתולה ביום רביעי, כדי שיבעל אותה אור ליום חמישי, **שאם היה לו טענת בתולים**, לפי שמצאה בעולה, ויש לו לחשוש שמא נבעלה בזמן אירוסיה ונאסרה עליו — **היה משכים לבית דין**, וטוען שמצאה בעולה, והיה יוצא הקול, ומתוך הפירסום, יתכן ויגיעו עדים לבית דין שיבררו את זנותה.

אך התוס׳ ביארו, שהיות ויש נשים הנאסרות על בעליהן אם נמצאו בעולות, כיון שקיים אצלן רק ספק אחד, לכן תיקנו שכל הנשים תכנסנה לחופה רק ביום רביעי.

וכגון אשת כהן, שנאסרת על בעלה גם אם היא נאנסה, ויש בה רק ספק אחד, אם נבעלה בהיותה ארוסה או לפני שהתארסה.

וכגון אשה שקידשה אביה בהיותה קטנה פחותה מגיל שלש, שאם נבעלה לפני גיל שלש היו בתוליה חוזרים, וכיון שמצאה בלי בתולים הרי ודאי הוא שנבעלה בהיותה ארוסה, ויש רק ספק אחד אם היתה בעילתה באונס או ברצון.

ומדין "לא פלוג", תיקנו חכמים שכל הנשים תנשאנה רק ביום רביעי.

ואילו הרמב"ן כתב [בדף יב א, וכך היא גם משמעות בדברי רבינו תם בתוס׳ ב א ד"ה שאם], שאמנם תיקנו חכמים שכל הנשים ינשאו ביום רביעי, אך מי שיש לו "ספק ספיקא", דהיינו כל אדם מישראל, שאינו כהן, שנשא אשה לאחר שהגיעה לגיל שלוש — **אל לו לבוא לבית דין ולטעון טענת בתולים ולהוציא עליה לעז!**

ועיין באילת השחר שדן בהרחבה עד כמה מוטל על הבעל לברר את הספק הזה שהתעורר

גמרא

שנינו במשנה שבתולה נישאת ביום רביעי, "שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין".

ובא רב יוסף לבאר את דברי המשנה לפי דברי שמואל, רבו.

אך כיון שרב יוסף חלה, ושכח תלמודו, הוא שנה תחילה את דברי שמואל רבו בצורה לא נכונה, ותמה על דבריו, ולאחר מכן תיקנם.

וכך דרש רב יוסף תחילה, בשם שמואל רבו —

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: מפני מה אמרו חכמים "**בתולה נשאת ליום הרביעי**"?[3]

והבין רב יוסף שלא שאל שמואל מפני מה תיקנו שתינשא רק ברביעי ולא בראשון, על אף שגם ביום שני יושבים בתי דין.

אלא, שאלת שמואל היא, מה היא הנפקא מינה בתקנה זו למעשה, מלבד עצם הקביעה שהוא הזמן הראוי לנישואין, ועל כך ענה שמואל:

לפי ששנינו [לקמן נז א], שנותנים זמן לבתולה שהתארסה, שנים עשר חודש, להכין עצמה, תכשיטיה, וכל צרכי נשואיה, מיום שתבעה הארוס שתתכונן לנשואיה עמו, עד יום החופה.

ואם **הגיע הזמן**, שחלפו שנים עשר חודש, **ולא נישאו** הבתולות מחמת עיכוב הבעלים, הרי הן —

אוכלות משלו, חייב הבעל לזון אותה כמו שחייב לזון את אשתו הנשואה.[4]

וכמו כן אם היו מאורסות לכהן, אפילו היו הן ישראליות, הרי מעתה הן **אוכלות** כבר **בתרומה**, כדין אשת ישראל הנשואה לכהן, שאוכלת בתרומה.

וכיון ששנינו במשנה הזאת שבהגעת הזמן חייב הבעל במזונותיה —

לו. כי אם למשל, יכנס אדם לחנות שיש בה בשר כשר ובשר שהוא ספק טרף, האם יהיה מותר לו ליטול מהבשר שבחנות מבלי לשאול כלל אם בשר זה הוא הבשר הכשר או הבשר הספק טרף, ולסמוך על ספק ספיקא, בלי שיצרך אפילו להתעניין ולשאול אם הוא כשר!? עיין בדבריו בהרחבה.

3. הביאור להלן הוא לפי דברי התוס' ד"ה מפני מה.

רש"י עצמו אינו מבאר מה היתה שאלתו של שמואל לפי הנחת רב יוסף בתחילה, ורק בהמשך כותב רש"י [בד"ה אלא], שבמשנתנו "אין שום טעם מפורש בה מפני מה אם הגיע הזמן באחד בשבת אינו מעלה לה מזונות". וקשה להסיק מדברים אלו, מה הוא הסברו של רש"י לשאלת שמואל לפי הנחתו הראשונה של רב יוסף.

4. האחרונים דנו רבות בשאלה האם בהגעת הזמן היא אוכלת מזונות משלו כקנס על אשר לא כנסה בזמן, או שתיקנו חכמים שבהגעת הזמן היא נחשבית כבר לאשתו לגבי חיוב מזונות שחייב הבעל לאשתו, וכן לגבי ענינים נוספים, והוכיחו דבריהם משיטות הראשונים לקמן [עיין בברכת שמואל בתחילת המסכת, ובדברי יחזקאל סימן טז אות י שהביא את דברי הריטב"א שבהגעת הזמן הוא זוכה במעשה

יכול, אפילו אם **הגיע הזמן באחד בשבת**, **יהא מעלה לה** מיד **מזונות**, כיון שכבר חלפו שנים עשר חודש, והוא מתעכב מלכנוס אותה.

וביום ראשון אין את הטעם שאמרה המשנה שלא לכנוס כי שמא ימצאנה בעולה ותתקרר דעתו עד שתהיה לו את האפשרות להגיע לבית דין, שהרי יכול הוא לבוא לבית דין למחרת בבוקר, ביום שני, שבית דין יושבים בו —

לכך שנינו במשנתנו שקבעו חכמים ש"**בתולה נשאת ליום הרביעי**".

ומכאן אתה למד, שעד יום רביעי בשבת, שהוא היום שקבעו חכמים לנישואין, אינו חייב להעלות לה מזונות, היות והעיכוב אינו מצדו אלא מתקנת חכמים.

ולא ביאר רב יוסף בהביאו את דברי שמואל, מדוע אכן אין בתולה נישאת גם ביום ראשון, כי לדעתו של רב יוסף עתה, לא זאת היתה שאלתו של שמואל![5]

אמר תמה **רב יוסף** על דברי שמואל רבו: **מריה דאברהם**! אלוקי אברהם!

תלי תניא, כיצד תלה שמואל רבי את טעמה של משנתנו — **בדלא תניא**! במשנה ש"אינה שנויה".

והיינו, שאמר שמואל, שמשנתנו שונה את קביעות יום רביעי כזמן נישואין, כדי ללמד על ענין המזונות, שהוא נפקא מינה למשנה ש"אינה שנויה".

ותמהה הגמרא על תמיהתו של רב יוסף:

הי משנה **תניא**, **והי** משנה **לא תניא**!?

והרי, גם **הא תניא**, וגם **הא תניא**!

הרי המשנה כאן, וגם המשנה להלן לגבי הגיע זמן, שתיהן משניות מפורשות הן!

אלא, מבארת הגמרא, כך היתה טענתו של רב יוסף:

תלי תניא, הכיצד תלה שמואל את משנתנו, **דמפרש** בה **טעמא** מדוע בתולה נישאת ביום רביעי, כדי שישכים ביום חמישי בבוקר ויטען טענת בתולים —

ידיה, ובאור שמח פרק י מהלכות אישות הלכה יט, ובחידושי הגר"ד פוברסקי זצ"ל בספרו החדש למסכת כתובות, ובמאמרו של הגר"ב ז'ולטי בקונטרס מיוחד לנושא זה].

5. הרמב"ן מבאר [והוסיף, שפירושו הוא על דרך רש"י], שתחילה הניח רב יוסף כי שאלת שמואל היתה למה לא יכנוס ביום ראשון כמו ביום רביעי, והרי בתי דין יושבים גם ביום שני.
וענה על כך שמואל, שיום רביעי הוא יום הראוי לנישואין יותר מיום ראשון היות ומצינו במשנה לקמן, לענין מזונות, שאם הגיע הזמן ולא נישאו מחמת עיכוב הבעל, הבעל חייב להעלות לה מזונות רק החל מיום רביעי, ולא מיום ראשון. אך אם רוצה הוא לכנוס ביום ראשון, יכול הוא לכנוס.
[וצריך עיון כיצד ביאור זה מתאים עם דברי רש"י ד"ה לכך שנינו בתולה נישאת ליום הרביעי, שמפרש רש"י: להודיע שתקנת חכמים מעכבתו מלכנוס ואין עכבה זו משלו. והוא

בדתניא במשנה של הגעת הזמן להלן, **דלא מפרש** בה **טעמא** מפני מה בהגעת הזמן באחד בשבת אינו מעלה מזונות, אף על פי שהוא יכול לגשת למחרת [ביום שני] לבית דין!

והיינו, שלא יתכן שמשנתנו, שמפורש בה הטעם לתקנת חכמים, כדי שישכים בבוקר לבית דין, תהיה נפקא מינה לדין הגעת מזונות ביום ראשון, בעוד שהמשנה של הגעת זמן עצמה אינה נותנת טעם לחילוק זה. שהרי משנתנו אינה עוסקת כלל בחיוב מזונות בהגעת הזמן, אלא נותנת נימוק לקביעת הזמן ביום רביעי, כדי שישכים בבוקר לבית דין, בלי להסביר מדוע לא ישא אדם אשה גם ביום ראשון.

ומחמת נימוק זה כשלעצמו, גם יום ראשון מתאים לנישואי אשה. ולפי טעם משנתנו אכן היה צריך להעלות מזונות ביום ראשון.

ואם כן, מקשה רב יוסף, כיצד אמר שמואל שמשנתנו האומרת "בתולה נישאת ליום רביעי" יש בה נפקא מינה לכך שאם הגיע הזמן ביום ראשון הוא אינו מעלה לה מזונות.

ולכן, אמר רב יוסף: **אלא אי איתמר** לדברי שמואל, בהכרח שיש לתקנם, ולומר כי **הכי איתמר**:

אמר רב יהודה אמר שמואל: הרי שנינו במשנה: **מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי? — שאם היה לו טענת בתולים, היה משכים לבית דין** ביום חמישי, שהוא יום מושב בית דין, ולא יתקרר כעסו בהמתנה ליום המושב של בית דין.

ומבאר רב יוסף, שכך שאל שמואל:

כיון שזהו טעמה של המשנה הרי יש לשאול —

ותינשא גם **באחד בשבת,** שהרי גם ביום ראשון קיימת האפשרות **שאם היה לו טענת בתולים, היה משכים** ביום שני בבוקר **לבית דין!?**

ומבאר רב יוסף, שהשיב שמואל: יש טעם נוסף בדבר, שבגללו תנשא רק ביום רביעי. כי —

שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל, שיהא החתן **טורח בסעודה** של נישואין, שתהיה מכובדת, **שלשה ימים** —

אחד בשבת, ושני בשבת, ושלישי בשבת. וברביעי — כונסה.(6)

ולאור זאת, אמר רב יהודה אמר שמואל:

ועכשיו, מאחר **ששנינו** גם את הטעם ש"**שקדו** חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא החתן טורח בסעודה שלשה ימים" —

מתאים יותר עם דברי התוס' שהבאנו בפירוש הגמרא].

6. שלשה ביאורים עיקריים נאמרו בדברי רבותינו הראשונים בביאור תקנת "שקדו".

א. כדי שיטרח החתן בהכנסת סעודה ראויה במשך שלשה ימים רצופים.

ב. כדי שיכין החתן את כל הסעודות של שבעת ימי המשתה לפני החתונה, ויהיה פנוי לשמחה במשך שבעת הימים. ולפי ביאור זה

אותה משנה **ששנינו** בה לקמן "**הגיע זמן ולא נישאו, אוכלות משלו ואוכלות בתרומה**" —

אם **הגיע זמן באחד בשבת**, הרי **מתוך שאינו יכול לכנוס** עד יום רביעי — **אינו מעלה לה מזונות** עד יום רביעי.

ולאור זאת, מוסיף רב יוסף בעצמו על דברי שמואל:

כמו שאם הגיע הזמן באחד בשבת אינו מעלה לה מזונות, כיון שעדיין אינו יכול לכונסה בסיבת אונס, שלא הגיע יום רביעי בשבת שיוכל לכונסה —

לפיכך, בכל סיבת אונס, בין האונס היה מצידו ובין אם היה האונס מצידה, וכגון, אם בהגיע הזמן של שנים עשר חודש, **חלה הוא**, ואינו יכול לכונסה, **או שחלתה היא, או שפירסה נדה**, ולכן אינו כונסה[7] —

הוא **אינו מעלה לה מזונות.**

עד כאן דברי רב יוסף לפי נוסח אחד.

ואיכא, יש מי שמבאר, **דרב יוסף בעי לה מיבעיא**, הסתפק בדבר זה, ושאל אותו כבעיה:

חלה הוא בהגעת הזמן של שנים עשר חודש, ולכן התעכב מלכנוס אותה — **מהו** להעלות לה מזונות?

וצדדי הספק הם:

התם, בהגיע הזמן ביום ראשון, **טעמא מאי** הוא פטור מלהעלות לה מזונות, הלא הוא **משום דאנים** הוא מלכונסה משום התקנה שלא לכונסה עד יום רביעי.

ואם כן, **הכא נמי, הא אנים** הוא, שהרי אינו יכול לכונסה מחמת חוליו.

או דלמא, התם אנים הוא **בתקנתא דתקינו ליה רבנן**, ואין זה אונס פרטי, ולכן לא חייבוהו חכמים להעלות לה מזונות.

אבל **הכא**, כשחלה ולא יכול לכנסה, **לא** אנוס הוא מחמת תקנת חכמים אלא מחמת חוליו. ויתכן שבמקרה כזה לא פטרוהו חכמים מתקנתם לחייב מזונות בהגיע הזמן ולא נישאו.

וגם **אם תמצי לומר: חלה הוא**, כיון שהמניעה לנישואין היא מצידו, אכן **מעלה לה מזונות** —

יש להסתפק אם **חלתה היא** — **מהו** שיעלה לה מזונות?

צריך החתן להכין את כל ההכנות האפשריות לצרכי כל הסעודות במשך שבעת הימים, לפני החתונה.

ג. כדי שלא יטען בקלות טענת בתולים. ואם יהיה לו בלבו נגדה דבר מה, יחליט אם רצונו לגרשה עוד לפני הנישואין, ולא ישאנה במחשבה שבידו לגרשה אחר נישואיה, היות ואין אדם טורח בסעודת נישואין במחשבה שהוא עלול להפסידה.

עיין בדבריהם של הראשונים כאן, ובדברי רש"י לקמן בדף י.

7. כלה שפירסה נדה לפני חופתה, יש ראשונים הסוברים שאסור לה להכנס לחופה היות ולדעתם היחוד של החתן והכלה הוא החופה [הנישואין], ואסור להם אז להתייחד לבדם.

וצדדי הספק הם:

האם **מצי אמר לה: אנא, הא קאימנא!** מוכן ומזומן אני לשאתך לאשה, ולכן איני צריך לזון אותך, כיון שאת היא המעכבת את הנישואין.[8]

או דלמא, מציא אמרה ליה, יכולה היא לטעון: **נסתחפה שדחו!**

לשון משל הוא, כאילו אומרת לו "נשטפה והתקלקלה שדך".

והיינו, שטוענת לו: הרי אני כבר שייכת לך, ובהגיע הזמן אתה חייב להעלות לי מזונות. וזה שאינך יכול לשאת אותי לאשה מחמת חוליי, מזלך הוא שגרם לך שתפסיד, ואין אני צריכה להפסיד מכך שאיני יכולה להנשא לך.

וגם **אם תמצי לומר**, שאכן מצי **אמרה ליה** "**נסתחפה שדחו**", עדיין יש להסתפק — אם **פירסה נדה** בהגעת הזמן, ולכן אינו כונסה — **מהו** שיעלה לה מזונות?

ומבאר רב יוסף: אם פירסה נדה **בשעת ווסתה**, שהיא רגילה אז להיות נדה — **לא תיבעי לך**, אין לך להסתפק בדבר,

דלא מציא אמרה ליה "נסתחפה שדחו". ב-ב
היות וזה הזמן הקבוע לה שאינה ראויה להנשא בו.

ולכן, לא חייבוהו חכמים בהגעת הזמן של שנים עשר חודש להעלות לה מזונות אם היא נדה אז, לפי שאין זה מאורע של "נסתחפה שדחו", התלוי במזלו של הבעל, אלא זו היא דרכה של האשה, וזהו מועד קביעותה להיות נדה.

כי תיבעי לך אם מעלה לה מזונות בפירסה נדה, או לא — כאשר פירסה נדה **שלא בשעת ווסתה**.

והשאלה היא, **מאי**? מהו דינה של אשה

ולדעת הרמב"ם [אישות י ב] אם יכניסנה לחופה בהיותה נדה לא כלל יחולו הנישואין.

אך רוב הראשונים סוברים, וכך גם נפסק הלכה למעשה, שאפשר לשאת נדה, וקנין הנישואין ייעשה בהכנסה לביתו גרידא, בלי שיתייחד עמה [עיין בר"ן].

אך כיון שאינו יכול להתייחד עמה ולבוא עליה, יש לו את הזכות לטעון שאינו חפץ בנישואין במצב כזה, ולכן אינו חייב להעלות לה מזונות אם אינו נושאה אז לאשה.

8. טענת "אנא הא קאימנא" אינה טענת אונס, והיא פוטרת אותו מלהעלות מזונות גם במקום שאין לו טענת אונס. ולכן, גם אם הגיע הזמן ולא נשאה, ששוב אין לו פטור של אונס, אם לאחר מכן חלתה היא, יש לו פטור מלהעלות לה מזונות מחמת הטענה שהוא מוכן לכונסה, שכאמור, אין זו טענת אונס.

והגר"ש רוזובסקי בחידושיו [סימן א], מוכיח שכל ספק הגמרא אם מועילה הטענה של "אנא הא קאימנא", הוא רק על הצד שיש לאשה טענה נגדית, ש"נסתחפה שדחו".

אבל כיון שאנו פוסקים שאם היה הבעל חולה בהגעת הזמן הוא פטור להעלות לה מזונות, הרי שהלכה למעשה, לא קיימת לאשה טענת "נסתחפה שדחו" בהגעת הזמן.

ולכן, אם הגיע הזמן ולא כנס הבעל, ואחר כך חלתה האשה, נפטר הבעל מחיוב המזונות בטענת "אנא הא קאימנא".

שפירסה נדה שלא בשעת ווסתה לענין העלאת מזונות מהבעל?

וצדדי הספק הם:

כיון דלא בשעת ווסתה הויא פריסת הנדה, **מציא אמרה ליה**, יכולה היא לומר לו "**נסתחפה שדחו**"! לפי שטוענת לו: אין המניע לפריסתי נדה שלא בזמן הווסת מחמת מזלי, אלא מזלך הוא שגרם לך שתפסיד, וצריך אתה להעלות לי מזונות.

או דלמא, כיון דאיכא נשי דקא משנייא, היות ויש נשים המשנות את את זמן **ווסתייהו** — הרי כך הוא דרכה של אשה. ולכן, גם פריסת נדה שלא בשעת ווסתה, **כ**פריסת נדה **בשעת ווסתה דמי**.

ואין מזלו גורם לכך, אלא כך הוא רגילות דרכה של אשה, לשנות ווסתה לפעמים, ולכן אינו חייב להעלות לה מזונות.[1]

פשיט רב אחאי לבעיה הזו מהמשנה לקמן [נז א], ששנינו בה:

הגיע זמן של שנים עשרה חודש, **ולא נישאו — אוכלות משלו, ואוכלות בתרומה**, אם נישאו לכהן.

ומדייק רב אחאי: "**לא נשאו**", שמשמעותו לא נשאו האנשים את הנשים, והיינו, שהיה העיכוב מצד האנשים — **לא קתני** במשנה זו.

אלא "**לא נישאו**", שמשמעותו לא נישאו הנשים.

ויש לעיין: **היכי דמי**, מדוע לא נישאו הנשים?

אי דקא מעכבן אינהי, שעיכבו הנשים את בעליהן מלישא אותן, מרצונן —

זה לא יתכן. כי —

אמאי אוכלות אז **משלו**? ואמאי **אוכלות** אז **בתרומה** אם בעליהן כהן? והרי הן המעכבות, מרצונן, מלהינשא?

אלא, לאו, בהכרח, שמדברת המשנה בכגון **דאיתנים כי האי גוונא**, שהיו אנוסות מלהנשא משום שפירסו נדה שלא בשעת ווסתן.

ובכל זאת **קתני** במשנה: **אוכלות משלו, ואוכלות בתרומה**.

ובכך נפשטה הבעיה שפירסה נידה שלא בשעת וסתה, חייב ארוסה להעלות לה מזונות.

---

1. התוס׳ [בד״ה לפיכך] סוברים שאם הגיע הזמן ולא נשאה, ואחר כך חלה, חייב הוא להעלות לה מזונות.

והתוס׳ לקמן [קז ב ד״ה עמד בדין] נתנו שני נימוקים לכך: האחד, כיון שיכל לכנוס כשהגיע הזמן, שוב אין לו פטור של אנוס כשחלה עתה. והשני, מחמת שכבר נתחייב במזונותיה, ושוב אין הוא נפטר מהם.

והוסיף המהר״ם שי״ף כאן, שלדברי התוס׳ אם הכלה חלתה לאחר הגעת הזמן, אינו חייב החתן להעלות לה מזונות.

ומבאר ר׳ שמואל בחידושיו, שאפילו לפי הטעם השני של תוס׳ לקמן, שאם החתן חלה לאחר הגעת הזמן הוא חייב מצד שכבר הגיע הזמן והתחייב במזונותיה [ולא מחמת שאינו אנוס], בכל זאת אם חלתה האשה הוא פטור

אמר רב אשי: עדיין הבעיה קיימת.

כי **לעולם אימא לך**, יכול אני לומר שבכל **אונסא** שבא מצד האשה — **לא אכלה** מזונות מארוסה.

וכאן מדובר, בכגון **דקא מעכבי אינהו**, שהבעלים הם המעכבים את הנישואין, ולא הנשים.

ולכן, **בדין הוא**, היה מן הראוי **דאיבעי ליה למיתני** "**לא נשאו**", כיון שהבעלים הם המעכבים.

אלא, **ואיידי** משום **דתנא רישא בדידהי**, ששונה התנא ברישא את דיניה של האשה "נותנים לבתולה שנים עשר חודש, ולאלמנה שלשים יום" —

לכן, **תנא נמי סיפא** בלשון המדברת **בדידהי**, באשה. ולכן אמר התנא "לא נישאו" הנשים, על אף שהעיכוב הוא מהאנשים.

עיין דברי הקדמה לסוגיה הבאה בהערה[2]

אמר רבא: זה ששנינו לעיל בדברי רב יוסף "לפיכך חלה הוא או חלתה היא או שפירסה נדה אינו מעלה לה מזונות". והיינו, שבכל

מלהעלות לה מזונות, על אף שכבר התחייב לה בהם כשלא כנס בזמן, כי טענת "אנא הא קאימנא" היא טענה הפוטרת אותו בכל ענין, גם כאשר כבר התחייב, וגם כשאין לו פטור של אונס!

2. הקדמה לסוגית "אונס בגיטין"

בסוגיא זו דנו רבותינו הראשונים והאחרונים בגדרי התנאים ובגדרי האונס, והביאו את ראיותיהם ממהלך הסוגיא.

בגדרי התנאים, יש לעיין:

האם מעשה שנעשה בתנאי, מעתה קיום התנאי הוא המקיים את חלות המעשה ובלעדי קיום התנאי אין אפשרות לחלותו של המעשה, או שחלותו של המעשה הוא דבר בפני עצמו, ורק בכוחו של התנאי לבטל אותו, אך אין הכרח בקיום התנאי כדי לקיים את חלות המעשה.

וכמו כן יתכן, ששני הצדדים נכונים, אלא שיש תנאי שקיומו הוא המאפשר את חלות המעשה, ויש תנאי שגם בלעדו חל המעשה אלא שבכוחו לבטל את המעשה.

ובלשון האחרונים נקראו שתי אפשרויות אלו "תנאי קיום" ו"תנאי ביטול". [עיין בהרחבה בשערי יושר שער ז' סימן י"ז ובחדושי רבי שמואל סימן ב'].

ובגדרי אונס:

במסכת נדרים [כז א] אומרת הגמרא שאם מודיע אדם לבית דין שאם תוך שלשים יום הוא לא יביא ראיה לטענותיו, יזכה הצד שכנגד בדין, ולא היה יכול לבוא מחמת אונס ולהביא את זכויותיו, מועילה לו טענת האונס כדי שלא יפסיד. ומביאה הגמרא מקור לכך, מהדין של נערה המאורסה שנבעלה לאדם זר באונס, שנאמר בה "ולנערה לא תעשה דבר". והגמרא משווה דין זה למי שנתן גט לאשתו בתנאי שאם לא יבוא תוך שנים עשר חודש יהיה זה גט, ונאנס ולא היה יכול לבוא תוך שנים עשר יום מחמת האונס, שאין גיטו גט, מהלימוד של "ולנערה לא תעשה דבר".

רש"י בסוגייתינו [ג א ד"ה דמדאורייתא] מבאר שכך היא גם מסקנת הגמרא, ואילו הר"ן חולק עליו, וסובר שלמסקנא חוזרת בה הגמרא מהלימוד מהאונס של נערה המאורסה, ולומדת זאת מסברא, שלא נתכוין אדם זה לגרש את אשתו אם לא יחזור מחמת אונס.

ואילו לשיטת רש"י, שהנותן גט בתנאי שלא

ענין של עיכוב מחמת אונס, אין זה נחשב לעיכוב, ולכן הוא פטור מלעלות לה מזונות אם התעכב לשאתה מחמת אונס, זה אמור רק לענין מזונות —

ואולם, **לענין גיטין — אינו כן!**

והיינו, שלענין גירושי אשה בגט, אפילו עיכוב הנגרם מחמת אונס נחשב לעיכוב, כי אין "טענת אונס" בגט, וכפי שיבואר.

ומוכיחה הגמרא: **אלמא**, מוכח מכאן, ש**קסבר רבא: אין** "טענת **אונס**" **בגיטין!**

והיינו, שהנותן גט לאשה בתנאי, על מנת שיחולו הגירושין אם הוא לא יחזור לביתו עד זמן מסויים, ואירע אונס שעיכב אותו מלחזור לביתו לפני הזמן שקבע, אין אנו אומרים שעכוב מלבוא מחמת אונס אינו עכוב, ולא התקיים התנאי "אם לא אבוא".

אלא, נחשב הדבר שהתקיים תנאו "אם לא אבוא", שהרי הוא אכן לא חזר עד לתאריך שקבע, וחלו הגירושין.

ולא מועילה טענת האונס לומר שנחשב הדבר כאילו לא התקיים התנאי "אם לא באתי", ולבטל את הגט, ולמנוע את חלות הגירושין.

והוינן בה: **מנא ליה לרבא הא**, החילוק הזה, בין עיכוב באונס בגירושין שנחשב לעיכוב, לבין עיכוב באונס בנישואין, שאינו נחשב לעיכוב?

אילימא מהא דתנן במסכת גיטין [עו ב]: הנותן גט לאשה ואומר לה: **הרי זה גיטיך** בתנאי, **אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש**.

ומת הבעל **בתוך שנים עשר חדש — אינו גט**.

כי סובר התנא של המשנה הזאת, שכונת המגרש בלשון הזאת היא לומר, שיחולו הגירושין כעבור שנים עשר חודש [אם לא יבוא].

וכיון שהוא מת תוך פרק הזמן הזה, נמצאה שהיא התאלמנה לפני שהתגרשה.

ולכן אם אין לבעל המת בנים, היא זקוקה להתייבם לאחיו, ואינה מותרת לשוק כדין גרושה.

ומדייקת הגמרא מדברי המשנה הללו:

מת תוך שנים עשר חודש — **הוא דאינו גט**, לפי שהתאלמנה לפני שיחולו הגירושין. ומת אינו יכול לגרש, שהרי אין המתים מגרשים, ואין גירושין לאחר מיתה.

יבוא תוך שנים עשר חודש ולא היה יכול לבוא מחמת אונס, נלמד דינו מנערה המאורסה, נחלקו האחרונים במהותו של הדימוי הזה.

כי לכאורה קשה להבין מהו הקשר בין פטור נערה המאורסה מעונש מחמת שלא זינתה ברצון אלא באונס, לענין מי שהתנה על גט והתקיים תנאו מחמת האונס.

יש הסוברים שהוא רק דימוי בעלמא, כשם שמצינו בנערה המאורסה שאינה נענשת מחמת שהיה מעשיה באונס, כך אין דעתו של אדם להתנות על אופן שיקרה באונס.

ויש הסוברים שהלימוד מהאונס של נערה המאורסה שמעשה הנעשה באונס אינו חשוב כמי שנעשה על ידי האדם האנוס, ולכן מי שלא

הא אם **חלה** הבעל, ומחמת אונס המחלה הוא לא היה יכול לחזור — **הרי זה גט**!

כי אם גם אונס של מחלה אינו נחשב לעיכוב, ואין זה נקרא קיום התנאי "אם לא באתי" [כי "יש טענת אונס בגיטין"], ואם לא יחזור תוך שנים עשר חודש בגלל מחלה לא יחולו הגירושין, הרי היה לו לתנא לשנות "אם חלה הבעל ולכן לא בא תוך שנים עשר חודש, אינו גט", והייתי יודע בקל וחומר, שאם הוא לא בא מחמת שמת בדרך, שלא יחולו הגירושין, כי אין לך אונס גדול מאונס של מיתה.

ומתוך שנקט התנא דוקא "מת" — מוכח מדבריו, שרק מחמת שהתאלמנה לא יחולו הגירושין לאחר מותו, כי אין גירושין אחר מיתה. אבל אם הוא חלה, עיכובו באונס נחשב לעיכוב, ואין טענת אונס מועילה בגט למנוע את חלות הגירושין.

ודוחה הגמרא את הראייה מכאן לדברי רבא:

ודלמא, לעולם, **אימא לך**, שאם **חלה** הבעל ולכן לא היה יכול לחזור, **נמי אינו גט**, כי עיכוב באונס אינו נחשב עיכוב גם בגט, כמו בנישואין, ולא התקיים התנאי "אם לא באתי".

ואל תדייק את הדיוק שדייקת מהמשנה ההיא, שדוקא אם מת הבעל, לפי שמת לפני חלות הגירושין, לכן לא הוי גט, הא אם התעכב מחמת אונס ולכן לא חזר, הוי גט.

אלא סובר התנא, שגם אם היה הבעל בחיים ולא היה יכול לבוא מחמת אונס, גם אז לא היו חלים הגירושין. כי עיכוב מלחזור מחמת אונס, אינו נקרא עיכוב.

ומה שדייקת, אם כן, למה נקט התנא "מת" דוקא, ולא נקט "חלה"?

היות **והיא גופא**, זה עצמו **קא משמע לן** התנא במשנה ההיא — **דאין גט לאחר מיתה**!

ואפילו אם לא עשה הבעל תנאי, אלא נתן לה גט ואמר שתהא חלות הגירושין אחר מיתה, ושלא תהא זקוקה ליבם — אין זה גט, והרי היא זקוקה ליבם, היות ואין גט לאחר מיתה.

ותמהה הגמרא על הדחייה:

הרי זה **שאין גט לאחר מיתה — הא תנא ליה** כבר **ברישא** של המשנה הזאת, ולא יתכן לומר כדבריך, שאת זה גופא, שאין גט לאחר מיתה, בא התנא לומר.

דתנן ברישא [עב ב, שם]: "שכיב מרע" הנוטה למות שאמר לאשתו:

הרי זה גיטיך אם מתי, לכשאמות.

או שהיה חולה, ואמר לה: **הרי זה גיטיך** כשאפסיק **מחולי זה**, ומת. וכיון שמת בחוליו, נמצא שלא גירשה בחייו, אלא רק במותו, שאז פסק חוליו.

בא מחמת האונס אין "אי הביאה" באונס נחשב לו כמי שלא בא. ועיין בקובץ שיעורים בתחילת הפרק בביאור הענין.

או שאמר בלי תנאי: **הרי זה גיטיך לאחר מיתה** —

לא אמר כלום!

וטעמו של דבר, כי אין גט לאחר מיתה.

וכיון שאת הדין הזה, שאין גט אחר מיתה, כבר שנה התנא ברישא, הרי בהכרח שבסיפא אין הוא בא להשמיענו דין זה.

ואם כן, חוזר הדיוק של רבא, מכך שנקט התנא בסיפא, ב"הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש, ומת", שנקט התנא אם "מת" אין זה גט, ולא נקט התנא שאפילו אם "חלה" ולא בא מחמת החולי אין זה גט —

לפי שבא התנא להשמיענו את הדין שאין אונס בגיטין.

ולכן, גם עיכוב מלבוא חזרה מחמת אונס גם הוא נחשב לעיכוב, והתקיים התנאי "אם לא באתי", על אף ש"אי הביאה" הוא מחמת אונס.

ובדוקא נקט התנא שאם מת אין זה גט, כי אין המתים מגרשים.

אך עדיין שואלת הגמרא, שאין להוכיח מהמשנה כרבא.

כי **דלמא** כונת התנא בסיפא, שנקט "הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש, ומת", ולא נקט "חלה" — אינה להשמיענו את הדין שאמר רבא "אין אונס בגיטין".

אלא כוונתו **לאפוקי מד"רבותינו"** [ולהלן תבאר הגמרא מי הם אותם "רבותינו"], הסוברים שחלים הגירושין בגט שכזה, היות ולדעתם, אין כוונת המגרש בגט הזה לומר שיחולו הגירושין בעוד שנים עשר חודש, אם לא יבוא עד אז, אלא שיחולו כבר מעכשיו, אם לא יבוא בתוך שנים עשר חודש.

ולדעתם אין זה גט אחר מיתה, ולכן חלו גירושיו מעת שנתן את הגט, אם מת ולא בא.

דתניא: ורבותינו — התירוה להנשא בגט הזה לשוק, גם אם מת ללא בנים ויש לו אח, בלי שתהא צריכה חליצה ממנו. וכאמור, שלדבריהם, כאשר מתקיים התנאי, שאינו בא לאחר שנים עשר חודש, הרי היא מגורשת משעת נתינת הגט, ונמצא שאין זה גט אחר מיתה.

ואמרינן: מאן מי הם "**רבותינו**"?

ואמר רב יהודה אמר שמואל: בי דינא ד"שרו משחא".

בית דינו של רבי יהודה הנשיא, נכדו של רבי, שהתירו את הגזירה שגזרו חכמים לאסור את השמן של עובדי כוכבים [במסכת עבודה זרה, לז ב].

שהם, **סברי לה כרבי יוסי, דאמר: זמנו של שטר מוכיח עליו**.

והיינו, כיון שנכתב בשטר זמן הכתיבה של השטר, הרי זה הוכחה שכוונת כותב השטר היא שתהיה חלות השטר בתאריך שנכתב בו, ובלבד שיתקיים התנאי.

כי אם כוונתו שתהיה חלות השטר רק בעוד

שנים עשר חודש, היה לו לציין רק את התאריך של עוד שנים עשר חודש, שאז תהיה חלות השטר, ולמה לו לציין את תאריך כתיבת השטר.

וכיון שאפשר לומר שהחידוש בסיפא של המשנה הוא להוציא מדבריהם של "רבותינו", שוב אין ראיה לדיוקו של רבא.

כי יתכן שסובר התנא הזה ש"יש אונס בגיטין".

וזה שלא נקט התנא אונס של "חלה" והייתי יודע בכל שכן אונס של "מת", הוא משום שלא רצה התנא להשמיענו את דין אונס בגיטין, אלא להשמיענו אחרת מרבותינו, ולומר, שהזמן הכתוב בשטר אינו מורה על כך שרצונו לגרשה מעכשיו, באם לא יחזור בעוד שנים עשר חודש, אלא כונתו היא לגרשה רק בעוד שנים עשר חודש.

ולכן, השמיע התנא דוקא שאם מת לפני שנים עשר חודש לא יחולו הגירושין היות ואין המתים מגרשים.

אבל אם לא יבוא מחמת מחלה, יש טענת אונס בגיטין, ולא יחולו הגירושין, כיון שעיכוב מחמת אונס אינו עיכוב ולא התקיים התנאי "אם לא באתי".

ואם היה משמיע התנא רק את דין אונס של "חלה", שיש אונס בגיטין, לא היינו יודעים ממנו שזמן חלות הגירושין הוא מזמן כתיבת הגט.

וקיבלה הגמרא את הדחייה הזאת, שאין מהמשנה ההיא ראיה לדברי רבא שאין אונס בגיטין.

ואלא מסיפא, מהמשכה של אותה משנה מוכיח רבא את דבריו, שאין אונס בגיטין:

דתנן: המגרש את אשתו **מעכשיו**, **אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש**. **ומת בתוך שנים עשר חדש** — **הרי זה גט**. שהרי בסוף שנים עשר חודש הוא לא בא, והתקיים תנאו, והרי היא מגורשת "מעכשיו", מהזמן שנתן לה את הגט, ואין זה גט אחר מיתה.

ומוכיח רבא: **מת**, **והוא הדין לחלה**. ולכן אם לא בא מחמת חולי, התקיים תנאו "אם לא באתי", והרי זה גט.

כי אם אונס של מיתה אינו טענת אונס בגיטין, כל שכן אונס של חלה, ומוכח שאין טענת אונס בגיטין.

ודוחה הגמרא את ראייתו של רבא:

דלמא מת דוקא הרי זה גט, היות שאנו תולים לומר שכך היא כונת המגרש בכתיבת הגט, שאם הוא ימות, יחולו הגירושין מעכשיו, היות **דלא ניחא ליה** לבעל המגרש **דתפול** אשתו **קמי** אחיו **היבם**.

ובאונס כזה, שאם הוא ימות, הרי אין רצונו שיבטל הגט, אלא אדרבה רוצה הוא בקיומו של הגט.

אבל באונס של חלה, שנוח לו בביטול הגט באם חלה והתעכב בגלל מחלתו, יתכן שיש אונס בגיטין, ואין עיכובו מחמת אונס נחשב עיכוב, ולא התקיים תנאו "אם לא באתי", והגט בטל.

ואין מכאן ראיה לדברי רבא שאין טענת אונס בגיטין.

ולכן, מביאה הגמרא מקור אחר לדינו של רבא:

אלא, מהא, ממה שאמר שמואל, יש ראיה לרבא שאין אונס בגיטין.

דמעשה שהיה בההוא גברא, **דאמר להו** [לבני ביתו, או לנוכחים בשעה שנתן את הגט לאשתו]: **אי לא אתינא מיכן ועד תלתין יומין**, אם לא אבוא חזרה מהיום ועד שלשים יום — **ליהוי גיטא!**

אתא, בא אותו אדם אל הנהר הסמוך לעיר, **בסוף תלתין יומין, ופסקיה מברא**. הוא אמנם הגיע לצדו של הנהר הסמוך לעיר, אך לא היתה לו מעבורת לחצות באמצעותה את הנהר אל העיר, לפי שהיתה המעבורת בצדו האחר של הנהר.[3]

אמר קרא **להו** לאנשי עירו בקול רם, מצדו השני של הנהר: **חזו דאתאי, חזו דאתאי!** ראו שהגעתי, ולא התקיים התנאי "אם לא באתי", והגט שנתתי בטל הוא!

אמר שמואל: לאו שמיה "מתיא".

אין זו הגעה לעיר. וגטו גט — על אף שהיה מעוכב להגיע לעיר מחמת אונס.

---

3. רבותינו האחרונים דנו רבות בדברי קצות החושן ונתיבות המשפט [חו"מ סימן נא] אודות ענין "אונס ביום אחרון", הנלמד מסוגייתנו.

הרמ"א [יו"ד רלב יב] הביא שתי דעות חלוקות בענין מי שנדר לעשות דבר מצוה, וקבע לו מועד לעשותו תוך שנה, ולא קיים את נדרו מיד כיון שאמר "יש לי פנאי לעשותו". ולבסוף, שכח או נאנס, ולא קיים נדרו, האם הוא נחשב כאנוס, או כפושע.

שיטת ספר "האגודה" היא, שאונס אשר אירע ביום האחרון, אינו נקרא אונס, כיון שהיתה לו אפשרות לקיימו קודם לכן ללא אונס.

והוכיחו הקצות והנתיבות נגדו מסוגייתנו, שדנה בשאלה אם יש טענת אונס בגיטין או לאו. והרי כאן האונס הוא ביום האחרון, ולדברי האגודה אין הוא נחשב כלל לאונס, ואין כלל מקום לדון בכך.

ותירץ הגר"ח [מפי השמועה], שיש שני גדרים שונים לחלוטין בתנאי של זמן.

האחד, שעצם משך הזמן הוא היסוד של התנאי.

וכמו שמצינו בסוגייתנו, במי שמתנה שאם במשך שנה לא יבוא לביתו יהיה גטו גט, שמשמעות התנאי היא, שההמנעות מלחזור במשך כל התקופה הזאת, היא היסוד לגט. ולכן, אם יאנס מלבוא אפילו ביום האחרון, הרי קיום התנאי הוא באונס, ועל כך הדיון בסוגייתנו אם אונס שכזה מבטל את הגט או לא.

והשני, שהזמן הוא רק בגדר "הארכת זמן" לקיום התנאי. והיינו שאינו צריך לקיים את התנאי מיד, אלא יש לו משך של זמן לעשותו.

ראיית האגודה שאונס ביום אחרון אינו נחשב לאונס, היא ממה שמצינו בגאולת בתי ערי חומה.

שהרי נתנה התורה זכות למוכר הבית [בעיר שיש לה חומה] לגאול אותו במשך שנה מיד הקונה אותו, על ידי שישלם לו חזרה את המחיר שנתן לו.

ואם נאנס המוכר ביום האחרון של השנה, ולא יכול היה למצוא בו את הקונה כדי להחזיר לו את דמי המכר, מפסיד המוכר את זכות הגאולה, ואין מועילה לו טענת אונס שלא היה יכול למצוא את הקונה ביום האחרון ולשלם לו את דמי הבית, כיון שהיתה לו האפשרות לגאול את הבית לפני היום האחרון.

ומוכח מדברי שמואל כדברי רבא, שאין אונס בגיטין.

ודוחה הגמרא גם ראיה זו:

ודלמא אונסא דשכיח, כמו העדר המעבורת, **שאני**, ורק בו אין טענת אונס.

דכיון דאיבעי ליה לאתנויי במפורש על אונס כזה, שאם יקרה אונס שכזה יתבטל הגט, שהרי הוא דבר שכיח, ומעלה אותו האדם בדעתו, **ולא אתני**, והוא לא התנה כך —

איהו דאפסיד אנפשיה. נחשב הדבר כאילו הוא ויתר על התנאי הזה, וכאילו הסכים שיחול הגט ולא יתבטל, גם אם יארע לו אונס שכזה.[4]

ונמצא, שאין מקור לדברי רבא מדברי שמואל.

ולכן, אומרת הגמרא: **אלא, רבא — סברא דנפשיה, קאמר!**

שאף על פי שמדין תורה יש טענת אונס בגיטין, תקנו חכמים שלא תועיל טענת אונס בגיטין, אלא תתגרש האשה בגט הזה אפילו

ומבאר הגר"ח שסברת האגודה היא, שהזמן של שנה שנתנה לו תורה לגאול את ביתו מיד קונהו, הוא בגדר "הארכת זמן", ואין משמעותו ש"אי הגאולה" במשך כל שנים עשר החודש הוא המחליט את הבית לקונה אותו. ולכן אונס שאירע ביום אחרון אינו נחשב לאונס.

אך אם היה כל הזמן של שנה של "אי גאולה" מהווה את הסיבה להחלטת הבית ביד הקונה, הרי גם אונס של היום האחרון היה מונע את החלטת הבית בידי הקונה, שהרי האונס של היום האחרון גורם שלא תהיה שנה שלימה בה יכל המוכר לגאול את ביתו ולא גאל, כיון שביום האחרון היה המוכר אנוס מלגאול.

ובדומה לכך, לדעת האגודה, גם מי שנדר לעשות מצוה תוך שנה ולא עשאה, הזמן שנקט בנדרו אינו אלא הארכת הזמן לקיום הנדר, ולכן אין האונס שביום האחרון פוטר אותו מאי קיום נדרו מחמת אונס, כי היה לו זמן לקיימו בזמן שלא היה אנוס, והרי הוא בגדר פושע, ולא בגדר אנוס.

ולכן, אין כל קושיה על שיטת האגודה מסוגייתנו. כי כאמור, הזמן של התנאי "אם לא באתי תוך שנים עשר חודש" חלוק במהותו מהזמן של התנאי לקיים נדר תוך שנה, ואין לדמות אותם לענין אונס ביום אחרון.

4. לכאורה קשה, שהרי השאלה של אונס שייכת רק בענין קיום או אי קיום התנאי, אך אין היא נוגעת לשכחה של האדם בשעה שעשה את התנאי, ומה שייך לומר שאם לא התנה בדבר שכיח הרי כיון ש"הוי ליה לאתנויי ולא אתני" אין זה אונס.

ומבאר ר' שמואל בחידושיו [סימן ב] לפי דברי הרא"ה המובאים בשיטה מקובצת, בענין אונס בקיום התנאי "סבור הוא לקיים תנאי, וכשנאנס ולא קיימו — **כאילו נאנס על עיקר המעשה**".

והיינו, על אף שנתקיים התנאי באונס בכל זאת נחשב הדבר לקיום התנאי.

אלא כיון שהיה קיומו של התנאי באונס — נחשב הדבר כאילו מעשה הגירושין עצמו נעשה באונס.

ונתחדש בדברי הרא"ה יסוד גדול, שלמדנו מ"ולנערה לא תעשה דבר" שלא יכולה לחול על האדם כל חלות שהיא לאונסו.

ולכן, המודד ל"אונס" לחלות דבר שלא

אם אירע אונס, **משום צנועות ומשום פרוצות**, וכפי שיבואר מיד.

משום נשים **צנועות** —

דאי אמרת, שאם תאמר שיש אונס בקיום התנאי, והרי זה כמי שלא נתקיים התנאי, **ולא לחוי גט**. יש לנו לחוש —

ג-א **זימנין דלא אנים**, שעיכובו מלחזור לא היה באונס אלא מרצונו לא חזר, ואז התקיים התנאי, וגיטו הוא גט, ואשתו מותרת להנשא לאדם אחר.

ואילו היא, הצנועה, **סברה דאנים**, שאינו בא מחמת אונס המעכבו, ואין גיטה גט, כי יש אונס בגיטין, **ומיעגנא**, **ויתבה** מבלי להנשא.

ומן הדין אין לה לחשוש שמא הוא נאנס ולכן לא חזר, כי אצל רוב האנשים לא קורים מקרי אונס המונעים מהם לחזור, אך היא בצניעותה תחמיר על עצמה ולא תנשא.[1]

ולכן, תיקנו חכמים שלא תהא טענת אונס בגיטין, והרי היא גרושה גם אם נאנס ולכן לא בא.

ומשום פרוצות —

דאי אמרת שעיכוב באונס **לא ליחוי גיטא**, כי יש אונס בגיטין —

זימנין דאנים בעיכובו מלחזור, וכיון שיש אונס בגיטין, אין גיטו גט, **ואמרה** הפרוצה שהוא **לא אנים**, וגיטה הוא כן גט. ויש לנו לחוש שתאמר כך גם במקום שיצא הקול שהוא אינו חוזר מחמת אונס, או שתאמר כך אפילו כאשר היא עצמה תדע שהוא אנוס.[2]

ואזלא ומינסבא, והיא הולכת ונישאת לאדם אחר. ואם יבוא בעלה ויתברר שעיכובו מלחזור היה בגלל אונס, ואונס מבטל את הגט —

נמצא גט בטל, **ובניה** מהבעל השני הם **ממזרים**.

ולכן תיקנו חכמים שלא תהא טענת אונס בגט, ולעולם לא יבטל האונס את הגט.

ותמהה הגמרא: האיך יתכן שיתקנו חכמים תקנה שכזאת?

ומי איכא מידי, האם יש כדבר הזה, **דמדאורייתא לא לחוי גט**, היות ומן התורה יש אונס בגיטין, **ומשום** תקנת **צנועות ומשום** החשש להתנהגותן של **פרוצות** — **שרינן**, מתירים אנו **אשת איש** להנשא **לעלמא**!? ומשנינן: **אין**, אכן יתכן כדבר הזה.

היות **וכל** אדם מישראל **דמקדש** אשה — **אדעתא דרבנן**, על דעת מה שהנהיגו חכמי ישראל בישראל, הוא **מקדש** אותה לאשה.

ובדעתו של המקדש, שיהיו קידושיו קיימים או בטלים לפי התקנות שתיקנו חכמים. ואם

---

1. כך מבארים התוס׳ בד״ה וסברה דאניס. ועיין בשיטה מקובצת מה שכתב בביאור שיטת רש״י.

2. כך מבארים התוס׳ בד״ה וסברה דאניס.

מדעתו, הוא אם זה דבר שכיח, שהיה צריך להעלות על דעתו, או לאו.

כי בדבר שכיח, שלא הזכיר אותו בשעת המעשה — אין הוא ״אנוס״ על חלות מעשהו.

ירצו חכמים לבטל את קידושיו על ידי גט שהוא ראוי לגרש בו רק מדבריהם, יתבטלו קידושיו למפרע, על אף שהגט שהוא נותן לה — בטל הוא מן התורה.

ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה. הפקיעו חכמים את קידושיו למפרע באם יתן גט בתנאי, ויארע אונס, ואינו יכול לקיים את התנאי.

ואף על פי שמן התורה יש אונס בגיטין, והגט הזה בטל, באו חכמים והפקיעו את קידושיו הראשונים, ועשו את המעות שנתן לה בקידושיה למעות מתנה, וקבעו שאינן מעות קידושין.

דהיינו, שיש כח ביד חכמים לעקור את מעשה הקידושין למפרע, ולומר שלא היו כאן כלל קידושין, לפי שהפקיעו את כסף הקידושין, ועשאוהו למתנה במקום כסף קנין של קידושין.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח אם **קדיש** את האשה **בכספא**, שפיר הפקיעו חכמים את המעות, ואמרו שאינן מעות קידושין אלא הן מעות מתנה.

שהרי אין דומה גט מן התורה לגט מדרבנן, לפי שגט מן התורה כורת את האישות שביניהם מכאן ולהבא.

אך גט מדרבנן, אינו יכול לכרות את האישות. אלא, שבעקבות נתינתו של גט מדרבנן, משתמשים חכמים בכוחם, ומפקיעים למפרע את הקידושין, כאילו לא היו כלל.

שהיות וכל המקדש אשה מקדש אותה על דעתם, יכולים הם לקבוע, גם לאחר זמן, שמעות הקידושין לא היו מעות קנין אלא מעות מתנה. וממילא האשה אינה מקודשת, ומותרת לשוק כמו כל אשה שלא התקדשה.

אבל אם **קדיש** את האשה **בביאה — מאי איכא למימר?** מה יעשו חכמים עם קידושי הביאה, וכי הם יכולים לעקור אותה למפרע, לומר שהיא ביאת זנות ולא ביאת קידושין?

והניח רבינא, שהבועל אשה לשם קידושין אינו מוכן להסכים שיפקיעו חכמים את ביאתו כביאת קידושין, ויחשיבו אותה לביאת זנות. וכיון שאינו מסכים לכך, אין בכח חכמים לעשות זאת.

אמר ליה רב אשי לרבינא: גם המקדש בביאה עושה זאת על דעת חכמים, שיגדירו את ביאתו לפי רצונם, ולכן במקום שגירש בגט שאינו גט מהתורה אלא רק מדרבנן —

שויוה רבנן לבעילתו שלא תהיה ביאת קידושין, אלא **בעילת זנות** שאינה קונה.

והיינו, יש בכוחם של חכמים לעקור למפרע אפילו את ביאת הקידושין, ולהחשיבה כביאת זנות בעלמא לפי שהוא מקדש על דעתם גם כשהוא מקדש את האשה בקידושי ביאה, כמו בקידושי כסף.[3]

ועתה מביאה הגמרא שיטה הפוכה בדברי רבא:

איכא דאמרי —

---

3. רש"י מבאר את האפשרות של חכמים להתיר אשה בגט שהוא פסול מן התורה, שהיא בנויה על שני דברים: האחד, לפי שכל אדם המקדש אשה מקדש אותה על דעתם של חכמים. והשני,

כך **אמר רבא** על מה שאמר רב יוסף שיש טענת אונס בענין חיוב מזונות בנישואין ו"לפיכך חלה הוא או שחלתה היא, אינו מעלה לה מזונות" —

וכן לענין גיטין, יש בהן טענת אונס כמו לענין נישואין, ועיכוב באונס אינו נחשב לקיום התנאי, ובטל הגט.

אלמא, מוכח מכאן ש**קסבר רבא: יש אונס בגיטין**.

ומעתה, כל הראיות שהביאה הגמרא לעיל לדברי רבא, נעשים לקושיות עליו.

מיתיבי על רבא מהא דתנן: האומר לאשה **הרי זה גיטיך אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש, ומת בתוך שנים עשר חדש — אינו גט**, והרי היא זקוקה ליבום לאחיו.

ומדייקת הגמרא: כיון **שמת — הוא דאינו גט**, היות ואין המתים מגרשים.

הא אם **חלה — הרי זה גט!**

ומוכח שאפילו עיכוב לחזור מחמת אונס הרי הוא נחשב כקיום התנאי, ואינו מבטל את הגט, היות ואין טענת אונס בגיטין!

ומתרצת הגמרא: **לעולם, אימא לך**, שאפילו אם **חלה, נמי אינו גט**. כי יש אונס בגיטין.

והיא גופה קא משמע לן המשנה — **דאין גט לאחר מיתה**. ולכן נקטה המשנה בלשונה "מת". ואין כוונתה לומר דוקא "מת" ולא "חלה".

ופרכינן: והרי דין זה ש"**אין גט לאחר מיתה**" — **הא** כבר **תנא ליה**, שנה התנא דין זה **ברישא**! ואין צורך לסיפא לחזור ולשנות זאת. ובהכרח, שכונת הסיפא באומרה "מת" היא להוציא מ"חלה", וללמד שאין טענת אונס בגיטין.

ומשנינן: **דלמא** כונת המשנה שנקטה את הסיפא "הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן עד שנים עשר חודש, ומת, אינו גט" היא **לאפוקי מד"רבותינו"**, הסוברים שכוונתו להצילה מן היבום, ומשמעות דבריו היא שיחול הגט מעכשיו. ולכן, אין מכאן ראיה לענין טענת אונס בגט.

ומביאה הגמרא ראיה אחרת נגד דברי רבא:

תא שמע מהא דתנן שם בהמשך המשנה: האומר לאשתו הרי זה גיטך **מעכשיו, אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש, ומת בתוך שנים עשר חדש — הרי זה גט**.

מאי לאו, האם לא נאמר, כמו שאונס מיתה, שהוא האונס הגדול ביותר אינו נחשב לבטל את הגט, **הוא הדין** לאונס של "**חלה**", שהוא אונס פחות ממנו, שאינו מבטל את הגט!

ומוכח שאין אונס בגיטין!

ומשנינן: **לא** תאמר שמת והוא הדין חלה.

שבכוחם של חכמים להפקיע את קידושיו.

והיינו, שאין הקידושין שעושה האדם על דעת חכמים מחשיב אותם כקידושין על תנאי גרידא, כמו המקדש אשה בתנאי "על מנת שירצה אבא". אלא הם קידושין גמורים, אך הוא עושה אותם לדעת חכמים, שאם ירצו, יפקיעו אותם למפרע, ומכח זה יכולים חכמים להפקיען [שיטה מקובצת בדעת רש"י, והוא חולק בכך על הריטב"א והרא"ה].

ולכן מבאר רש"י [במסכת יבמות צ ב] את

אלא, אם **מת דוקא**, אין הגט מתבטל, היות **דלא ניחא ליה דתפול קמי יבם**, ורצונו בגט מעכשיו באם ימות, ולכן עשה את התנאי הזה בגט.

אבל אם חלה, אינו רוצה שיתקיים הגט, אלא אדקבה, רוצה הוא בביטולו, וכיון שיש טענת אונס בגיטין — אם חלה, מתבטל הגט.

ומביאה הגמרא ראיה נוספת, מדברי שמואל, נגד דברי רבא:

תא שמע ראיה **מהמעשה בהחוא** גברא **דאמר להו** לעדים: **אי לא אתינא מכאן ועד שלשים יום** — **ליחוי** גט זה שאני נותן לאשתי **גיטא**.

אתא בסוף תלתין יומין, ופסקיה מברא.

ואמר להו "חזו דאתאי! חזו דאתאי!".

ואמר שמואל: כיון שלא הגיע תוך שלשים יום לעיר עצמה, אם כי היה עיכובו באונס של המעבורת, **לא שמיה מתיא!** אין זו ביאה לעיר, וגיטו גט. ומוכח שאין טענת אונס בגט.

ודוחה הגמרא את הראיה: **אונסא דשכיח — שאני**.

דכיון דאיבעי ליה לאתנויי שאם יארע אונס זה לא יתקיים הגט אלא יבטל, שהרי יכול הוא לעלות על הדעת שיארע אונס שכזה.

והיות **ולא אתני**, אם כן — **איהו הוא דאפסיד אנפשיה**.

ועתה באה הגמרא לבאר את ענין התקנה שתיקנו חכמים שבתולה תנשא דוקא ביום רביעי:

אמר רב שמואל בר יצחק: לא שנו, שבתולה תנשא דוקא ביום רביעי, **אלא מתקנת עזרא ואילך**, לפי **ש**מתקנת עזרא ואילך **אין בתי דינין קבועין** בכל העיירות **אלא בשני ובחמישי**.

שאלת הגמרא "תינח דקדיש בכספא", שיש כח ביד חכמים להפקיע את הכסף ולעשות את כסף הקידושין לכסף מתנה, מכח הפקר בית דין הפקר, ואין הוא מסתפק בכך שהוא קידשה לדעתם.

וגם כאן כתב רש"י ש"גט זה עוקר הקידושין, ועושה מעות מתנה מעיקרן". וכוונתו לומר, שאין הפקעת הקידושין נעשית משום שנעשו הקידושין על תנאי שיסכימו חכמים גרידא, אלא שיש כח ביד חכמים לעשות את מעות הקידושין מעות מתנה למפרע באמצעות הנתינה של הגט הזה.

ושאלת הגמרא "קדיש בביאה מאי" היא, כיצד יכולים חכמים להפקיע את קידושי הביאה, כי אין די בכך שהיא נעשית לדעתם.

ותירוץ הגמרא הוא שיש כח ביד חכמים להפוך את ביאת הקידושין לביאת זנות.

הביאור שהבאנו בגמרא, שהדיון בקידושי ביאה הוא עד כמה מוכן האדם לקדש על דעת חכמים, הוא לפי הרמב"ן, בשיטה מקובצת, ויתכן להתאימו עם לשון רש"י.

בקידושי שטר לא דנה הגמרא, ובמסכת יבמות [קי ב] כתב המאירי שבקדושי שטר "איני יודע במה מפקיעים אותם, אלא שמכל מקום לא חילקו".

וההפלאה כתב כאן שביטלו חכמים את בעלותו על השטר, ואין אדם יכול לקדש בשטר אלא בשטר השייך לו.

אבל קודם תקנת עזרא, שבתי דינין קבועין בכל יום בשוה, שלא היו קבועים ליום מסויים אלא היו מתכנסים בכל יום שהיה בו צורך, לפי הענין — **אשה נשאת בכל יום** מימות השבוע.

ותמהה הגמרא: מה זה ענייננו לדעת אימתי היו נושאים אשה **קודם תקנת עזרא**? — **מאי דהוה, הוה!** מה שהיה היה, ואין זה נוגע לנו.

ומשנינן: **הכי קאמר** רב שמואל בר יצחק: **אי איכא** אם יש **בתי דינין דקבועין האידנא** עתה, בכל יום ויום בשוה, **כקודם תקנת עזרא — אשה נשאת בכל יום.**

ותמהינן: כיצד אשה נישאת בכל יום, **הא בעינן**, הרי צריך לטרוח בסעודה שלשה ימים לפני החתונה, וזה יתכן אם טורח בשלושת הימים הראשונים בשבוע, וכונס ביום רביעי או חמישי ושישי, אך לא בכל יום. שהרי שנינו [וכפי שיבואר להלן היכן שנינו זאת] "**שקדו** חכמים על על תקנת בנות ישראל שלשה ימים, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה"![4]

ומשנינן: במקום **דטריח ליה**, בכגון שטרח והכין סעודה קודם לכן, לפני השבת, ואז יכול לכונסה גם באחד בשבת או בשני בשבת.

והוינן בה: **מאי**, היכן נשנית תקנת ג-ב "**שקדו**"?[1]

ומשנינן: **דתניא**, שנינו בברייתא כמה הלכות כניסת בתולה לחופה:

א. **מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי**? —

לפי **שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין** ביום חמישי.

ב. שמא תאמר, **ותנשא** גם **באחד בשבת, ואם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין** היושב גם ביום שני? —

שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל, שיהא אדם טורח בסעודה נישואין **שלשה ימים** לפני שכונסה לחופה, **אחד בשבת, ושני בשבת, ושלישי בשבת. וביום הרביעי — כונסה.**

ג. **ומסכנה ואילך**, וכפי שתבאר הגמרא להלן מהי הסכנה — **נהגו העם לכנוס ביום שלישי, ולא מיחו בידם חכמים.**

ד. **וביום שני לא יכנוס** מחמת הסכנה, כי דיינו שנעקור בגלל הסכנה רק יום אחד משלושת הימים לפני יום הנישואין שתיקנו

---

4. נחלקו הריטב"א והרא"ה אם מועילה מחילה של האשה לתקנת "שקדו". ולהלכה כתב החלקת מחוקק בסימן סד ב כתב שמועילה מחילתה של האשה על תקנת שקדו.

וכתב בחידושי רבי שמואל [סימן א] שיתכן ודבריו של החלקת מחוקק הם לפי השולחן ערוך, הפוסק שבזמן הזה אין קביעות לנישואין ביום רביעי אלא יש רק חיוב סעודה, ועל כך מועילה מחילה.

אך לדעת הטור, שגם עתה יש קביעות זמן לנישואין, הרי במחילה על הסעודה [שמצד עצמה מועילה] לא תתבטל קביעות הזמן.

1. שהרי זה שאמר שמואל לעיל ב א "שקדו

חכמים שיהא החתן טורח בהם בהכנת הסעודה, ונתיר לכנוס ביום שלישי, ולא נעקור יומיים מתוך שלשת הימים ונתיר להנשא בשני.

ה. ומוסיפה הברייתא הלכה נוספת:

ואם מחמת האונס — מותר. ופשרה של הלכה זו יבואר להלן בגמרא.

ו. **ומפרישין את החתן מן הכלה לילי שבת תחלה,** מלבעול בעילה ראשונה, **מפני שהוא עושה חבורה.**

והוינן בה: **מאי סכנה?**

אילימא משום **דאמרי** הגויים השליטים: **בתולה הנשאת ליום הרביעי** כתקנת חכמים **תיהרג,** משום שכוונתם של הגויים היא לעקור את תקנות חכמים —

כיצד אמרה הברייתא ש"**נהגו**" העם מעצמם לכנוס ביום שלישי, ולא מיחו בהם חכמים, שמשמע מלשון זו של הברייתא שלא היתה על כך תקנת חכמים?

והרי **לגמרי ניעקריה!** היה להם לחכמים לתקו שלא ינשאו הבתולות ביום רביעי אלא בימים אחרים, כדי שלא תיהרגנה!

אמר רבה, לא היתה זו סכנת מות. אלא **דאמרי** הגויים השליטים: **בתולה הנשאת ביום הרביעי — תיבעל להגמון** השולט **תחלה.**

ולכן לא ביטלו חכמים את תקנתם שתנשא בתולה ביום רביעי, אלא שהעם נהגו שלא להנשא אז.

ומקשה הגמרא: **האי "סכנה"** הרי אינה "סכנה", אלא **אונס הוא,** שבא ההגמון בכח השלטון שלו ובועל אותה באונס, ומדוע נקט התנא לשון "סכנה"?

ומשנינן: נקט התנא לשון סכנה, **משום דאיכא** בתולות **צנועות, דמסרן נפשייהו לקטלא,** שאינן מוכנות להבעל להגמון, ומוכנות למסור נפשן על כך למות, **ואתיין,** והרי הן באות **לידי סכנה** אם הן תנשאנה ברביעי, ולכן נהגו העם להנשא בשלישי במקום ברביעי.

ומקשה הגמרא: אם כדי שלא תסתכנה הצנועות נהגו להנשא ביום שלישי מחמת הסכנה, יש אפשרות שלא יבואו לידי סכנה, ויוכלו להנשא ברביעי —

ולידרוש להו חכמים לצנועות את ההלכה **דאונס שרי!** ולכן הנבעלת באונס אינה נאסרת לבעלה, ולא תבואנה הצנועות לידי סכנה גם אם יתפשם ההגמון ויבעלן באונס, ואם כן יש להן להנשא ברביעי, כתקנת חכמים, ומדוע לא מיחו חכמים בעם על שהפרו את תקנת חכמים ונישאו בשלישי ולא ברביעי!? [2]

ומשנינן: **איכא** נשים "**פרוצות**", שאם נדרוש להם שמותר להבעל להגמון באונס,

---

חכמים", אין זה מקור התקנה. כי אי אפשר להקשות מדברי שמואל על דברי אמורא אחר. רש"י

2. התוס' הביאו שני ביאורים מדוע אין כאן את הדין שבגילוי עריות "יהרג ואל יעבור".

א. הריב"ם מבאר שהאשה הינה בגדר "קרקע

הן תבואנה להבעל לו ברצון, והן תאסרנה על בעליהן.

ואיכא נמי כהנות [והיינו, נשות כהנים] שנאסרות על בעליהן הכהנים אם נבעלו על ידי אדם אחר, אפילו אם היה זה באונס. והן ימסרו עצמן למיתה.

ומקשה הגמרא, כיון שיש סכנה בדבר לצנועות ולכהנות שמוסרות נפשן —

וליעקריה! יעקרו חכמים את התקנה להנשא ביום רביעי, כדי שלא תבואנה הצנועות והכהנות לידי סכנה, ויתקנו להם ימים אחרים לנישואין.

ומשנינן: **גזירה** של הגויים, **עבידא דבטלא**, עשויה היא להתבטל, **ותקנתא דרבנן מקמי** מפני **גזירה** של גויים — **לא עקרינן**.

ומקשה הגמרא: **אי הכי**, שנהגו העם לכנוס ביום שלישי משום שההגמון בועל את הבתולות הנישאות ברביעי, מה הועילו בכך למנוע את הגזירה? והרי אם ישאו נשים **ביום שלישי** — **נמי אתי** יבוא ההגמון **ובעיל** אז!

ומשנינן: **מספיקא**, שאינו יודע ההגמון בודאי שהן נישאות ביום שלישי, שהרי אין תקנת חכמים בדבר, אלא שהן נישאות כך רק ממנהג, **לא עקר** ההגמון **נפשיה**, לבוא ביום שלישי ממקומו אל העיר.

עוד שנינו בברייתא: **וביום שני לא יכנוס. ואם מחמת האונס — מותר**. והוינן בה: **מאי**, מה הוא **האונס** שדיברה בו הברייתא?

אילימא אם תאמר שהכונה של הברייתא היא **הא**, לאותו **האונס דאמרן**, שמגיע ההגמון ובועל את הבתולות הנישאות ביום

עולם", שאין היא עושה מעשה אלא הבועל עושה מעשה בה, וכל שאין מעשה מצד האדם לא נאמר בו "יהרג ואל יעבור".

[כך היא הבנת הגר"ח, בדברי הריב"ם. עיין בחידושי ר' חיים הלוי הלכות יסודי התורה, אך עיין בחידושי רבי שמואל כאן סימן ד' בביאור החולקים עליו. ועיין בהגהות חזון איש על הגר"ח שם].

ב. רבינו תם מבאר שאין ביאת עכו"ם נחשבת ביאה האסורה משום גילוי עריות, אלא היא נחשבת כביאת בהמה, שאינה בכלל גילוי עריות.

הקשו האחרונים, כיצד אומרת הגמרא "ולדרוש להו דאונס שרי", והרי אסור לו לאדם להכניס עצמו למצב של אונס!?

והגר"ש שקופ תירץ, שההיתר בגמרא אינו היתר של "אונס" אלא היתר של "פיקוח נפש", והיינו, שאם היא תנשא ביום רביעי היא לא תהיה אנוסה להבעל להגמון אלא יהיה לה את ההיתר של פיקוח נפש [כי אינה חייבת למסור את עצמה, אלא הדין הוא שתעבור ואל תהרג, וכדברי התוס' בתירוצו השני].

ואם כי יש גם איסור להכניס את עצמו למצב של היתר משום פיקוח נפש, אין זה אלא איסור דרבנן, ובמקום עיגונא אפשר לחכמים להקל בו.

אבל להכניס את עצמו לאונס הוא איסור דאורייתא, כי בכך שמכניס את עצמו לאונס לא נקרא מעשהו מעשה באונס. ולכן, מי שמכניס עצמו למצב של אונס בשלשת העבירות שנאמר עליהן יהרג ואל יעבור, וכגון שבידו להמלט ואינו נמלט, הרי כיון שלא נמלט [ואין לו את ההיתר של פיקוח נפש], אינו נקרא "אנוס" אלא "מזיד", אלא שבית דין של מטה אינו מחייבו מיתה, אבל הוא נענש בעונשי שמים כמזיד [עיין ביאור הענין בהרחבה בחידושי רבי שמואל סימן ד].

רביעי, ולכן מותר לכנוס גם ביום שני. תיקשי —

למה **התם**, בנישואות ביום שלישי מחמת אונס זה, **קרי ליה** התנא "**סכנה**".

ואילו הכא, באלו הנישואות ביום שני, **קא קרי ליה** התנא שמחמת ה"**אונס**" מותר להן להנשא ביום שני!

ותו תיקשי, **שהתם**, בנישואות ביום שלישי, שנה התנא בלשונו "**נהגו** העם לכנוס בשלישי"", ומשמע שרובם נהגו כך, אבל לא כולם.

ואילו הכא, בנישואות בשני, שנה התנא "**מותר**"! ומשמע מהלשון הזאת שרק לאדם יחיד, הבא לשאול בבית דין בנוגע לעצמו, אומרים לו שמותר לו לישא אפילו ביום שני, אך העם ברובו לא היה נוהג לישא נשים ביום שני.

אלא בהכרח, שהנישואות ביום שני, מדובר באונס מחמת סיבה אחרת —

אמר רבא, כגון **דאמרי**, שהכריזו: **שר צבא בא לעיר**! ויחטפו אנשי הצבא את צרכי הסעודה.

ודנה הגמרא: **היכי דמי** אונס זה?

אי דאתי וחליף, אם בא שר הצבא רק לזמן קצר, ולאחריו הוא עוזב את העיר, מדוע יש לבטל תקנת חכמים ולהתיר לישא ביום שני.

ליעכב! יתעכבו האנשים מלישא נשים עד יום רביעי בשבוע הבא, שאז יעזוב שר הצבא את העיר, וישאו כתקנת חכמים ביום רביעי.

אלא, **לא צריכא**, מדובר באופן **דאתי וקבע**, שהוא בא וקובע בעיר הזאת את מקום מושבו, ואינו עוזב את העיר בשבוע הבא.

אך עדיין מקשה הגמרא: למה התירו להקדים ולישא בתולה ביום שני, ולבטל בכך יומיים מתוך שלשת הימים שקבעו חכמים להכנת הסעודה: **ביום שלישי** בשבת, לפני ביאתו של שר הצבא, **מיהא, לכנוס**! ותהיה שהות של יומיים להכנת הסעודה!?

ומשנינן: **אספרווא דידיה**, חיל משרתיו של שר הצבא המכינים לו את צורכי הסעודה, יום קודם לפני בואו, **ביום שלישי — קאתו**, באים הם, ואם יכנסו אז הם יחטפו מהם את צרכי הסעודה.

ואיבעית אימא: **מאי**, מהי כוונת הברייתא האומרת ש"**מחמת האונס**" כונס אפילו ביום שני? —

כדתניא: **הרי שהיה פתו** של החתן **אפוי**, ומוכן לסעודה, **וטבחו טבוח**, הבשר שהוכן עבור החתונה היה כבר מוכן, **ויינו** היה כבר **מזוג** במים, ואם תידחה החתונה יתקלקלו הפת והבשר והיין המזוג —

ומת אביו של חתן [שהוא הטורח בצרכי הסעודה עבור בנו], **או אמה של כלה** [שהיא ההמכינה לה את תכשיטי החופה] —

מכניסין את המת לחדר, ומשהים אותו שם, ואין קוברים אותו עתה. כי אם יקברוהו, יחולו על החתן או הכלה דיני אבלות, ולא יוכלו להנשא אז, כי דיני אבלות מתחילים מן הקבורה ואילך.[3]

---

3. הקדמה לסוגיית אבלות

בסוגיא שלקמן יתבארו עניני אבלות ואנינות בחתן וכלה. מן התורה מצינו במפורש את דין האנינות [הנוהגת במי שמת לו אחד מקרוביו]

ואת החתן ואת הכלה מכניסים **לחופה**.

ד-א **ובועל בעילת מצוה, ופורש** ממנה מיד, כדי שיקברו את המת מיד, ויותר לא יבעלנה עד שיעברו ימי האבלות.[1]

ונוהג תחילה **שבעת ימי המשתה**, כי משעה שנשאה לאשה חלה עליו חובה לנהוג שבעת ימי שמחה, וימים אלו נחשבים לו כימי הרגל, שאין נוהגת בהם אבלות.

רק בענין עבודה במקדש ובענין אכילת מעשר שני.

האנינות, לפי רוב הראשונים, נוהגת אפילו ביום המיתה רק עד שעת הקבורה, ולאחר הקבורה מתחיל האבילות.

החילוק בין אנינות ובין אבילות הוא חילוק מהותי, כי האנינות הוא מצב שבו הקרוב של המת אסור לאכול בשר ולשתות יין, ואסור להקריב קדשים או לאכול אותם, וכמו כן אסור לו לאכול מעשר שני, אך אין הוא צריך לנהוג בשום מנהג אבלות.

כמו כן אסור אז האונן בתשמיש המטה, אך דין זה הוא חיוב הנהגה של אונן ולא הנהגה של אבל.

לעומת זאת האבל, לאחר הקבורה, מותר באכילת בשר ובשתיית יין, וכן בעבודה במקדש ובאכילת קדשים ומעשר שני, אך חייב הוא לנהוג במנהגי אבלות, כמו ישיבה על מקום נמוך, אסור נעילת הסנדל, ושאר מנהגי אבלות.

ונחלקו רבותינו האם מצות אבילות היא מהתורה או תקנת חכמים. שיטת הגאונים שהאבלות היא מצוה מהתורה, והרמב"ם למד את מצות האבלות מן התורה [בספר המצוות מצות עשה לז] מדין טומאת הכהנים לקרוביהם, שהחיוב הוא מצד מצות אבלות על קרוביהם, אלא שבכהנים, שאסורים להטמא למת חייבה בהם התורה את מצות הטומאה כביטוי לאבלות, ואילו בכל ישראל המצוה היא לנהוג במנהגי אבלות. אך הרבה ראשונים סוברים שמצות זו היא רק מדרבנן.

גם אם מצות האבלות היא מן התורה, אין היא נוהגת מן התורה אלא ביום הראשון, ואילו שבעת ימי האבלות הם תקנה שתיקן משה לישראל, כשם שתיקן להם את שבעת ימי השמחה לנישואין [רמב"ם בתחילת הלכות אבלות], וסמך לכך הוא האבלות על יעקב אבינו שנהג יוסף, וכדברי הכתוב "ויעש לאביו אבל שבעת ימים".

1. לדעת הסוברים שמצות אבילות מן התורה [הגאונים והרמב"ם] יש להקשות כיצד דוחה שמחת הנישואין שהיא מדרבנן את מצות האבלות ביום הראשון שהיא מן התורה.

יש מן הראשונים [הובאו דבריהם בשיטה מקובצת] הסוברים שדוחים את הקבורה למחר, שאז גם לדברי הגאונים והרמב"ם אין אבלות מן התורה, שאין אבלות מן התורה נוהגת אלא אחר הקבורה, וביום שמת בו המת. ואילו הרמב"ן תירץ שאם ינהג האבל יום אחד אבילות מן התורה, הרי יידחו ששת ימי האבלות הבאים אחריהם [שהם רק מדרבנן] מחמת שבעת ימי השמחה, ואם כן יצטרך לנהוג את המשך אבלותו לאחר שבעת ימי המשתה, ולא יהיו שבעת ימי האבלות רצופים.

והיינו, שסובר הרמב"ן שצריך לנהוג שבעת ימי אבלות רצופים, ואם כן, נצטרך לחייבו לנהוג עוד שבעת ימי אבלות לאחר שבעת ימי המשתה, אחרי שכבר נהג יום אחד אבלות מן התורה ביום המיתה והקבורה, וכיון שלא רצו לחייבו בשמונה ימי אבלות תקנו לעקור את האבלות מן התורה ביום הראשון, כי יש כח

ואחר כך, לאחר שבעת ימי המשתה, הרי הוא **נוהג שבעת ימי אבילות**.

וכיון ש"דברים שבצנעא" חייב האבל לנהוג בהם כאבל גם ברגל, לכן —

כל אותן הימים, שבעת ימי המשתה ולאחריהם שבעת ימי האבלות, **הוא ישן בין האנשים**, **והיא ישנה בין הנשים**, כדי שלא יבוא לבעול אותה באיסור.

ואין מונעין תכשיטין מן הכלה האבלה **כל שלשים יום** שלאחר נשואיה.[2]

ודוקא אם מת **אביו של חתן או** שמתה **אמה של כלה**, רק אז בועל אותה תחילה, ואחר כך קוברים את המת, היות **דליכא איניש דטרח להו**. שאין אדם אחר שיכול למלאות את מקומם בהכנות לקראת הנישואין.

אבל אם אירע **איפכא**, שמתה אמו של החתן או שמת אביה של הכלה, **לא** בועל אותה החתן לפני קבורת המת. אלא, קוברים את המת תחילה, ונוהגים שבעת ימי אבילות, ורק לאחר מכן נוהגים שבעת ימי המשתה.

אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: לא שנו שבועל אותה תחילה ואחר כך קוברים את המת, **אלא** אם יבוא הדבר לידי הפסד סעודת הנישואין, וכגון **שכבר נתן מים על גבי בשר**. ואם לא תהיה הסעודה עתה יתקלקל הבשר תוך זמן קצר, ולא תהיה שהות למוכרו, ויפסיד בכך את כל דמי החתונה.

אבל, **אם** עדיין **לא נתן מים על גבי בשר — מזדבן**. יש אפשרות למכור את הבשר, ואין הפסד בדחיית החתונה עד אחר שבעת ימי האבלות. ולכן קוברים תחילה את המת, ועושים את החתונה רק לאחר שבעת ימי האבלות.

אמר רבא: ובכרך, שיש בו אנשים רבים, הרי **אף על פי שנתן מים על גבי בשר — מזדבן**. אפשר למצוא לו קונים, ולמוכרו להם, וכך לא יפסיד את הסעודה, ולכן יש לקבור את המת תחילה, ולנהוג אבילות.

אמר רב פפא: ובכפר, שיש בו רק אנשים מועטים, הרי **אף על פי שלא נתן מים על גבי בשר — לא מזדבן**, ויפסיד סעודתו אם תדחה החתונה. ולכן יש לו לבעול תחילה, ולנהוג את שבעת ימי המשתה, ורק לאחר מכן לנהוג באבילות.

בידי חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה.

ועיין בחידושי רבי שמואל סימן ה' בביאור מחלוקת הרי"ץ גיאות והרמב"ן במי ששמע שמת אביו, וישב שלשה ימים באבלות, ובאו ואמרו לו שאביו חי, והפסיק את האבלות, ולאחר כמה ימים התברר שאכן מת אביו, וההודעה על כך שהוא חי היתה בטעות, האם צריך הוא לשוב ולהתאבל במשך שבעה ימים רצופים.

2. אין מונעין תכשיטין מן הכלה כל שלשים יום.

רש"י מבאר שהכונה היא לשלשים ימי האבלות, שאסור לאשה אבלה להתקשט במשך כל שלשים ימי אבלותה, חוץ מאשר לכלה, שהתירו לה להתקשט בימים אלו.

אך הרא"ש כתב שכל אשה אבילה מותר לה להתקשט שלשים ימי אבילותה כדי שלא תתגנה על בעלה, ואינה אסורה להתקשט אלא בשבעת ימי האבלות. וכונת הברייתא כאן, היא לומר שכלה מותר לה להתקשט אפילו תוך שבעת ימי

ותמהה הגמרא: **ואלא** מעתה, שבמקום אשר יש בו אנשים מרובים נמכר אפילו בשר שכבר נתן עליו מים, ואילו במקום שיש אנשים מועטים אי אפשר למכור בשר אפילו אם לא ניתן עליו מים, חילוקו **דרב חסדא** בין נתן מים לבין לא נתן מים — **היכי משכחת לה**?

אמר רב אשי: בעיר **כגון מתא מחסיא** — **דמפקא מכרך**, שיוצאת היא מכלל כרך, ומאידך **מפקא** יוצאת היא גם מכלל **כפר**, שמספר אנשיה הוא יותר ממספר אנשי כפר.

תניא כוותיה דרב חסדא:

הרי שהיה פתו אפויה, וטבחו טבוח, ויינו מזוג במים, וכבר **נתן מים על גבי בשר**. ואירע שמת **אביו של חתן או אמה של כלה** — **מכניסין את המת לחדר, ואת החתן ואת הכלה לחופה. ובועל בעילת מצוה, ופורש**, ואינו בועל עוד.

ונוהג שבעת ימי המשתה, ואחר כך נוהג שבעת ימי אבילות.

וכל אותן ארבעה עשר **הימים** של משתה ואבלות — **הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים**, ואינם נאמנים לשמור עצמם מתשמיש.

וכן מי שפירסה אשתו נדה בשעת כניסתה לחופה, לפני שבעל בעילת מצוה — אין הם נאמנים לשמור את עצמם מתשמיש, ולכן **הוא ישן בין האנשים, והיא ישנה בין הנשים. ואין מונעין תכשיטין מן הכלה** האבלה **כל שלשים יום** שלאחר נישואיה.

בין כך ובין כך, בין אם היה אונס שכזה, שמתו אביו של חתן או אמה של כלה, ובין לא אירע כל אונס וכנס אותה בזמן הרגיל — **לא יבעול** בעילה ראשונה, **לא בערב** [בליל] **שבת**, מפני שעושה חבורה, **ולא במוצאי שבת**, מהטעם שיתבאר לקמן.

אמר מר בברייתא: כל ארבעה עשר יום של ימי המשתה וימי האבלות — **הוא ישן בין האנשים, והיא ישנה בין הנשים.**

מסייע ליה התנא הזה, האומר שחתן האבל או כלה אבילה אסורים בתשמיש אפילו בימי המשתה, שדינם הוא כימי הרגל, **לרבי יוחנן.**

דאמר רבי יוחנן: אף על פי שאמרו אין דיני אבילות נוהגים **במועד, אבל "דברים של צינעא"**, שאין ניכר לרבים שהוא נוהג בכך אבלות — **נוהג** אף ברגל, ולכן אסור הוא בתשמיש המיטה גם בשבעת ימי המשתה.

דרש רב יוסף בריה דרבא משמיה דרבא: לא שנו שאין החתן והכלה ישנים ביחד, **אלא כשלא בעל** החתן בעילה ראשונה, שיצרו חזק, ויש לחוש שלא יכול למנוע עצמו מלבוא עליה. **אבל** אם כבר **בעל** פעם אחת — **אשתו ישנה עמו.**

ותמהה הגמרא: **והא הכא**, בברייתא זו, **דכבעל** כבר בעילה ראשונה **עפקינן**, שהרי בעל עוד לפני הקבורה, ובכל זאת **קתני: הוא ישן בין האנשים, והיא ישנה בין הנשים!**

ומשנינן: **כי קאמר** רבא "לא שנו שלא בעל, אבל אם בעל אשתו ישנה עמו" — **אפירסה אשתו נדה**, שאם כבר בעל אותה בעילה ראשונה לפני שפירסה נדה, אין לחוש שיחזור ויבעלנה בהיותה נדה, היות ואיסור נדה הוא חמור, שעונשו הוא כרת.

אבל איסור תשמיש באבלות, שהוא איסור קל, יש לחשוש שמא יחזור ויבעלנה בימים שהוא צריך לנהוג בהם אבלות [כולל ימי המשתה שצריך לנהוג בהם אבלות בדברים שבצנעא], אפילו כשכבר בעל בעילה ראשונה. ובו דיברה הברייתא שאסור להם לישן יחד.

ותמהה הגמרא על החילוק בין אבל ובין מי שפירסה אשתו נדה:

הא בברייתא "**וכן** מי שפירסה אשתו נדה הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים" **קתני!**

והניחה הגמרא, שמשמעות "וכן" — היא לומר, שדין זה נוהג באבל ובנדה באותו אופן. והיינו, אם כבר בעל בעילה ראשונה. ובכל זאת אומרת הברייתא, שאם פירסה נדה אחר בעילה ראשונה, אסור להם לישן יחד!

ד-ב ומשנינן: אין הברייתא, הנוקטת לשון "וכן מי שפירסה אשתו נדה", מתכוונת להשוות בכך את האופן שבו נאמרו שתי ההלכות. אלא כל כוונתה היא לומר שבשני המקרים יתכן האיסור לישן יחד, אך חלוק האופן שבו אסור לאבל לישן עם אשתו מהאופן שבו אסור לישן עם אשתו שפירסה נדה.

והתנא של הברייתא — **הכי קאמר**:

וכן מי שפירסה אשתו נדה, ולא בעל — הוא ישן בין האנשים, ואשתו ישנה בין הנשים.

אבל אם כבר בעל, מותר לו לישן עמה, כי לא חששו חכמים שמא יבוא להכשל באיסור נדה החמור בבעילה שניה. אך לאיסור תשמיש בשעת אבלות, שהוא איסור קל, חששו חכמים שמא יחזור ויבעלנה פעם שניה בזמן האבלות. ולכן אסרו חכמים לישן עמה אף על פי שכבר בעל אותה לפני הקבורה של המת.

ומקשינן: **למימרא**, האם רצונך לומר בתירוץ זה, **דאבילות קילא ליה**, קל בעיניו לעבור על איסור תשמיש בזמן האבלות, יותר **מאשר** לעבור על איסור **נדה**, ולכן החמירו באבלות יותר מאשר בנדה ואסרו לישן עמה בימי אבלות אפילו לאחר שבעל בעילה ראשונה.

והאמר רבי יצחק בר חנינא אמר רב הונא: כל מלאכות שאשה עושה לבעלה — גם בהיותה **נדה** היא **עושה** אותן **לבעלה**.

חוץ ממלאכות שיש בעשייתן הנהגה של קירוב וחיבה, לפי שיש לחשוש שיבואו מהקירוב והחיבה לידי איסור, כמו **מזיגת** [הושטת] **הכוס** לבעלה, **והצעת המטה** בפריסת הסדין בפניו, **והרחצת פניו ידיו ורגליו**, על ידי הכנת המים, אפילו אם אינה נוגעת בו.[1]

ואילו גבי אבילות תניא: אף על פי שאמרו חכמים שאין אדם רשאי לכוף את אשתו האבלה להתקשט, כגון **להיות** "**כוחלת** עיניה", שהוא רישום של צבע כחול מסביב לעינים כדי לנאותן, **ולהיות פוקסת**, להאדים

---

1. אבל שפיכת המים עליו אסורה כמו נגיעה, ולא הוצרכה הברייתא להזכירה.

האבילות אם הם התחילו בתוך שלשים יום להיותה כלה.

את פניה באמצעות צבע אדום.

והיינו, שאינו יכול לחייבה להתנאות לפניו.

באמת, אבל בכל זאת **אמרו** חכמים, שבימי אבלותה היא עושה לו אפילו את המלאכות שאשה עושה לבעלה שיש בהם משום קירוב וחיבה אליו, על אף שהיא אסורה בתשמיש מחמת האבל.

והרי היא **מוזגת לו הכוס, ומצעת לו המטה, ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו!**

ומוכח, שהקלו חכמים בהנהגת האשה עם בעלה בזמן האבלות יותר מאשר בזמן היותה נדה. ואילו רבא אמר שאיסור נדה חמור בעיני האנשים יותר מאבילות, ולכן אפשר להקל לישן עמה לאחר בעילה ראשונה, אך לא באבילות.

ומשנינן: לעולם הלכות אבילות קלים הם בעיני הבעל, ויש לנו לחשוש שיעבור עליהן יותר מאשר יעבור על דיני נדה.

ובכל זאת **לא קשיא** סתירה בדברי הברייתות:

כאן, בברייתא המחמירה באבלות, לדברי רבא, ואומרת שלא ישן עמה בזמן האבלות אפילו אם כבר בעל, מדובר בה **באבילות דידיה**, שמת אביו של החתן. וחששו חכמים שמא יתגבר עליו יצרו ויבעל אותה שנית. כי איסור האבלות קל בעיניו מאיסור נדה, שבה לא חששו חכמים, והתירו לו לישן עמה אם כבר בא עליה פעם אחת.

כאן, בברייתא המקילה באבלות, ומתירה לאשה בימי אבלה לעשות לבעלה את דברי החיבה שאסור לעשותן בימי היותה נדה, מדובר בה **באבילות דידה**.

שהיות והיא האבלה, היא תמנע ממנו לבוא עליה, ואין יצרה של אשה מתגבר עליה כיצרו של האיש.

ותחילת הברייתא השניה מוכיחה שמדובר בכגון שהאשה היא האבלה ולא הבעל, שהרי שנינו בה בתחילתה את ההלכה שאין הבעל רשאי לכוף את אשתו להתנאות בימי אבלה.

אך מקשה הגמרא, כיצד ניתן לומר שהברייתא הראשונה, המחמירה בענין אבלות, מדברת באבילות של הבעל ולא באבילות האשה?

והא "מת **אביו של חתן, או אמה של כלה" קתני** בה!

ומוכח, שגם כאשר האשה היא האבילה, גם אז חששו חכמים שמא לא תעמוד בפני יצרה, ותבעל פעם שניה בימי אבלותה. ולכן אסרו לה לישן בימי אבלותה יחד עם בעלה, אפילו לאחר שכבר נבעלה פעם אחת.

ומשנינן: **כי קתני** "מתה אמה של כלה" — **אשארא**, לגבי שאר הדינים המבוארים בברייתא, ולא לגבי האיסור לישן יחד אפילו לאחר בעילה ראשונה, שהלכה זו נאמרה רק אם החתן אבל ולא אם הכלה אבלה.

ותמהה הגמרא: **ומי שאני**, האם ניתן לחלק **בין אבילות דידיה** שלו, **לאבילות דידה** שלה בענין השינה יחד בימי האבלות?

והתניא: מי שמת חמיו או חמותו — אינו יכול לכוף את אשתו לחיות כוחלת, ולחיות פוקסת.

אלא, כופה הרי הוא הופך **מטתו** כדרך

האבלים, ההופכים מטותיהם, **ונוהג** יחד **עמה אבילות**.

וכן היא, שמת חמיה או חמותה — אינה רשאה להיות כוחלת ולהיות פוקסת בימי השבעה, **אלא, כופה מטתה, ונוהגת** יחד **עמו אבילות**! [2]

וכיון שלא מזכירה הברייתא הזאת שבאבלות שלו הוא ישן בין האנשים, מוכח שאין הבדל בין אבלות שלו לאבלות שלה, ובשניהם לא אסרו עליהם לישן יחד.

ומשנינן: **תני**, יש לך לשנות גם בברייתא הזאת, **באבילות דידיה**, כך:

הוא ישן בין האנשים, ואשתו ישנה בין הנשים.

ומקשה הגמרא: איך יתכן לשנות חילוק שכזה בברייתא, **הא** "**וכן** היא שמת חמיה" **קתני** בה, ומשמע שאבלות הבעל ואבלות האשה שוים הם!

ומשנינן: **כי קתני** "וכן", שמשמע שויון — **אכיחול ואפירכום**, שבשניהם אסור לה להתנאות, אבל לענין השינה יחד, חלוקים הם בדינם.

אך עדיין מקשה הגמרא: **והא** "וכן היא שמת חמיה נוהגת **עמו** אבלות" **קתני**.

מאי לאו, כוונת הברייתא באומרה "ונוהגת עמו", היא לומר, שאפילו אם הבעל אבל, והיא זאת שנוהגת עמו אבלות, מותר לה להיות **עמו במטה**, לישן עמו יחד במטה אחת, או בחדר אחד, בלי חשש שיכשל הבעל ויבוא עליה! [3]

ודוחה הגמרא: **לא**, אין הכונה בברייתא שרשאית היא לישן "עמו במטה". אלא לומר שהיא חייבת לנהוג עמו אבלות רק בהיותה "**עמו בבית**".

וכדאמר ליה רב לחייא בריה, כמו שאמר רב לבנו חייא כאשר מת חמיו, אביה של אשתו:

באפה, בנוכחותה של אשתך, דהיינו, בהיותך עמה בבית, **נהוג** יחד עמה **אבילותא**.

אבל **דלא באפה**, שלא בנוכחותה — **לא תנהוג** אינך צריך לנהוג **אבילותא**.

רב אשי אמר: מי קמדמית, כיצד מדמה אתה **אבילותא דהכא**, שהתירו לחתן וכלה להקדים את שבעת ימי המשתה לשבעת ימי האבלות — **לאבילותא דעלמא** המבוארת בברייתא שהביאה עתה הגמרא?

הרי **אבילותא דעלמא, חמיר**, חמור הוא ענינה לאבלים, **ולא אתי לזלזולי ביה**.

---

2. נהגו בעבר כל קרובי האבל [שקרובים אליו בדרגת קירבה כזאת, שאילו היה האבל עצמו מת, הם היו מתאבלים עליו] לנהוג יחד עמו אבלות, משום כבודו של האבל, להראות שהם משתתפים באבלו.
אך כיום נהגו שהאבל מוחל על כבודו, ואין קרוביו של האבל נוהגים את כל דיני האבלות אלא רק בדברים מועטים, ובעיקר בהמנעות להשתתף בשמחות.

3. ונחלקו הראשונים אם הכוונה לכך שמותר לה לישן עמו ממש במיטה, אלא שצריך כל אחד מהם לישן בבגדיו, או שהכונה לחדר אחד ולא למיטה אחת ממש.

אבל, **אבילות דהכא**, של חתן וכלה, **כיון דאקילו רבנן** לדחות את שבעת ימי האבלות עד לאחר שבעת ימי המשתה — יש לנו לחשוש **דאתי** שיבואו **לזלזולי ביה**.

ומבארת הגמרא: **מאי קולא**, מהי הקולא שמצינו באבלות חתן וכלה, שמחמתה יש לנו לחשוש שיבואו להקל בה, אם נתיר להם לישן יחד?

אילימא, אם נאמר, משום **דקתני: בועל בעילת מצוה** לפני הקבורה, **ופורש**, ויש בבעילת המצוה קולא בהלכות אבלות.

אין זו קולא באבלות. כי **התם**, מותר לו לבעול בעודו אונן, **משום דלא חל עליו** עדיין מצות **אבילותא**.[4]

אי לרבי אליעזר — אין אבלות חלה עליו **עד שיצא** המת **מפתח הבית**.

אי לרבי יהושע — אין אבלות חלה עליו **עד שיסתם הגולל**, שיונח המכסה על ארון המת!

אלא הקולא היא, בכך **דקתני: נוהג שבעת ימי המשתה** תחילה, ורק **אחר כך נוהג שבעת ימי אבילות**.

אמר מר בברייתא: **בין כך ובין כך**, בין אם מת אביו של חתן או אמה של כלה, ובין אם לאו, **לא יבעול** בעילת מצוה **לא בערב** [בליל] **שבת**, **ולא במוצאי שבת**.

והוינן בה: **בשלמא בערב שבת**, אינו בועל **משום** שעושה בה **חבורה**, שמוציא דם בביתוק בתוליה, וחייב על הוצאתו על מלאכת "נטילת נשמה", וכפי שיבואר בגמרא להלן.

אלא במוצאי שבת — אמאי, למה **לא** יבעול?

אמר רבי זירא:

משום חשבונות. כדי שלא יחשב במשך ה-א השבת את הוצאות הסעודה שעתיד הוא לעשות במוצאי שבת, כשיכניסנה לחופה.

אמר ליה אביי: וחשבונות של מצוה — מי אפירי לחשבם בשבת?

והא רב חסדא ורב המנונא, דאמרי תרוייהו: חשבונות של מצוה — מותר לחשבן בשבת!?

וכמו כן **אמר רבי אלעזר: פוסקין** הגבאים של קופת הצדקה, **צדקה לעניים בשבת!** וחישוב הצדקה המגיעה מהקופה של צדקה לכל עני ועני כרוכה בחשבון, ומותר לעשות חישוב זה בשבת.

---

4. כאמור לעיל, אין האנינות חלק מהאבלות, אלא היא רק הנהגה שלפני הקבורה, ולכן אין הבעילה אסורה אז, כמו שאין חובה לנהוג בשעת האנינות בשאר דיני אבלות, ומותר אז לנעול סנדל, ולישן על מיטה מבלי לכפותה, וכדברי התוס׳ בראש העמוד הקודם שאנו מקילים באנינות דאורייתא שיכול לבעול אז, יותר מאשר אבלות מדרבנן, שאסור לו לבעול אם חלה עליו האבלות, כמו שמקילים בזמן אנינות בנעילת הסנדל ועטיפת הראש וכפיית המיטה.

אכן, בעילה שאינה בעילת מצוה, אסורה בזמן האנינות, משום שמראה בכך זלזול ואי אכפתיות במיתת קרובו, ולכן אחרי בעילת מצוה

וכמו כן, **אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: הולכין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות** כדי **לפקח** לבדוק ולדון **על עסקי רבים בשבת!**

ואמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יוחנן: מפקחין, בודקים ודנים על עניני "**פיקוח נפש**", **בשבת!**

ואמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: הולכין לטרטייאות, שהם ארמונות המלכים והשליטים, **ולקרקייאות**, שהם מקומות המשחק שלהם, שם ניתן לפגשם כדי **לפקח על עסקי רבים בשבת!**

ותנא דבי מנשיא: משדכין על התינוקת כדי **ליארס** אותם — **בשבת.**

וכן "משדכין" **על התינוק** למצוא לו מורה **ללמדו ספר**, וכדי **ללמדו אומנות**, היות שגם לימוד אומנות המביאה פרנסה היא מצוה המוטלת על האב, לחנך בה את בנו כדי שיוכל להתפרנס ממנה.

וכיון שמכל הראיות הללו מוכח שאין איסור לעסוק בעניני מצוה בשבת, חוזרת בה הגמרא מהטעם שאין לשאת אשה במוצאי שבת מחמת חישוב הוצאות הסעודה.

אלא, אמר רבי זירא: לכן לא ישא אדם אשה במוצאי שבת, **גזירה שמא** מתוך טרדת מחשבתו להכין את הסעודה לנישואיו, הוא ישכח שהיום הוא יום השבת, ויש לחשוש שמא **ישחוט בן עוף** בשבת, שקל לשוחטו, לצורך הסעודה שבמוצאי שבת.

אמר ליה אביי: אלא מעתה, לדברי רבי זירא, שיש לחשוש שישכח אדם מחמת טרדת מחשבותיו להכנת הסעודה את עיצומו של יום השבת, ויבוא לשחוט בו —

יום הכפורים שחל להיות בשני בשבת, ועושים סעודה בערב יום הכיפורים, ביום ראשון, גם כן נחשוש שמא יבוא לטעות ולשחוט בטעות בן עוף בשבת, מחמת טרדת מחשבתו להכין את הסעודה שצריך למחרת השבת —

ואם כן, **ידחה** יום הכיפורים מיום שני ליום שלישי! (1)

ויעשו זאת — כדי שלא יחול ערב יום כיפור ביום ראשון, **גזירה שמא ישחוט בן עוף** בשבת!

ומתרצת הגמרא: **התם**, בערב יום הכיפורים, **דלנפשיה**, לעצמו עושה אדם את הסעודה, — **לא טריד** במחשבתו, לפי שאינו מקפיד עליה כל כך.

אבל **הכא**, בסעודת נישואין, **דלאחרים** הוא מכין אותה — **טריד** הוא במחשבתו שתהיה כראוי, ומסוגל הוא לשכוח מהשבת, ולבוא לשחוט בה בן עוף לצורך הסעודה.

אי נמי, יש חילוק נוסף בין סעודת נישואין במוצאי שבת, לסעודת ערב יום הכיפורים ביום ראשון.

עליו לפרוש, ואסור לו לבעול שנית לפני הקבורה.

1. ויכולים חכמים לדחות את יום הכיפורים ע"י עיבור חודש אלול. ולעשות את ראש השנה ביום ראשון במקום בשבת שאז יחול יום הכיפורים ביום שלישי. ואעפ"י שיוותרו בזאת על הכלל שאין ראש השנה חל ביום ראשון.

כי **התם**, בערב יום הכיפורים שחל ביום ראשון — **אית ליה רווחא**, יש לו רווח זמן לשחוט במוצאי שבת, לפי שהסעודה של ערב יום הכיפורים היא רק למחרת, ביום.

ואילו **הכא**, כשהוא עושה את סעודת הנישואין במוצאי שבת — **לית ליה רווחא**, אין לו רווח זמן להכין את הסעודה, כיון שהיא במוצאי שבת, מיד לאחר שיצאה השבת. ולכן רק בה חששו שמא יטעה וישכח מן השבת.

ומוסיפה הגמרא, ואומרת:

השתא, מעתה, **דאתית לחכי**, שבאנו לומר, כי יש לחוש שמא ישכח מן השבת, ויבוא לשחוט בה, ולכן לא ישא אדם אשה במוצאי שבת —

ערב שבת נמי לא ישא אדם אשה, **גזירה שמא ישחוט בן עוף** בשבת, אם יחסר לו לסעודתו.

איבעיא להו: אימתי הוא זמן בעילתה של בתולה?

האם **בתולה נשאת ברביעי, ונבעלת** אפילו **ברביעי** [ביום, בבית אפל], **ולא חיישינן לאיקרורי דעתא** עד יום חמישי בבוקר, שאז יכול הוא לטעון טענתו בבית דין.

או דלמא בתולה נשאת ברביעי ונבעלת דוקא **ב**אור ליום **חמישי, דחיישינן לאיקרורי דעתא** אם יקדים את בעילתה ליום רביעי.

תא שמע: **דתני בר קפרא: בתולה נשאת ברביעי ונבעלת בחמישי, הואיל ונאמרה בו ברכה** של פריה ורביה **לדגים.**

אלמנה נשאת בחמישי, ונבעלת בששי, הואיל ונאמרה בו ברכה של פריה ורביה **לאדם.**

ומדייקת הגמרא: **טעמא** שנבעלת בתולה אור ליום חמישי הוא **משום ברכה. אבל משום איקרורי דעתא — לא חיישינן.** ומשמע כי מי שאינו מקפיד על ברכה, יכול לבעול גם ביום רביעי.

והוינן בה: **אי הכי**, שהטעם לבעילת בתולה אור ליום חמישי [ולא ביום רביעי כשנישאת] הוא משום ברכה לדגים שנאמרה ביום חמישי —

אלמנה נמי תיבעל בחמישי, הואיל ונאמרה בו ברכה של פריה ורביה **לדגים!**

ומשנינן: **ברכה** של פריה ורביה, שנאמרה ביום ששי לגבי **דאדם — עדיפא ליה.**

ואי נמי, אלמנה נבעלת בששי ולא בחמישי **משום** תקנת "**שקדו**", וכפי שתבאר הברייתא הבאה —

דתניא: מפני מה אמרו אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי?

שאם אתה אומר תיבעל בחמישי, למחר, ביום ששי, הרי הוא **משכים לאומנתו והולך לו.**

לכן, **שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל** האלמנות, **שיהא שמח עמה שלשה ימים, חמישי בשבת וערב שבת ושבת.**

ומבארת הגמרא: **מאי איכא בין "ברכה" ל"שקדו"?**

איכא ביניהו: אדם בטל.

אי נמי, יום טוב שחל להיות בערב שבת, שלא עובדים בו.

וכיון שהביאה הגמרא את דברי בר קפרא באגדה, היא הסמיכה אליהם את דבריו בדרש הכתוב —

דרש בר קפרא: גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ.

דאילו במעשה שמים וארץ — כתיב [ישעיהו מח] "**אף ידי יסדה ארץ, וימיני טפחה שמים**". ומשמע שעשאן הקב"ה ב"ידו" האחת.

ואילו במעשה ידיהם של צדיקים — כתיב [שמות טו] "**מכון לשבתך פעלת ה'. מקדש אדני כוננו ידיך**". והיינו, שהמקדש, שהוא מעשה ידיהם של הצדיקים, כוננו אותו [שתי] "ידיו" של הקב"ה.

השיב שאל **בבלי אחד, ורבי חייא שמו**: נאמר בספר תהילים [פרק צה] "**ויבשת — ידיו יצרו**"! ומשמע שגם מעשה בראשית היה בשתי ידיו של הקב"ה!?

ומשנין: אמנם הקריאה של הכתוב היא "ידיו", אבל "**ידו**" בלשון יחיד **כתיב**, שמשמעותה יד אחת.

ומקשינן **הכתיב** גם בהמשך הכתוב "**יצרו**", שמשמעותו לשון רבים!?

אמר רב נחמן בר יצחק: בידו האחת — **יצרו אצבעותיו!**

כדכתיב [תהלים ח] "**כי אראה שמיך, מעשה אצבעותיך, ירח וכוכבים אשר כוננת**".

מיתיבי מהמקרא עצמו, שנאמר בספר תהלים [פרק יט] "**השמים מספרים כבוד אל, ומעשה ידיו מגיד הרקיע**". ומוכח, שיצירת הרקיע, שהיא חלק ממעשה בראשית, היתה בשתי הידים!?

ומשנינן: **הכי קאמר** הכתוב הזה: **מעשה ידיהם של צדיקים**, הנקראים מעשה ידיו של הקב"ה — **מי מגיד**? — **הרקיע** מגיד! **ומאי ניהו** מעשה ידיהם של צדיקים? — **מטר**. שצדיקים מבקשים מהקב"ה שיוריד מטר, והרקיע הוא המעיד על כך לבריות שהצדיקים מתפללים על המטר, ולכן המטר יורד.

עוד **דרש בר קפרא**:

מאי דכתיב: [דברים כג] "**ויתד** [לחפור בה] **תהיה לך על אזנך** [כלי זינך]"?

אל תקרי "אזנך" אלא על אוזנך.

ומשל הוא, **שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון — יניח אצבעו**, שהיא מחודדת כמו יתד, **באזניו**, ויסתום אותם מלשמוע. ה-ב

והיינו דאמר רבי אלעזר: מפני מה אצבעותיו של אדם דומות ליתידות? ולפני שמביאה הגמרא את המשך דבריו של רבי אלעזר, היא תמהה על שאלתו:

מאי טעמא שאל זאת רבי אלעזר? וכי במה דומות האצבעות ליתדות, עד ששאל רבי אלעזר "מפני מה אצבעותיו של אדם דומות

ליתדות"?

אילימא, אם תאמר שהן דומות ליתדות **משום דמחלקן**, והיינו, בכך שחלוקות האצבעות זו מזו, ואינן מחוברות יחד כמו פרק היד —

הרי אין מקום לשאלתו של רבי אלעזר מפני מה הן חלוקות.

שהרי **כל חדא וחדא** מהאצבעות — **למילתיה עבידא**! יש לכל אחת מהן צורך בפני עצמו, ואפילו בצורכי גבוה בעניני המקדש מצאנו שיש לכל אחת מהן צורך מיוחד —

וכמו **דאמר מר**, שכך שנינו במסכת מנחות [יא א]:

האצבע הקטנה — **זו זרת**, שבה היו מודדים את מדתו של החושן, שהיתה זרת על זרת.

[הכונה היא לחצי אמה על חצי אמה, ושיעור המדידה נעשה במדידת המרחק שבין האגודל לזרת בצורת קשת, מסביב לכל האצבעות, כאשר כל האצבעות מתוחות].[1]

האצבע הסמוכה לה — **זו קמיצה**, שבה היו מתחילים לקמוץ את המנחה.

לפי שהקמיצה היתה נעשית באמצעות שלש אצבעות [קמיצה, אמה, ואצבע] מתוך ארבעת האצבעות של היד [חוץ מהאגודל]. שהיה הכהן מכניס אצבעותיו אל תוך המנחה, וממלא בה את ידו, וחופה את שלשת אצבעות אלו על פס ידו, ומה שבתוכן היה ה"קמיצה".[2]

ולכן, האצבע הסמוכה לזרת, נחשבת לגבול ההתחלה של שלשת אצבעות שבהן נעשת הקמיצה, והיא עצמה נקראת "קמיצה" [אך האגודל, כיון שהוא נפרד מארבעת האצבעות הללו, אינו נחשב גבול הקמיצה מצידה השני].

והאצבע האמצעית, הארוכה מבין כל האצבעות — **זו אמה**.

ונקראת כך משום שבה היה מודדים את "אמת הבנין", ואת "אמת הכלים", שמידתה היא כמידת אמת איש, מתחילת פרק היד עד סוף האצבע הזאת.

והאצבע הסמוכה לה — **זו אצבע**.

ובה היו נותנים הכהנים את מתן הדמים של החטאת על קרנות המזבח.

והאצבע האחרונה — **זה גודל**!

והיא נקראת גם בהן, שעליה ניתן מדם

---

1. כך מבאר הגר"א בשנות אליהו מסכת ערלה פרק ג משנה ב, ובכך מיישב הגר"א את הסתירה שמצינו מקומות בהן נחשבת מידת הזרת לשני טפחים, ולעומתם מצינו שהיא נחשבת לשני טפחים, שבמדידה קשתית יש שלשה טפחים. ועיין בשיעורין של תורה למרן הקהילות יעקב שהרחיב את ביאור המדידה בזרת.

2. כך מבאר החפץ חיים בליקוטי הלכות למסכת מנחות דף יא א בתורת הקדשים, וכדבריו משמע בפירוש הראב"ד לתורת כהנים פרשתא ט הלכה ו.

וכך מוכח בגמרא שם בדברי רבא, שאמר שקומץ "כדקמצי אינשי".

ומוכח, שאינו סוגר קודם את אצבעותיו על

החטאת של אהרן הכהן ובניו כשנמשחו לכהן, וכמו כן ניתן על הבהן מדם האשם של מצורע כדי לטהרו לגמרי מטומאת נגעו, ולהכשירו להכנס למקדש.

ומכח קושיה זאת, מבארת הגמרא ששאלתו של רבי אלעזר לא היתה מפני מה האצבעות מחולקות.

אלא, מה טעם הן **משופות** מחודדות **כיתידות**?

וענה על כך רבי אלעזר: כדי **שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון — יניח אצבעותיו באזניו.**

תנא דבי רבי ישמעאל: מפני מה האוזן כולה קשה, ואילו **האליה** שבתחתית האוזן היא **רכה**?

כדי **שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון — יכוף** את **האליה לתוכה.**

תנו רבנן: אל ישמיע אדם לאזניו דברים בטלים, מפני שהאזניים דקות הן, ולכן **הן** עתידות להיות **נכוות תחלה לאיברים** באש הגיהנם.

ועתה מביאה הגמרא בעיה שהסתפקו בה בבית המדרש, האם מותר לבעול את הבתולה בשבת.

ויתכן שהם לא שמעו את הברייתא לעיל [ג ב] האומרת שלא בועלים את הבתולה בשבת, או שיתכן והשאלה היתה אם ברייתא זאת נפסקת להלכה.

איבעיא לחו: מהו לבעול בתולה **בתחלה בשבת**?[3]

וצדדי הספק הם:

האם **דם** הבתולים שיוצא בבעילה הראשונה כתוצאה מניתוק הבתולים, הוא בגדר "**מיפקד פקיד**", שכאילו הוא כנוס ועומד במקומו, ואינו מחובר לגוף האשה כמו דם רגיל, ולכן אין איסור בהוצאתו משום חבלה בשבת.

או שדם זה "**חבורי מיחבר**", מחובר הוא לגוף האשה, כמו כל דם, ויש איסור בהוצאתו משום חבלה בשבת.

ועתה ממשיכה הגמרא, ומביאה שני מהלכים, האחד לפי הצד הראשון שדם בתולים מפקד פקיד, והשני, לפי הצד שדם בתולים חבורי מיחבר.

המהלך הראשון:

ואם תימצי לומר דם בתולים הוא בגדר "**מיפקד פקיד**", ואין איסור בהוצאתו משום חבלה —

עדיין יש להסתפק —

האם רק **להוצאת הדם הוא צריך**, כדי להווכח שהיא בתולה, ולא יותר, **ולכן שרי**,

---

פס ידו ואחר כך דוחף אותן אל תוך המנחה, שהרי אין דרך בני אדם לקמוץ כך.

3. שני איסורים של מלאכות שבת ייתכנו בבעילת בתולה: הוצאת הדם, שאסורה משום "נטילת נשמה" [ולדעת הרמב"ם משום "מפרק"], ופתיחת הפתח של האשה שאסורה

מותר לבעול בתחלה בשבת, כיון שאין איסור של חבלה מצד הוצאת הדם, שהרי דם מיפקד פקיד, ואין כאן חבלה.

או דלמא לעשיית **פתח הוא צריך**, שמתכוין בבעילתו הראשונה להרחיב את פתחה של האשה, היות שכל זמן שלא נבעלה האשה פתחה צר, ואינו נוח לבעילה, **ואסיר** להרחיבו בשבת, משום מלאכת "בונה"?

וגם **אם תימצי לומר** שרק **לדם הוא צריך**, ואינו מתכוין לעשיית פתח, **ופתח** שנעשה בה בבעילתו, **ממילא קאתי** —

עדיין יש להסתפק —

האם **הלכה** היא **כרבי שמעון, דאמר: דבר שאין מתכוין מותר**, ולכן מותר לו לבעול אף על פי שבכך הוא עושה פתח, היות ואינו מתכווין לעשיית פתח, ורבי שמעון סובר שמותר לעשות דבר שאינו מתכוין.[4]

או הלכה כרבי יהודה, דאמר: דבר שאין מתכוין אסור, ולכן יהיה אסור לבעול בשבת.

וגם **אם תימצי לומר שהלכה כרבי יהודה**, הסובר דבר שאינו מתכוין אסור —

עדיין יש להסתפק, כי לפתח שכזה יש צד של תיקון אך יש לו גם צד של קלקול —

ולכן יש להסתפק —

האם **מקלקל הוא אצל הפתח** הזה, **או מתקן הוא אצל הפתח**?

כי אמנם מצד אחד הוא מרחיב את הפתח ועושה אותו נוח לבעילה, ובכך הוא עושה בבעילתו מלאכת תיקון של בנין, אך מצד שני, אשה בתולה חשובה יותר מאשה בעולה, ומשום הצד הזה, נחשבת עשיית

מצד מלאכת "בונה".

הסמך להחשיב עשיית פתח בגוף האדם כמלאכת בנין, הוא מהפסוק "ויבן את הצלע", שנאמר בחוה.

ודנו הראשונים במהות המלאכה של הוצאת הדם, האם היא משום החלשת האדם או בעל החיים שניטל הדם ממנו, או בנטילת הנשמה בדם היוצא עצמו, עיין בתוס' ד"ה דם מיפקד פקיד.

ולשונו של רש"י כמה פעמים בסוגיה להלן, היא, שהאיסור הוא משום "עשיית חבורה", ומשמע קצת שהאיסור הוא בחבלת האדם.

4. הקדמה לסוגיית "דבר שאינו מתכוין".

יש חמשה אופנים שונים שבו אדם העושה דבר איסור אינו חייב עליו, [מלבד אונס או פיקוח נפש], ואלו הם:

א. **דבר שאינו מתכוין**

המושג "דבר שאינו מתכוין" הוא כאשר האדם מתכוין לעשות פעולה מסויימת, וכתוצאה מפעולה זאת הוא עושה **דבר נוסף**, שהוא **אינו מתכוין לעשותו**, אך הוא נעשה עקב פעולתו.

וכגון מי שגורר בשבת כסא על אדמה, ומתכוין לעשות פעולה של גרירת כסא, אך כתוצאה מפעולתו הוא עושה דבר נוסף, של עשיית חריץ בקרקע, שהיא חרישה, אך הוא אינו מתכוין לעשיית החריץ, אלא רק לגרור את הכסא.

ונחלקו רבי יהודה ורבי שמעון האם "דבר שאינו מתכוין", מותר מן התורה לעשותו, או אסור.

המחלוקת היא בכל האיסורים שבתורה,

הפתח כמעשה של קלקול ולא של תיקון, ואין בעשיית פתח שכזה משום מלאכת בנין, ומותר לעשותו בשבת.

המהלך השני:

איכא דאמרי,

ואם תימצי לומר דם חבורי מיחבר —

עדיין יש להסתפק —

האם **לדם הוא צריך, ואסור,** כיון שהוא מתכוין להוצאתו, והרי הוא חובל בה.

כאשר האדם מתכוין לעשות דבר היתר ונעשה עמו גם דבר איסור, בלא שמתכוין לעשיית הדבר השני האסור.

והיא מחלוקת **בסברא,** ולא בדרש של המקראות!

רבי שמעון מתיר, לפי שהוא סובר שחוסר הכוונה לעשיית מעשה איסור הנוסף לעשיית מעשה היתר, מתיר את עשייתו של הדבר השני מן התורה.

ורבי יהודה שאוסר, סובר שחוסר הכוונה לעשות את הדבר השני אינו יכול להיות סיבה להיתר.

ונאמרו בדברי רבותינו כמה הסברים למחלוקת זו.

האחד, שרבי שמעון סובר כי חוסר הכוונה לעשיית הדבר השני מגדיר אותו כמי שאינו מתייחס אליו, וכאילו הוא לא נעשה על ידו. ורבי יהודה אינו סובר כך.

והשני, שלפי רבי שמעון, על הדבר השני, הנעשה בלא כונה, אין את "שם הפעולה" [הגר"ש שקופ בשערי יושר ג כה], וכגון בגרירת חריץ, אין עשיית החריץ מוגדרת כמעשה "חרישה", כי מעשהו היה פעולת גרירה ולא פעולת חרישה.

ולקמן יבואר הסבר שלישי למלוקת זו.

ולפי שני הביאורים הללו יהיה תלוי מהו הביאור לחיוב ב"פסיק רישיה" [בעמוד הבא]:

לפי הביאור הראשון, כאשר ודאי שגם הדבר השני ייעשה על ידו, נחשב הדבר כאילו התכוין לעשות גם את הדבר השני, ולכן הוא מתייחס אליו.

ואילו לפי הביאור השני, כיון שודאי שגם הדבר השני ייעשה, יש על הדבר השני את שם הפעולה.

ב. מלאכה שאינה צריכה לגופה

דין זה אמור בהלכות שבת בלבד, והוא נלמד מ"מלאכת מחשבת", שכל העושה מלאכה בשבת ואינו צריך את תכלית המלאכה, הרי הוא פטור עליה לדעת רבי שמעון.

החילוק בין דבר שאינו מתכוין ובין מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא בכך, שדבר שאינו מתכוין נאמר במי שעושה **שתי פעולות,** ומתכוין לאחת ולא לשניה. ואילו העושה מלאכה שאינה צריכה לגופה עושה **פעולה אחת בלבד,** ומכוין לעשותה, אלא שאינו צריך את תכלית המלאכה.

ג. מקלקל

פטור זה נאמר רק במלאכות שבת, שאם הוא מקלקל במלאכתו, אין היא נחשבת למלאכה, ואינו חייב עליה.

אך נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בשתי מלאכות, חובל ומבעיר אש, האם גם בהן פטור המקלקל.

וכאן רבי שמעון הוא המחמיר, וסובר שמהות מלאכת חובל ומבעיר היא קלקול, שהרי נטילת הדם ["הדם הוא הנפש"] מקלקלת את הנפש שבדם, גם אם היא מהווה תיקון באדם או בבהמה שהוצא משם הדם.

וכמו כן הבערת אש מקלקלת את חומר הבעירה, גם אם יש בה תיקון שאפשר לבשל

או דלמא רק **להנאת עצמו הוא צריך**.

וכיון שאינו מתכוין להוצאת הדם — **שרי** לבעול.

ואולם, מאידך, גם **אם תימצי לומר** שרק **להנאת עצמו הוא צריך**, **ודם ממילא קאתי**, והחבלה נעשית על ידו בלא כונה —

עדיין יש להסתפק —

האם **הלכה כרבי יהודה** האוסר דבר שאינו מתכוין, ושמא מתקן הוא בחבורה זו, ולכן אסור לו לבעול בשבת.

או שמא **הלכה כרבי שמעון**, המתיר דבר שאינו מתכוין?

וגם **אם תימצי לומר שהלכה כרבי יהודה** האוסר דבר שאינו מתכוין —

עדיין יש להסתפק —

האם הוצאת הדם הזאת, בגדר "**מקלקל בחבורה**" היא נחשבת, ואין לאסור את עשיית החבורה הזאת, כי "מקלקל בחבורה" מותר.

או שמא בהוצאת הדם ל"**מתקן בחבורה**" **הוא** נחשב, ויש לאוסרו לרבי יהודה?

וגם **אם תימצי לומר** ש"**מקלקל בחבורה**" **הוא** נחשב —

עדיין יש להסתפק, כי יש צד לאסור אפילו אם הוא מקלקל ולא מתקן, על הצד שנפסוק כרבי יהודה, שדבר שאינו מתכוין אסור, ונפסוק במקלקל בחבורה כרבי שמעון, המחדש שמקלקל בחבורה חייב.

היות ונחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בדינו של "מקלקל בחבורה" —

לדעת רבי יהודה כל המקלקלים פטורים, ואפילו העושה חבורה אינו חייב אלא אם יש בה תיקון, כגון השוחט בהמה, שאין

באש הזאת.

ד. **מתעסק**

מתעסק הוא אדם העושה מעשה אחד, במתכוין, אך אינו יודע את משמעות מעשהו.

כגון החותך דבר בשבת, וסבור שהוא דבר תלוש, ונמצא שהוא מחובר.

או אדם הבא על אשה, וכסבור שהיא אשתו, ונמצא שהיא אחותו.

פטור זה, נאמר בכל האיסורים שבתורה, אך הוא אמור לגבי פטור מקרבן.

ורבי עקיבא איגר בתשובותיו סימן ח׳ מסתפק אם משמעות הפטור הזה היא שאין האדם המתעסק עושה כלל מעשה איסור, או שהוא רק פטור מקרבן. ונפקא מינה באב או אדון, המצווים על שביתת בנו או עבדו בשבת, ורואים אותם עושים מלאכה באופן של מתעסק, האם צריכים הם למונעם מכך.

ה. **שוגג**

שוגג יתכן בשני אופנים, כשאינו יודע את עצם האיסור, או שאינו יודע שדבר זה אסור.

כגון המחלל שבת מחמת שאינו יודע את עצם האיסור שדבר זה אסור לעשותו בשבת, או שיודע מהאיסור, אך שכח שהיום הוא יום השבת.

וכן האוכל חלב משום שאינו יודע שאכילת חלב אסורה, או שאוכל חלב משום שהוא סבור שחלב זה מותר הוא באכילה.

החילוק בין שוגג למתעסק הוא בכך שהשוגג טועה בהכרת האיסור, בעוד שהמתעסק טועה במציאות הדבר.

שחיטתה נחשבת לקלקול אלא לתיקון הבהמה עבורו. אך אם חובל אדם בחבירו, כיון שרצונו לחבול בו, אין החבלה נחשבת לתיקון אלא לקלקול, לפי שזו היא מגמתו, לקלקל את חבירו.

ואילו רבי שמעון סובר שכל המקלקלים פטורים חוץ מחובל ומבעיר.

ומעתה, יש לנו לדון בבועל את הבתולה, ועושה בה חבלה [לפי המהלך הזה, שדם חיבורי מיחבר], אך אינו מתכוין לחבול בה, כי לא לדם הוא צריך, אלא להנאת עצמו הוא בועל. וברור הדבר שלגבי מלאכת חובל אין זה תיקון אלא קילקול.

הרי אם נפסוק כרבי יהודה שדבר שאינו מתכוין אסור, ובמחלוקת במקלקל בחבורה נפסוק כרבי שמעון שחובל בחבורה חייב, יהיה אסור לבעול את הבתולה בשבת, על אף שהוא אינו מתכוין להוצאת הדם, ועל אף שהחבלה אשר הוא עושה היא קילקול ולא תיקון.

וכך יש לנו לדון —

האם **במקלקל** בחבורה **הלכה כרבי יהודה**, שהוא פטור, וכאן, שהחבורה היא קלקול יהיה מותר לבעול בשבת.

ו-א **או הלכה כרבי שמעון**, שהמקלקל בחבורה חייב.

ולפי הצד הזה, אסור לבעול בתחילה בשבת, אם נפסוק בדבר שאינו מתכוין כרבי יהודה.

בבי, בבית מדרשו של **רב**, **אמרי** אנשי בית המדרש: **רב שרי**, **ושמואל אסר**.

ואילו **בנהרדעא**, במקומו של שמואל, **אמרי**:

רב אסר, **ושמואל שרי**.

אמר רב נחמן בר יצחק: **וסימניך**, כדי לדעת מי הם הסוברים שרב התיר ושמואל אסר, ומי הם הסוברים להיפך —

אלו מקילין לעצמן, **ואלו מקילין לעצמן**.

והיינו, שאנשי בית מדרשו של רב, ההולכים בשיטתו, סוברים שרב הוא המתיר ושמואל הוא האוסר. ואילו אנשי נהרדעא, שהיא מקומו של שמואל, סוברים ששמואל הוא המתיר ורב הוא האוסר, והם הולכים לקולא, בשיטת שמואל רבם.

ותמהה הגמרא לשיטת בית מדרשו של רב, הסוברים שרב הוא המתיר:

וכי **רב שרי**, התיר לבעול בתחילה בשבת?

והרי לכאורה כל ההיתר בנוי על שני יסודות: האחד, שהבועל אינו מתכוין להוצאת הדם. והשני, ש"דבר שאינו מתכוין" מותר.

ואילו אנו מוצאים שרב סובר כרבי יהודה, ש"דבר שאינו מתכוין אסור", שהרי —

והאמר רב שימי בר חזקיה, **משמיה דרב**: **האי מסוכריא דנזייתא**, פקק העשוי מבלאי בגדים, שסותמים בו את הנקב של גיגית שכר — **אסור להדוקה ביומא טבא**!

אין להדק את הפקק בתוך הנקב, כיון שהפקק הזה, העשוי מבלאי בגדים, ספוג בו שכר, ואם יהדק את הפקק בנקב, ייסחט ממנו השכר, ואסור לסחוט ביום טוב [וכל שכן בשבת].

ומוכח, שאף על גב שאינו מתכוין לסחיטה,

אסר רב להדק את הפקק.

ומוכח, שרב סובר כרבי יהודה בדבר שאינו מתכוין, שאסור. וכם כן, האיך יתכן לומר שרב התיר לבעול בתחילה בשבת!?

ומתרצת הגמרא: לעולם סבר רב כרבי שמעון, שדבר שאינו מתכוין מותר, ולכן הוא התיר לבעול בתחילה בשבת.

אלא ש**בההוא**, בסחיטת הפקק בלי כונת סחיטה — **אפילו רבי שמעון מודה** שאסור, היות ובודאי ייסחט השכר מהפקק.

דאביי ורבא, דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון ב"פסיק רישיה ולא ימות", שחייב עליו, גם אם לא התכוון לעשותו.[1]

אך עדיין מקשה הגמרא, לפי שאי אפשר לתרץ שרב סובר הלכה כרבי שמעון בדבר שאינו מתכוין, שהרי מצאנו כי רב סובר שהלכה כרבי יהודה —

והא אמר רב חייא בר אשי אמר רב: הלכה בדבר שאינו מתכוין **כרבי יהודה.**

ורב חנן בר אמי אמר שמואל: הלכה כרבי שמעון.

ואילו רב חייא בר אבין מתני לה, שנה את מחלוקת רב ושמואל כשלעצמה, **ב"לא גברי"**, והיינו, שלא ציין שמות אמוראים האומרים זאת בשם רב ובשם שמואל, אלא אמר זאת ישירות בשמם —

רב אמר: הלכה כרבי יהודה. ושמואל אמר: הלכה כרבי שמעון!

ולכן חוזרת בה הגמרא מההנחה שרב סובר כרבי שמעון, ומתרצת תירוץ אחר —

לעולם, רב — כרבי יהודה סבירא ליה, שדבר שאינו מתכוין אסור.

וכך יש להסביר את היתרו של רב לבעול בתחילה בשבת —

---

1. "פסיק רישיה ולא ימות" נאמר כמשל, למצב שבו עושה אדם מעשה אחד שיש בו שתי פעולות, ובמעשהו הוא מתכוין רק לאחת מהן, אך ודאי שיעשה גם את הדבר השני.

כגון החותך **ראשו של אדם** ["פסיק רישיה"], שיש במעשהו שתי פעולות, חיתוך הראש והריגת האדם, והוא "מתכוין" רק לחתוך את ראשו אך לא להמיתו.

והיות שחיתוך הראש אינו יכול להעשות בלי המתת האדם, הכל מודים בו שאין ההמתה נחשבת ל"דבר שאינו מתכוין". אלא הוא חייב על ההמתה של האדם מדין רוצח, כאילו התכוין להריגתו.

וגם מי שמהדק את הפקק הלח בתוך הנקב, הרי הוא בגדר של "פסיק רישיה ולא ימות" לגבי סחיטת השכר מהפקק. שהרי לא יתכן לתקוע את הפקק הלח בנקב מבלי שיסחט השכר מתוכו.

אך הבועל את הבתולה בשבת, אין זה דבר מוחלט שייצא הדם, וכפי שיבואר להלן.

דוגמא זו של חיתוך הראש של אדם בלי כונה להורגו, מביא הערוך בערך "פסק", ומבאר, שאדם החותך ראשו של אדם ואומר שעושה זאת מפני שהוא צריך לדם ואינו מתכוין להורגו, מונח במעשהו כונת הריגה, וניחא לו בהריגתו.

ולפי הדוגמא הזאת אומר הערוך, ש"פסיק רישיה" במקום שלא ניחא לו בדבר השני, מותר לעשותו בשבת.

והיא שיטת הערוך, המובאת בתוס' כאן ובמקומות רבים בש"ס.

להך לישנא, לפי המהלך הראשון לעיל, **דאמר** "**דם מיפקד פקיד**", וכל הנידון באיסור הבעילה בשבת הוא רק מצד בנין הפתח —

יש לתרץ, שסבר רב, שהבועל את הבתולה אינו מתקן את הפתח, אלא **מקלקל הוא אצל הפתח**. לפי שאשה בתולה חשובה מאשה בעולה, והמקלקל במלאכת בנין אינו חייב.

ואילו **להך לישנא**, לפי המהלך השני, **דאמר** "**דם חבורי מיחבר**", ויש איסור חבלה בהוצאתו, על אף שאינו מתכוין להוצאת הדם —

יש לתרץ, שסבר רב, היות ו"**מקלקל בחבורה**" הוא, שהוצאת הדם קילקול היא לו, הרי הלכה כרבי יהודה במקלקל בחבורה, שדינו כשאר המקלקלים, והוא פטור.

מתיב רב חפדא על הסוברים שאין לבעול בתחילה בשבת,[2] מהמשנה במסכת נדה [סד בא]:

א. אשה נטמאת בטומאת נדה כאשר היא רואה דם שיוצא מן מקור דמיה [מהרחם].

ב. בתולה שנבעלה וראתה דם בתולים, אינה נטמאת בטומאת נדה מן התורה, לפי שאין זה דם היוצא מן מקור דמיה, אלא הוא "דם מכה", היוצא כתוצאה מביתוק הבתולים.

ג. מדין המשנה אין דם בתולים אוסר אותה כלל, אלא שחזרו רבותינו, ונמנו וגזרו גם על דם בתולים שיטמא אותה, ולכן החתן בועל בעילת מצוה ופורש, ותהיה אסורה לו עד שתטבול ותטהר כדין נדה [מסכת נדה סה ב].

ד. כיון שמדין המשנה אין דם הבתולים אוסר כלל, נחלקו בית שמאי ובית הלל עד מתי נחשבים הדמים שרואה האשה בבעילותיה הראשונות כדם בתולים, הבאים מהמכה שנוצרה בשעת ביתוק הבתולים, ואין לחוש שמא הוא דם נדה היוצא מן הרחם.

ה. במסכת נדה מתבאר כי מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל היא בארבעה פרקי הזמן של אשה בענין ראיית הדם.

ושני פרקי הזמן הראשונים מבוארים כאן.

פרק הזמן הראשון הוא —

תינוקת, כל קטנה שלא מלאו לה שתים עשרה שנה ויום אחד נקראית לענין זה "תינוקת", **שלא הגיע זמנה לראות** דם נדה, כי באופן רגיל אין הקטנות רואות דם נדה

אך הרמב"ם בתחילת הלכות שבת כתב דוגמא ל"פסיק רישיה" באדם החותך **ראש של עוף** שלא בכוונה להורגו, אלא כדי לצחק בו את הקטן, שודאי ימות העוף.

ולפי הדוגמא הזאת של הרמב"ם אכן יש צורך בנטילת הראש של העוף כדי לצחק בו את הקטן, וכל משמעות הפסיק רישיה היא בכך שודאי יעשה את מעשה ההריגה, אך לא צריך להגיע לכך שניחא לו בהריגתו [אך עיין בחידושי רבינו חיים הלוי בהלכות שבת, שהעמיד את הרמב"ם בשיטת הערוך].

2. הריטב"א כתב שהכוונה היא לשמואל אך בלשונות רש"י לקמן מתבאר שהוא לא קבע שהקושיות הן לפי שמואל בדוקא.

לפני שמלאו להם שתים עשרה שנה ויום אחד, **ונשאת** —

בית שמאי אומרים: נותנין לה ארבעה לילות לשמש, על אף שממשיכה לראות דם, כיון שבמשך ארבעת הלילות הראשונים יש לתלות שעדיין לא התרפאה המכה, והדם הוא דם בתולים, ולא דם נדה הבא מן הרחם.

ובית הלל אומרים: מותר להמשיך ולשמש עמה [כיון שהיא קטנה שלא הגיע זמנה לראות] ואפשר לתלות את הדם בדם בתולים — **עד שתחיה** תתרפא **המכה**.

והיינו, עד שתהיה פעם אחת שתשמש בה ולא תראה בה דם, שאז יש הוכחה שהתרפאה המכה, ולכן הדם שתראה בבעילה לאחר מכן הוא דם נדה.

ופרק הזמן השני שנחלקו בו בית שמאי ובית הלל הוא:

הגיע זמנה לראות, שהיא בגיל הנערות, שראוי לה לראות בו דם נדות, אך עדיין לא ראתה דם נדה בהיותה בבית אביה, **ונשאת** —

בית שמאי אומרים: נותנין לה את כל **הלילה הראשון**, וכל דם שתראה בכל בעילותיה בלילה הזה יש לתלות אותו בדם בתולים, ותו לא!

ואילו בית הלל אומרים: יש להחשיב את דמה כדם בתולים, **עד מוצאי שבת**, ועד בכלל.

ונמצא, שיכולה היא לשמש למרות שהיא רואה דם, החל מאור ליום חמישי ועד למוצאי שבת — **ארבעה לילות**.

ומוכיח **רב חסדא: מאי לאו**, האם אין כוונת ו-ב
המשנה לומר, שנותנים לה ארבעה לילות, שהם כוללים את ליל שבת, **דאי לא בעל** בעילה גמורה אור ליום חמישי ואור ליום ששי, אלא רק הערה בה, שעשה בה תחילת ביאה [והדם שהוא מוציא, הוא דם בתולים בכל הראותיו] — **מצי בעיל אפילו בשבת!**

ובאה המשנה להתיר את הבעילה אפילו בשבת.

ואם כן, תיקשי מכאן לסוברים שאסור לבעול בתחילה בשבת.

אמר רבא: לא זו היא כוונת המשנה. אלא משמעותה היא, שנותנים לה פרק זמן הנמשך ארבעה לילות מהנישואין, **לבר משבת**, חוץ מליל שבת, שאסור לו לבעול.

אמר ליה אביי: והא "עד מוצאי שבת — ארבעה לילות" קתני! ומשמע שבכל לילה מארבעת הלילות מותר לו לבעול אותה, ואפילו בליל שבת.

אלא אמר רבא, כדי לתרץ את קושיית רב חסדא:

משנה זאת מדברת **כשבעל** אותה בעילה גמורה בימות החול לפני שבת, ואז אין הוא נחשב כמי שבועל "בתחילה בשבת".

וכל חידושה של המשנה הוא רק לענין טהרת הדם, שבמשך ארבעה לילות נחשב הדם לדם בתולים טהור, ואינה נאסרת מחמתו לבעלה כדם נדה.

ופרכינן: **אי**, אם מדברת המשנה **כשבעל** בעילה גמורה לפני השבת — **מאי קא**

משמע לן התנא במשנה זאת באומרו "עד מוצאי שבת"? והרי היה לו לתנא לומר "נותנים לה ארבעה לילות", ותו לא.

ומשנינן: **קא משמע לן** התנא **דשרי**, שמותר לו **למיבעל בשבת**, על אף שגם לאחר הבעילה הגמורה שבעל בימות החול עדיין קיימת אפשרות של חבלה בהוצאת דם.

אך אין הוא צריך לחוש לכך — **כדשמואל**.

דאמר שמואל: פירצה דחוקה בתוך גדר אבנים, **מותר ליכנס בה בשבת, ואף על פי שמשיר צרורות** של עפר ואבנים מהכותל, ואין לו לחוש משום תיקון הכותל או משום סתירתו.[1]

והוא הדין שמותר לו לבעול ואין לו לחוש לספק שמא עדיין יש אפשרות שיוציא ממנה דם בבעילתו.

מתיב רב יוסף ממשנה אחרת, לשיטת סוברים שאסור לבעול בתחילה בשבת, מהא דתנן במסכת ברכות [טז א]:

חתן, פטור מקריית שמע לילה הראשון, וכך במשך ארבעה לילות, **עד מוצאי שבת — אם לא עשה מעשה**.

ומדייק רב יוסף: **מאי לאו**, האם לא מדברת המשנה שפוטרת את החתן מקריאת שמע אפילו בליל שבת, אם עדיין לא עשה בה מעשה, **משום דטריד** החתן בקיום מצוה, **דבעי למיבעל** בעילת מצוה, והעוסק במצוה פטור הוא מלעשות מצוה אחרת!

ומוכח שגם בליל שבת מותר לו לבעול בתחילה, גם אם לא בעל קודם לכן בעילה גמורה.

אמר ליה אביי לרב יוסף: **לא** משום שהוא טרוד בקיום מצוה פטרה אותו המשנה מקריאת שמע. אלא משום **דטריד**, מצטער הוא על כך **דלא** מצי **בעיל** עתה בליל שבת,

---

1. בגמרא לא מתבאר מה הוא חידושו של שמואל, ומהו הדימוי אליו בענין בעילה בשבת — האם הוא דוגמא נוספת של דבר שאינו מתכוין ותו לא [וכך הביאו הרמב"ם בפרק א מהלכות שבת הלכה ה], וכל הדימוי לדברי שמואל הוא בין כניסה לפירצה דחוקה בכותל, לבעילה של בתולה שגם שם הפתח דחוק.

או שמא חידש שמואל שיש היתר גם בדבר המוגדר בלשון האחרונים כ"פסיק רישיה לשעבר".

והיינו, דבר שיתכן והוא מוגדר עתה פסיק רישיה, אלא שלאדם העושה אותו אין ידיעה שמעשה זה הוא "פסיק רישיה". כי הנכנס בפירצה דחוקה, יתכן והכותל הוא במצב כזה שכל הנכנס בו ישיר ממנו צרורות, אלא שהאדם הנכנס אינו יכול לדעת שאכן כך יקרה בודאי. וכמו כן בבועל בתולה בשבת אחרי שכבר נבעלה בימות החול, יתכן והיא במצב שודאי ייצא ממנה דם אם יבעלנה, אלא שהבעל אינו יכול לדעת מהו מצבה.

והספק הזה כשלעצמו הוא גדר של "דבר שאינו מתכוין". וכך מורה לשון רש"י "והאי נמי דלמא מחבל פורתא, **ומספיקא לא אסרינן ליה**".

ובענין זה של "פסיק רישיה לשעבר" עיין בביאור הלכה סימן שט"ז בענין שיטת הט"ז בסגירת קופסת הסוכר בשבת כשאינו יודע אם יש בה זבובים, ובחידושי רבי שמואל סימן ז בהרחבה.

משום האיסור לבעול בתחילה בשבת, ומחמת היותו טרוד בצערו הוא פטור מקריאת שמע.

אמר ליה רבא לאביי: **וכי משום טירדא** של צער הוא **פטור** מקריאת שמע? **אלא מעתה**, לדבריך, מי **שטבעה ספינתו בים**, והרי הוא טרוד בצערו על אבדן ממונו — האם **הכי נמי דפטור** הוא מלקרות קריאת שמע משום שהוא טרוד בצערו!?

וכי תימא, הכי נמי, שכל טירדה של צער פוטרת אותו מקריאת שמע.

אי אפשר לומר כך. כי —

והאמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אבל, למרות שהוא טרוד בצערו, **חייב** הוא **ב**קיום **כל המצות האמורות בתורה, חוץ מן** הנחת **התפילין**, שהוא פטור מן הנחתן, היות **שנאמר בהן** [יחזקאל כד] "**פאר**"!

שאמר הקב"ה ליחזקאל "בן אדם הנני לוקח ממך את מחמד עיניך במגפה. ולא תספוד ולא תבכה, ולא תבא דמעך. האנק דום, מתים. אבל לא תעשה. פארך חבוש עליך".

ומוכיחה הגמרא [במסכת ברכות יא א, ובמסכת סוכה כה ב], מכך שיחזקאל הצטווה בציווי מיוחד להניח תפילין באבלו — ששאר אבלים אינם מניחים תפילין.[2]

אלא, אמר רבא: אין לתרץ שחתן פטור בשבת מקריאת שמע משום שהוא טרוד בצערו על שאינו יכול לבעול בשבת, כי טירדה שאינה בדבר קיום מצוה אינה פוטרת מקיום מצוה.

ובהכרח שחתן פטור בליל שבת מקריאת שמע הוא משום טרדתו במצוה של בעילת מצוה.

וזה שאסר לבעול בתחילה בשבת, אין קושיה עליו מהמשנה הזאת, היות ולדבריו בעילת מצוה בשבת — מחלוקת **תנאי היא** אם היא מותרת או אסורה.

והוא סובר כדעת התנא האוסר, בעוד המשנה הזאת היא לשיטת התנא המתיר.

דתנא חדא: אם לא עשה החתן **מעשה ב**לילה **הראשון**, אור ליום חמישי — **פטור** הוא מקריאת שמע **אף ב**לילה **השני**, אור ליום ששי.

---

2. רש"י כאן מבאר שאין לאבל להניח תפילין משום שהכתוב בספר יחזקאל קרא לתפילין "פאר", ואילו אבל "מעולל בעפר קרנו", **ואין זה פאר לתפילין** אם יניחם האבל. וכן כתב רש"י במסכת ברכות יא א.

ואילו במסכת סוכה כה א כתב רש"י כי אבל "לאו בר פאר הוא", וכאשר הוא מניח תפילין הם פאר לו, ובשעה שהאבל מתפאר הוא מראה בעצמו שאינו אבל. והיינו, שדין זה הוא מהלכות ניהוג אבלות.

והתוס' כאן, ובמסכת ברכות יא א, מבארים שצריך את טעמו של רש"י, כתוספת ללימוד מיחזקאל הנביא, כדי שלא נלמד מתפילין לשאר המצוות, לפטור את האבל מקיומן. או כדי שלא נלמד לפטור את האבל מתפילין בשאר ימי האבלות, מלבד היום הראשון, כי מהלימוד מיחזקאל הנביא יש ללמוד שכל שבעת ימי האבלות אין להניח תפילין, ואילו הטעם שנתן רש"י, שאבל מעולל בעפר קרנו, אינו שייך אלא ביום הראשון, שאז הוא שם עפר על ראשו.

ואם לא עשה מעשה **בשני**, אור ליום ששי — **פטור** הוא מקריאת שמע **אף ב**לילה **השלישי**, שהוא ליל שבת.

ופטורו הוא משום שהוא טרוד במצות בעילת מצוה, וזו היא גם שיטת התנא במשנה במסכת ברכות, הפוטרת את החתן מקריאת שמע גם בשבת.

ותניא אידך: לילה **ראשון ושני — פטור** הוא מקריאת שמע. אבל בלילה **השלישי**, שהוא ליל שבת — **חייב** הוא בקריית שמע.

משום שלדעת תנא זה אין בועלים בתחילה בשבת, ואין הוא טרוד אז בבעילת מצוה.

אלא מעתה, יש להסביר את שיטת אביי. שהרי הוא העמיד אפילו את המשנה במסכת ברכות הפוטרת חתן מקריאת שמע בשבת, שהיא סוברת שחתן אינו יכול לבעול בתחילה בשבת. וכל פטורו הוא רק משום צערו על שאינו יכול לבעול בשבת —

ואם כן, כיצד הוא יסביר את מחלוקת התנאים אם קורא החתן קריאת שמע בשבת?

שהרי לכאורה מוכח שמחלוקתם היא האם מותר לבעול בשבת אם לא, והפוטרו מקריאת שמע בשבת, טעמו הוא משום שמותר לבעול בתחילה בשבת, ולכן הוא פטור מדין טרוד בדבר מצוה. ואילו המחייבו בקריאת שמע סבור שאי אפשר לבעול בתחילה בשבת.

ואביי סבר —

התם נמי, שני התנאים החולקים אם קורא החתן קריאת שמע בשבת, לא בשאלה אם בועל בתחילה בשבת נחלקו, כי לדברי הכל אינו בועל.

אלא **בטירדא** של צער על אי אפשרות קיום מצוה **פליגי**.

שהמחייבו בקריאת שמע סבור שרק טירדה במצוה פוטרת, ולא טירדה על אי אפשרות לקיים מצוה.

ואילו הפוטרו סבור, שגם טירדה וצער על אי אפשרות קיום מצוה, פוטר מקריאת שמע.

ואין זה דומה לצער של רשות, שאינו פוטר מקריאת שמע.

וממשיכה הגמרא לבאר את דברי רבא, הסובר ששתי הברייתות הנחלקות אם קורא החתן קריאת שמע בשבת, הן מחלוקת תנאים בשאלה אם מותר לבעול בתחילה בשבת —

והני תנאי של שתי הברייתות, שנחלקו בדבר קריאת שמע של חתן בשבת, ולדברי רבא היא המחלוקת בהיתר הבעילה בתחילה בשבת — **כי הני תנאי**!

דהיינו, מחלוקתם היא כמו מחלוקת התנאים שמצינו בברייתא דלהלן:

דתניא: הכונס את הבתולה — לא יבעול בתחלה בשבת.

וחכמים מתירין.

והוינן בה: **מאן "חכמים"?**

אמר רבה: רבי שמעון היא, דאמר "דבר

שאין מתכוין — מותר״.

אמר ליה אביי: והא מודה רבי שמעון, בפסיק רישיה ולא ימות! וכאן זה ״פסיק רישיה״ שיחבול בה.

אמר ליה רבה: הברייתא הזאת היא **לא כהללו בבליים**, כמו אנשי בבל **שאין בקיאין** לבעול בעילה **בהטייה** הצידה, שהיא בעילה קלה, שאינה מוציאה דם, היות ואינה מגיעה כלל למקום הבתולים.

אלא יש אנשים ה**בקיאין בהטייה**, ואין בכך ״פסיק רישיה״ שייצא הדם.

ותמה אביי: **אם כן**, שיש הבקיאים בבעילה בהטייה, שהיא בעילה קלה, שאינה מגיעה למקום הבתולים — **טורד** של בעילת מצוה, שבגללו פטור החתן מקריאת שמע — **למה!**? והרי כל הטורד הוא רק בבעילה גמורה, המשירה את הבתולים!

אמר לו רבה: הטורד הוא **למי שאינו בקי** בהטייה.

ותמה על כך אביי: אם כן, שיסוד ההיתר לבעול בתחילה בשבת הוא משום הבקיאים בהטייה, **יאמרו** חכמים: מי שהוא **בקי** בהטייה **מותר** לו לבעול בתחילה בשבת, ומי **שאינו בקי** בהטייה **אסור** לו לבעול, כי לגביו נחשבת הוצאת הדם ״פסיק רישיה״.

אמר לו רבה: **רוב** בני אדם, **בקיאין הן** בהטייה, ולכן מן הסתם אין ״פסיק רישיה״ שתהיה הוצאת דם בבעילתו.

אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי: אלא מעתה, שהשמיענו רבה שבני אדם בקיאים הם בהטייה, ויכולים לבעול בלי להוציא דם — **שושבינין** [שהיו מעמידים עד אחד לחתן ועד אחד לכלה כדי לבקר אחריהם שלא ינהגו בה רמאות בענין טענת הבתולים] — **למה!**?

מה תועלת יש בהעמדתם, אחרי שהוא יכול לבעול בהטייה, ולהמנע להוציא דם, ואם כן, אין שום ראיה מאי מציאת הדם שהיא איננה בתולה?

וכמו כן, **מפה** שהיו נוהגים לפרוס תחתם בשעת בעילת מצוה כדי לבדוק אם היא בתולה על ידי המצאות הדם על המפה — **למה!**?

והרי גם אם לא ימצא הדם אין זו ראיה שהיא אינה בתולה, כי שמא בעל בהטייה!

אמר ליה אביי: **התם**, מעמידים שושבינין ומפה כי **שמא** יבעול החתן בעילה גמורה, שלא בהטייה, **ויראה** דם, **ויאבד** אותו בידים כדי להעליל עליה שאינה בתולה, וכדי למנוע זאת מעמידים שושבינים ופורסים מפה. ואם יבעול בהטייה, ולכן לא יימצא דם, תוכל האשה לטעון שעדיין היא בתולה, לפי שבעל אותה בהטייה.

מתיב רבי אמי ממשנה נוספת על שיטת הסוברים שאסור לבעול בתחילה בשבת, שכך שנינו במשנה במסכת עדיות [פרק ב משנה ה]:

המפים, הלוחץ על מקום מוגלה בגוף האדם, ופותח בכך **מורסא** [מקום מלא מוגלה בגוף האדם] **בשבת** —

אם התכוין בלחצו לפתוח את המוגלה כדי **לעשות לה פה**, שיהיה פתח זה פתוח יפה גם בהמשך, הרי זה **חייב** משום עשיית פתח, שהיא מלאכת ״בונה״.

ואם כל כונתו בפתיחת המורסא היא רק כדי **להוציא ממנה ליחה** —

ז-א **פטור!** [3]

וקיימא לן שאין זה פטור גרידא, אלא היתר לכתחילה [שבת ג א].

והניח רבי אמי, שהוצאת הליחה שבמורסא דומה היא להוצאת דם בתולים, שגם הוא מפקד פקיד, וכשם שמותרת הוצאת ליחת המורסה, כך גם מותרת הוצאת הדם שבבעילת בתולה, ותיקשי לדעת הסובר שאסור לבעול בתחילה בשבת.

---

3. מפיס מורסא — אם עושה את הפתח כדי להוציא ממנה ליחה אינו חייב. וביארו התוס׳ שהפטור הוא מצד דבר שאינו מתכוין, שאינו מכוין שיהיה פתח זה להכניס ולהוציא.

והקשה רע״א [בדרוש וחידוש] הרי המלאכה היא עצם עשיית הפתח, ולזה הוא מתכוין, ומה אכפת לנו בכך שאינו מכוין לפתח שיהיה עשוי להכניס ולהוציא, והרי הוא מכוין למעשה המלאכה, ועושה פתח שיהיה ראוי להכניס אויר ולהוציא ליחה, ומה בכך שאינו מכוין להכנסת האויר.

והגמרא במסכת שבת קז ב מביאה את דין מפיס מורסא שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, שעושה פתח אך אינו צריך לו כפתח, שלא צריך שיהיה עשוי להכניס אויר אלא רק להוציא ליחה. ופתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח, ובכך הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

והמשנה למלך הקשה מגמרא זו, הסוברת שמפיס מורסא היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, על הרמב״ם שפסק [בפרק י מהלכות שבת הלכה יז] שהמפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה כדרך שהרופאים עושים, שהם מתכוונים ברפואה להרחיב פי המכה, הרי זה חייב משום מכה בפטיש, שזו היא מלאכת הרופא. ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה, הרי זה מותר.

והרי הרמב״ם פסק שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, ומדוע הוא פסק להתיר את הוצאת המורסא כשכוונתו להוציא את הליחה בלבד!?

וביאר הגר״ח בספרו על הרמב״ם שמפיס מורסא הוא דבר שאינו מתכוון לעשיית הפתח, אלא שהוא פסיק רישיה, שהרי הוא עושה פתח. וסבר הרמב״ם כשיטת הערוך שפסיק רישיה שלא ניחא ליה אין איסור בעשייתה. ודברי הגמרא האומרת שמפיס מורסא היא ״מלאכה שאינה צריכה לגופה״ הם רק לדברי רב, הסובר שדבר שאינו מתכוין אסור, ולפיו בפסיק רישיה דלא ניחא ליה במלאכת שבת יש לחייב משום מלאכה שאינה צריכה לגופה, אך הרמב״ם פסק כשמואל שדבר שאינו מתכוין מותר, ומצד פסיק רישיה, הרי זה פסיק רישיה דלא ניחא ליה.

ונמצא שנחלקו רבותינו, הגרע״א והגר״ח, במי שעושה פתח במורסא כדי להוציא ממנה ליחה בלבד, האם אפשר להגדירו כ״אינו מתכוין״.

ולעיל התבאר שיש שני הסברים בהגדרת ״דבר שאינו מתכוין״, האם הוא חסרון בכונה או חסרון בהתייחסות המעשה השני אל האדם העושה אותו.

וכאן נראה שיש מחלוקת בין הגרע״א והגר״ח בהסבר שלישי — האם דבר שאינו מתכוין מגדיר את המעשה כאילו אינו מלאכה כלל. והיינו, שהפותח פתח במורסא ואינו מתכוין לעשות פתח העשוי להכניס אויר ולהוציא ליחה, אלא רק להוצאת הליחה, אינו נחשב כמלאכת עשיית הפתח, ולכן סוברים התוס׳, וכך סובר גם הגר״ח שאם אינו מתכוין למלאכה היא אינה מלאכה כלל [לפי רבי שמעון

ומשנינן: **התם**, הליחה שבמורסא — **פקיד**, כנוסה היא הליחה כולה, **ועקיר**, מנותקת היא כולה מן הבשר ואינה מחוברת אליו, אלא מוכנה היא לצאת בעת שיהיה פתח בקרום העור שמעל למורסא.

אבל **הכא**, דם בתולים — אמנם **פקיד** הוא ואולם, **לא עקיר** הוא, ולכן יש לאסור את הוצאתו משום שהוא "חובל" בהוצאת הדם.

רבי אמי שרא התיר **למיבעל בתחלה בשבת**.

אמרי ליה רבנן: והא לא כתיבא כתובתה!

והיינו, לפי שהיו רגילים לכתוב את הכתובה בשעת הנישואין, הניח רבי אמי שגם לאשה זו כתב הבעל כתובה כשנכנסה לחופה ביום רביעי, ולכן התיר לבעול אותה בתחילה בשבת. ואמרו לו חכמים שלאשה זו אירע שלא כתב לה בעלה כתובה [ר"ן, בסוף העמוד הראשון מדפי הרי"ף].

וכיון שלא נכתבה הכתובה אין לו לבעול אותה, ובשבת אי אפשר לכתוב את הכתובה.

אמר לחו רבי אמי: גם אם לא נכתבה הכתובה יש פתרון לדבר —

אתפסוה מטלטלין. תנו לה משכון של מטלטלים, שתהיה תפוסה בו עבור שיעבוד כתובתה, עד שיכתבו לה שטר כתובה ובו שיעבוד קרקעות, ודי בתפיסה זו של משכון כדי להתירה לבעלה.

ומביאה הגמרא, שעוד אמוראים התירו לבעול בתחילה בשבת:

רב זביד שרא, התיר **למיבעל בתחלה בשבת**.

ואיכא דאמרי: רב זביד גופיה עצמו **בעל בתחלה בשבת**.

רב יהודה שרא למיבעל בתחלה ביום טוב.

אמר רב פפי משמיה דרבא: לא תימא שרק **ביום טוב** הוא **דשרי** רב יהודה, **הא בשבת אסור**.

דהוא הדין דאפילו בשבת נמי שרי, ומעשה שהיה, כך היה, ביום טוב.

ואילו **רב פפא משמיה דרבא אמר**: רק **ביום טוב שרי**, התיר רב יהודה.

אבל **בשבת** — **אסור** לדעתו של רב יהודה לבעול בתחילה.

אמר ליה רב פפי לרב פפא: מאי דעתיך, מדוע סבור עתה שחילק רב יהודה בין יום טוב לשבת?

והרי רק מלאכת אוכל נפש הותרה ביום טוב, אבל הוצאת הדם בבעילת מצוה, אין לה את ההיתר של מלאכה לצורך אוכל נפש.

וכל מלאכה שאין בה היתר של אוכל נפש, שוה בהם יום טוב לשבת?

אלא, כנראה, סבור אתה לומר שיש היתר

הסובר שדבר שאינו מתכוין מותר].

אך הגרע"א, שהקשה על תוס', ואינו מוכן לקבל שעשיית הפתח היא בגדר דבר שאינו מתכוין, סבור שאין כזה גדר בדבר שאינו מתכוין, שלא ייחשב המעשה הזה בגדר מלאכה.

ועיין בקהלות יעקב כאן בהסבר הדברים.

ביום טוב אפילו למלאכות מסויימות שאינן צורך אוכל נפש, כי **מתוך שהותרה** עשיית **חבורה** ביום טוב **לצורך** אוכל נפש [שחיטה] — **הותרה נמי** עשיית חבורה **שלא לצורך** אוכל נפש.

ויש לי להקשות על סברא זו —

אלא מעתה, יהיה גם **מותר** להבעיר אש לצורך דבר שאינו אוכל נפש, כגון, **לעשות** "**מוגמר**", לשרוף בשמים על האש, כדי שיתנו ריח טוב בכלים ובבגדים, **ביום טוב** —

דמתוך שהותרה הבערה לצורך אוכל נפש — **הותרה נמי** הבערה **שלא לצורך** אוכל נפש!

אמר ליה רב פפא לרב פפי: **עליך**, כלפי טענתך, **אמר קרא**: [שמות יב] "**אך אשר יאכל לכל נפש**" — **דבר השוה לכל נפש**.

ולכן אסור ל"גמר" את הכלים והבגדים ביום טוב על ידי הבערת בשמים על האש, כיון שמלאכת הגימור אינה שוה לכל נפש, כי רק אנשים מפונקים צריכים ריח טוב בכליהם ובבגדיהם, אך בעילת מצוה שוה היא בכל נפש.

וכיון שהביאה הגמרא את דברי רב פפא, שאסור לגמר ביום טוב משום שהוא דבר השוה לכל נפש, מביאה הגמרא את שאלתו של רב אחא בר רבא לרב אשי, הסובר [במסכת ביצה כב א] שמותר להבעיר את הלבונה על גבי האש ביום טוב לצורך ריח טוב בבית כי הוא דבר השוה לכל נפש.

אמר ליה רב אחא, בריה דרבא, לרב אשי: אם צודק רב פפא בטענתו, שהבערת בשמים לצורך גימור כלים ובגדים נקראת דבר שאינו שוה לכל נפש, ולכן אי אפשר להתירה משום "מתוך" —

אלא מעתה, אם **נזדמן לו** לאדם **צבי** לשוחטו כדי לאוכלו **ביום טוב**, האם גם כאן נאמר **הואיל** ואכילת בשר צבי **אינו** דבר **השוה לכל נפש**, **הכי נמי דאסור למשחטיה** לצבי ביום טוב!?

אמר ליה רב אשי: **אנא**, "**דבר הצורך לכל נפש**" **קאמינא** שמותר, ואכילת **צבי** — דבר **הצריך לכל נפש הוא**. אלא, שלא לכולם יש אפשרות לאכול בשר צבי מחמת יוקר בשרו.

ולכן, הבערת בשמים לצורך עשיית ריח טוב בבית, מותרת היא ביום טוב, וכן בעילת מצוה מותרת, לפי שהן צורך לכל. אבל גימור הבגדים והכלים בריח הבשמים אינו אלא עבור אנשים מפונקים, ואינו דבר שהוא לצורך כל נפש.

אמר רבי יעקב בר אידי, הורה רבי יוחנן בציידן: אסור לבעול בתחלה בשבת.

והוינן בה: **ומי איכא** "**הוראה**" **לאיסור**?

והיינו, שלשון "הוראה" מתאים לאומרו במקום שמורה ההוראה אומר את דברו בודאות, מתוך שהוא מסתמך על שמועה שבידו, או על הכרע הדעת של חכמתו. וכשהוא אומר זאת להתיר, חייבת הוראתו להיות ודאית, כי אם יש לו ספק — עליו להחמיר.

אך כשהוא אומר דבר איסור, יכול האיסור להיות גם מספק, וגם כל אדם שאינו בקי

בהלכה יכול להחמיר ולאסור על עצמו מספק, ולכן אין אמירת ההלכה לאיסור נקראת "הוראה".

ומשנינן: **אין**, אכן מצינו שלשון "הוראה", קיימת גם לענין איסור.

והתנן כך: מעשה בהליני המלכה שיצא בנה למלחמה, ונדרה לנהוג שבע שנים בנזירות, ונהגה את נזירותה בחוצה לארץ, שהיא מקום הטמא בטומאת ארץ העמים [מדרבנן].

וכשעלתה לארץ ישראל, **הורוה בית הלל, שתהא נזירה עוד שבע שנים אחרות**, כדי לקיים את נדר נזירותה בטהרה גמורה.

ומוכח, שנוקט התנא לשון הוראה לענין איסור.

ואי נמי, דוגמא נוספת, ששנינו בה לשון הוראה לאיסור, **כי הא דתניא: חוט השדרה** של בהמה **שנפסק ברובו**, הרי היא טריפה, **דברי רבי**.

רבי יעקב אומר: אפילו אם רק **ניקב** חוט השדרה ולא נפסק רובו, הרי היא טריפה.

והורה רבי הלכה למעשה, להחמיר ולאסור אפילו בניקב כל שהוא, **כדברי רבי יעקב** החולק עליו.

אמר רב הונא: אין הלכה כרבי יעקב.

רב נחמן בר יצחק מתני הכי, היה שונה שמועה זו, בצורה דלהלן:

אמר רבי אבהו: שאל רבי ישמעאל בן יעקב דמן צור את רבי יוחנן בציידן. ואנא שמעי, ואני עצמי שמעתי כיצד שאל זאת ממנו:

מהו לבעול בתחלה בשבת?

ואמר ליה רבי יוחנן: **אסור.**

ומסקנת הגמרא להלכה היא:

והלכתא: מותר לבעול בתחלה בשבת.

ומכאן מתחילה הגמרא בביאור ברכות הנישואין:[1]

אמר רבי חלבו, אמר רב הונא, אמר רבי אבא בר זבדא, אמר רב:

---

1. הגרי"ז מבאר ששבעת ימי המשתה יש בהם שני ענינים:

האחד, הם נחשבים כימי הרגל, והחתן מצווה לנהוג בהם כדין מלך. השני, מצוה על החתן לשמח את אשתו במשך שבעת ימי המשתה. ושני ענינים אלו מתחלקים הם, לעתים.

ובחידושי רבי שמואל סימן ב' מביא את דברי המאירי בתחילת הפרק, שבחור אשר נשא אלמנה, שצריך לשמוח עמה שלשה ימים, ולברך שבעה ימים, בכל זאת אם אירע לו אבל לפני שכנסה לחופה, נדחית האבלות במשך שבעת הימים של הברכה, והוא אסור במלאכה כל שבעה ימים.

ומוכח ששבעת "ימי הרגל" נוהגים גם בבחור שנשא אלמנה, למרות שהשמחה שחייב לשמחה הוא רק שלשה ימים, ואף אסור לו לעשות מלאכה במשך כל "שבעת ימי הרגל".

וכמו כן ביאר הגר"ש רוזובסקי את דברי הרמ"א באבן העזר סימן סד סעיף א, לפי דברי הגרי"ז.

השולחן ערוך כתב: הנושא בתולה צריך לשמוח עמה שבעה ימים, שלא יעשה מלאכה ולא ישא ויתן בשוק, אלא אוכל ושמח עמה, בין אם הוא בחור בין אם אלמן.

אחת בתולה הנישאת, **ואחת אלמנה** הנישאת — **טעונה ברכה**.[2]

והיינו "ברכת חתנים" המבוארת לקמן.

ותמהה הגמרא: **ומי אמר רב הונא הכי**, שאף האלמנה טעונה ברכה!?

והאמר רב הונא בעצמו: **אלמנה — אינה טעונה ברכה**.

לא קשיא:

כאן, רב הונא בשם רבי אבא בר זבדא, שאמר בשם רב, שמברכים ברכת חתנים אפילו בנישואי אלמנה — מדובר **בבחור** [רווק] **שנשא אלמנה**.

כי היות והוא רווק, שלא נשא עדיין אשה מימיו, יש לו שמחה יתירה. ולכן אף על פי שהיא אלמנה, הרי נשואיה טעונים ברכה.

כאן, רב הונא עצמו, שלא הצריך ברכה לאלמנה — מדובר **באלמון שנשא אלמנה**.

שהיות והוא נשא כבר אשה בעבר, ואף עכשיו הוא אינו נושא בתולה אלא אלמנה, אין היא טעונה ברכה.[3]

ומקשה הגמרא: **וכי אלמון שנשא אלמנה** — **לא** מברכים ברכת חתנים!?

והאמר רב נחמן, אמר לי הונא בר נתן ד**תנא** בברייתא:

ועל כך מוסיף הרמ"א שחתן אסור בעשיית מלאכה, ואסור לצאת יחיד בשוק.

ולכאורה יש לתמוה, מה מוסיף הרמ"א על דברי השולחן ערוך? והחלקת מחוקק תירץ שכוונתו לומר שלא תועיל על כך מחילת האשה, שגם אם תסכים שייצא לעשות מלאכה אסור לו לעשות כן מצד הדין שלו, שהוא דומה למלך, ומלך אסור בעשיית מלאכה.

ויש לומר שהרמ"א הוסיף שאין שבעת ימי המשתה רק זמן שבו חייב החתן לשמח את אשתו, אלא שימים אלו הם כימי הרגל כלפיו, ולכן חייב הוא לנהוג בהם כמלך, ואם כן גם "מלאכה" גרידא בבית אסור לו לעשות, אפילו אם כלתו מסכימה לכך, ואפילו אם עשיית מלאכה זו משמחת אותה!

2. לכאורה מלשון הגמרא בכל סוגייתנו "**טעונה ברכה**" משמע שהיא המחייבת את הברכה, ולא הוא.

אבל הר"ן כתב: "ברכה באה על שמחת לבו של חתן", ויובאו דבריו בהערות בהמשך הסוגיא.

ולפי דבריו ביארו האחרונים את לשון הגמרא "טעונה ברכה", היינו דהיא החפצא שעליה מברך החתן על שנשאה, דומה לפירות הנקראים בלשון חכמים "טעונין ברכה", [ראה ברכות מא ב ושאר מקומות].

והעירו האחרונים, דיש בזה נפקא מינה לדינא, אם מברכים ברכת חתנים בבית החתן כשאין הכלה עמו.

3. נתבאר על פי הר"ן.

ובספר הפלאה כתב שאין לבאר את הטעם בנישואי אלמון ואלמנה שאין מברכין, שהוא משום שכבר בירכו בנישואין ראשונים, ולכן כשאחד מהם עדיין לא בירך, הרי הם מברכים בנישואים אלו; שאם כן יהיה הדין בבועז שנשא את רות שבנישואיה הראשונים היתה גויה ולא בירכו ברכת חתנים, שיהיה צריך לברך עכשיו, ואין מקום לקושיית הגמרא מבועז שנשא את רות.

מנין לברכת חתנים שהיא **בעשרה** אנשים?[4]

שנאמר בסוף ספר רות: "**ויקח** [בועז] **עשרה אנשים מזקני העיר, ויאמר שבו פה וישבו.**

ויאמר לגואל: אם תגאל גאל. ויאמר אנכי אגאל. ויאמר בועז ביום קנותך השדה מיד נעמי ומאת רות המואביה — אשת המת [את רות] קנית, להקים שם המת על נחלתו.

ויאמר הגואל לא אוכל לגאל לי, פן אשחית את נחלתי".

לפי שיהיו לי ממנה בנים "מואביים", שאינם ראויים לבוא בקהל!

וטעה הגואל ולא ידע את הדרשה "מואבי ולא מואבית".

והמשיך ואמא הגואל לבועז:

"גאל לך אתה. ויאמר הגואל לבועז קנה לך. ויאמר בועז לזקנים, כי קניתי, וגם את רות המואביה אשת מחלון קניתי".

ולכך לקח בועז מתחילה עשרה אנשים, כדי שיוכלו לברך ברכת חתנים.

והשתא תיקשי: הרי **בועז אלמון שנשא אלמנה הוי**, שכבר נולדו לבועז [שהוא אבצן] קודם אותו מעשה של רות — ששים בנים ובנות.

ורות, אף היא, כבר היתה נשואה למחלון.

ובכל זאת, הוצרך בועז להביא עשרה אנשים כדי לברך ברכת חתנים. הרי שאף אלמנה הנישאת לאלמן טעונה ברכה. ותיקשי לרב הונא!?[5]

ומשנינן: **מאי** "אלמנה **אינה טעונה ברכה**",

---

4. ברכת חתנים בעשרה

נחלקו האחרונים האם ברכת חתנים בעשרה הוא רק דין לכתחילה, או שהיא מעכבת אפילו בדיעבד, ואם בירכוה בפחות מעשרה צריך לחזור ולברכה בעשרה, ועד שלא יברכו בעשרה תהיה אסורה לבעלה, כדין כלה בלי ברכה [הנודע ביהודה קמא אה"ע נ"ו מתירה ואילו יד המלך פ"י מהלכות אישות אוסרה, עיין ביאור מחלוקתם בחידושי רבי שמואל סימן ט].

ובברכת אירוסין נחלקו רב אחאי גאון, הסובר שגם היא צריכה להאמר בעשרה, ורבינו שמואל הנגיד, הסובר שהיא אינה צריכה עשרה [הובאה מחלוקתם בדברי הרא"ש כאן].

ויש לעיין האם ברכת האירוסין היא ברכת המצוות או ברכת השבח.

הרא"ש הוכיח שהיא ברכת השבח מלשון הברכה, שלא נאמר בה "אשר קדשנו במצוותיו וצוונו לקדש אשה", אלא לשון איסור "אשר ציוונו על העריות, ואסר לנו את הארוסות".

ומאידך, הרמב"ם [פרק ג' מהלכות אישות כ"ג] פסק שיש לברך את ברכת האירוסין לפני שמקדשים את האשה כדין כל המצוות שמברכים עליהן לפני עשייתן.

ולכן לפי הרמב"ם מסתבר שאינן צריכות עשרה, ורק ברכות הנישואין, שהן ברכות השבח, למדנו מבועז שצריכות עשרה.

ואילו המאירי כתב שעיקר הברכה היא על כלל הנישואין, שהיא מצוות עשה, ומכל מקום האריכו בה בסיפור שבח והודאה למקום.

ומשמע לדבריו שברכה זו עיקרה ברכת המצוות היא אלא שיש בה נוסח שכולל את ברכת השבח.

5. כתבו התוספות, שאין לשון הגמרא ביחס

דאמר רב הונא, והעמדנו דבריו באלמן שנשא אלמנה —

הכי קאמר: **אינה טעונה ברכה כל שבעה** ימים כבתולה.

אבל יום אחד, אף אלמנה הנישאת לאלמן **טעונה ברכה**. ואכן לא מצאנו לבועז שיברך יותר מיום אחד.(6)

ועדיין תמהה הגמרא:

אלא הא דתניא: מפני מה אמרו "אלמנה" נשאת בחמישי ונבעלת בששי, שאם אתה אומר תיבעל בחמישי, למחר משכים לאומנותו, והולך לו —

לכן, **שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל, שיהא שמח עמה שלשה ימים**.

ותיקשי: **במאי**, באיזה אדם הנושא אלמנה מדברת הברייתא?

אי בכהן שנשא את האלמנה — תיקשי:

לרות שהיא "אלמנה" מדויק, שהרי בנכריותה היתה נשואה למחלון, ואין אלו נישואין שתיקרא "אלמנה", אלא כיון שבעולה היתה, כאלמנה חשיב לה.

ונחלקו האחרונים [הביא דבריהם בהערות להגרי"ש אלישיב שליט"א], אם כשם שאנו אומרים שהבעולה דינה כאלמנה כך בחור נואף דינו כאלמון, וכאשר היא דעת בנו של הנודע ביהודה [תניינא אהע"ז סימן פ"ב]; ואילו דעתו של החת"ם סופר [שו"ת אהע"ז סימן קכ"ג] היא, שאין הנואף כאלמון, כי ה"בחור" שאנו נותנין לו ימי ברכה שבעה ימים אינו רק משום שמחת ביאה ראשונה, אלא גם משום שאלו נישואין הראשונים שלו, ורק לגבי האשה הדבר תלוי אם בתולה או בעולה היא.

ודעתו של הגרי"ש [שם] היא, שהנישאים בנישואין אזרחיים, ובאו לעשות נישואין כדת משה וישראל, הרי שאף לדעת החת"ם סופר אין דין הבעל כבחור ואף שאלו "נישואין" הראשונים שלו, הואיל וכבר חיו חיי נישואין לפני נישואין אלו.

ונמצא לפי דבריו, שפשיטא להו להתוספות שלגבי האשה אין הדבר תלוי אלא בבעולה ובתולה ולא בנישואין ראשונים, שאם לא כן למה נדחקו ופירשו דקרי לרות "אלמנה" משום שהיא בעולה, והרי יש לומר שנישואי רות לכליון לא גרעו מנישואין אזרחיים, ומטעם זה נקראת "אלמנה", ונפקא מינה שאפילו אם כליון לא היה בועל את רות היה לרות דין אלמנה.

ונראה מדברי הגמרא דפשיטא לה, שלא לקח בועז עשרה אנשים אלא על הצד שהוא ישא בסוף את רות וכפי שאכן היה, אבל לא לקחם על הצד שישא הגואל את רות, שאם לא כן הרי יש לומר שהגואל היה בחור, ולקח אותם בועז כדי שיברכו בנוכחותם ברכת חתנים על נשואי רות לגואל.

6. לכאורה היה אפשר לפרש, שלפי תירוץ הגמרא בדברי רב הונא שאמר: "אלמנה אינה טעונה ברכה" דהיינו אינה טעונה ברכה כל שבעה, אם כן שוב לא תיקשי סתירת דברי רב הונא ממה שאמר: אחת בתולה ואחת אלמנה טעונה ברכה, שהרי יש לפרש כוונתו שאף האלמנה טעונה ברכה יום אחד, ואין זה סתירה למה שאמר רב הונא שהאלמנה אינה טעונה ברכה כל שבעה.

ולפי זה לא יהא הכרח לומר שבחור הנושא אלמנה היא טעונה ברכה כל שבעה, ויש לומר שאף היא אינה טעונה ברכה כל שבעה אלא יום אחד בלבד, וכאלמון שנשא אלמנה.

האמרת[7] שהיא טעונה ברכה **שבעה** ימים, אף שהיא אלמנה. ואילו בברייתא מבואר שמספיק שלשה ימים.

אי באלמון שנשא את האלמנה — נמי תיקשי:

האמרת: יום אחד בלבד טעונה ברכה. ואילו בברייתא מבואר שצריכה היא ברכה במשך שלשה ימים!?

ומתרצת הגמרא שיש חילוק בין "שמחה" עליה דיברה הברייתא, לבין "ברכה" שהוא הנידון של רב הונא.[8] הילכך, יש לפרש את הברייתא בשני אופנים:

איבעית אימא: הברייתא עוסקת **באלמון** שנשא אלמנה.

וביום אחד בלבד די **לברכה** וכפי שאמר רב הונא.

ומה ששנינו שקדו חכמים שיהא שמח עמה **שלשה ימים**, הוא **לשמחה** בלבד, בלי ברכה.

ואיבעית אימא: יש לפרש את דברי הברייתא **בבחור** שנשא אלמנה.

ושבעה ימים **לברכה**, וכפי שאמר רב הונא.

ובשלשה ימים בלבד די **לשמחה**.[9]

ואולם מהמשך הסוגיא נראה בהדיא, שאין הגמרא חוזרת בה מזה, ואף אלמנה הנישאת לבחור טעונה ברכה כל שבעה; וברש"י לקמן בד"ה האמרת שבעה מבואר ההכרח לזה, שהוא משום דאם "אינה טעונה ברכה" מתפרש שאינה טעונה ברכה כל שבעה, הרי שלשון "טעונה ברכה" מתבאר אף הוא שהיא טעונה ברכה כל שבעה.

ומטעם זה לא אמרה הגמרא: **אלא** מאי אינה טעונה ברכה, ומשום שאין הגמרא חוזרת בה מתירוצה הקודם, אלא מוסיפה עליו.

7. פירוש, כי בהכרח שכוונת רב הונא היתה שהיא טעונה ברכה כל שבעה, שהרי אמר: אלמנה אינה טעונה ברכה, ופירשנוה דהיינו שאינה טעונה ברכה כל שבעה ובאלמון שנשא אלמנה, ובהכרח שלשון "טעונה ברכה" שאמר רב הונא גבי אלמנה הנישאת לבחור, מתפרש נמי שהיא טעונה ברכה כל שבעה, רש"י.

ובלשון רש"י לפנינו: "מכלל דטעונה ברכה דקאמר **רבי אבא**, שבעה". והכוונה לרבי אבא בר זבדא שאמר רב הונא משמו "אחת בתולה ואחת אלמנה טעונה ברכה"; ולכאורה יותר היה לו לרש"י להזכיר את רב הונא עצמו, כי אין ללמוד את ביאור לשונו של רבי אבא מלשונו של רב הונא.

8. בר"ן מבואר שדין ברכה ודין שמחה חלוקים הם במהותם, שהברכה באה על שמחת לבו של חתן, אבל שמחה דהיינו ביטול מלאכה הוא משום תקנת האשה, וראה עוד בהערות שבהמשך הסוגיא.

9. הראשונים והאחרונים דנו בביאור שני תירוצי הגמרא, שיש לפרשם בשני אופנים:

האחד: לא נחלקו שני התירוצים, ושניהם אמת, ובאלמון שנשא אלמנה טעונה היא ברכה יום אחד בלבד ואילו השמחה יתירה ממנה, והיא שלשה ימים; ובבחור שנשא אלמנה יתירים ימי הברכה מימי השמחה, שהשמחה שלשה ימים והברכה שבעה ימים.

וכתבו שכן משמע פשטות הברייתא שלא חילקה בין אלמנה הנישאת לבחור לבין אלמנה הנישאת לאלמון ומשמע שבכל אופן שמחת האלמנה היא שלשה ימים.

ואם תאמר: איך אפשר שבאלמון שנשא

ז-ב **מיתיבי** על מה שנתבאר לעיל שהאלמנה כשהיא נישאת לבחור טעונה היא ברכה כל שבעה ימים:[1]

מהא דתניא: **מברכין** ברכת חתנים **לבתולה** במשך **שבעה** ימים, **ולאלמנה** מברכין **יום אחד** בלבד.

מאי לאו, האם אין משמעות הדבר, כי **אפילו אלמנה שנשאת לבחור** אין מברכין לה אלא יום אחד!?

ומשנינן: **לא!** ומה ששנינו מברכין לאלמנה יום אחד, היינו דוקא באלמנה שנישאת **לאלמון**.

ותמהה על כך הגמרא:

אבל אלמנה שנישאת **לבחור** — לדבריך — **מאי**, כמה ימים מברכין? **שבעה** ימים!?

והרי **אי הכי**, אם כן, **ליתני** בברייתא כך:

אלמנה השמחה יתירה מן הברכה, ואילו בבחור שנשא אלמנה השמחה פחותה מן הברכה!?

ביאר הר״ן: הכל לפי ענינו, משום דברכה באה על שמחת לבו של חתן, ולכן בחור שלא נשא עדיין שיש לו שמחה יתירה מברכין לעולם שבעה ימים אפילו כשנשא אלמנה, אבל שמחה דהיינו ביטול מלאכה שהוא משום תקנת האשה, כיון שאלמנה היא, אינה צריכה פיתוי כל כך ובשלשת ימי שמחה די לה, אבל אלמון שנשא אלמנה, כיון שכבר נשא ואף עכשיו אינו נושא בתולה אלא אלמנה אינו שמח כל כך, ולכן ביום אחד של ברכה די לו, ומכל מקום לשמחה צריך שלשה ימים, היות וימי השמחה נתקנו לתקנת האשה, וכמו שאמרו ״שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל, וכיון שכן, אם לאלמנה הנישאת לבחור [שכבר היא שמחה בעצם הנשאה לבחור] אמרו שיש לה שלשת ימי שמחה, כל שכן כשנישאת לאמנון שהיא צריכה שלשת ימי שמחה.

האופן השני: שתי הלשונות נחלקו:

לפי הלשון הראשון: רק אלמון שנשא אלמנה שאינו טעון ברכה אלא יום אחד, הוא בלבד די לו בשמחה שלשת ימים, אבל בחור שנשא אלמנה שברכתה הוא שבעה ימים אף השמחה היא שבעה ימים.

לפי הלשון השני: לעולם השמחה אינה יתירה מן הברכה, ורק בבחור שנשא אלמנה ימי השמחה הם שלשת ימים, אבל אלמון שנשא אלמנה אין ימי השמחה אלא יום אחד; ראה בכל זה בראשונים כאן, ברמב״ם ובשולחן ערוך.

וב״הערות למסכת כתובות״ משיעוריו של הגרי״ש אלישיב שליט״א, הביא מפרקי דרבי אליעזר שכתב: דחתן דומה למלך מה מלך אינו יוצא לבדו לשוק וכו׳ מה מלך אינו עושה מלאכה אף החתן אינו עושה מלאכה, והעיר הגרי״ש שליט״א, דדינים אלו שנזכרו בפרקי דר״א הם מדיני השמחה [ומה שאינו הולך יחידי אינו מפני המזיקין, אלא מדינא ומשום שמחה], ומספר ימיהם כימי השמחה, ראה שם.

ואולם לפי מה שכתב הר״ן לפי השיטה הראשונה בטעם הדבר שימי השמחה רבים הם מן ימי הברכה באלמון שנשא אלמנה, שהוא משום שהברכה היא על שמחת החתן, ואילו השמחה היא לתקנת הכלה, נמצא שאין זה שייך אלא על עשיית מלאכה [ולא משום שהוא דומה למלך, אלא כדי לשמח את אשתו], אבל מה שאינו הולך יחידי משום שהוא דומה למלך, אין טעם לחלק בינו לבין הברכה.

1. שהרי בהכרח מה שאמרו ״אחת בתולה ואחת

מברכין לבתולה שבעה —

ולאלמנה שנשאת לבחור שבעה —

ולאלמנה הנישאת לאלמן — **יום אחד!**?

ומשנינן: אין הברייתא עושה חילוקים בין אלמנה לאלמנה, אלא **מילתא פסיקתא** [דבר ברור ומוחלט] **קתני** בברייתא:

דליכא בתולה דכצרה משבעה [אין בתולה שטעונה ברכה פחות משבעה ימים], שהרי אף אם ניא נישאת לאלמן טעונה היא ברכה שבעה ימים.

וליכא אלמנה דכצרה מיום אחד [אין אלמנה שהיא טעונה ברכה פחות מיום אחד], שהרי אפילו כשנישאת לאלמן אין ברכתה פחות מיום אחד.[2]

גופא: אמר רב נחמן, אמר לי הונא בר נתן:

תנא בברייתא:

מנין לברכת חתנים שצריך לאומרה **בנוכחות עשרה** אנשים, לפחות?

שנאמר במגילת רות [ד ב], בתיאור הנישואין של בועז ורות:

"**ויקח** [בועז] **עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר: שבו פה**". ואין צורך לנישואין עצמן אלא בשני עדים, ובהכרח שעשרת האנשים שלקח בועז הוא לצורך ברכת החתנים.

ורבי אבהו אמר מקור אחר לדין ברכת חתנים שהיא בעשרה אנשים — **מהכא:**

דכתיב בספר תהילים [סח כז]:

"**במקהלות ברכו אלהים, ה' — ממקור ישראל**".

מלמד הכתוב ש"ברכת מקור", הברכה לה' אלהים על ענין הנישואין, שתכליתם פריה ורביה של עם ישראל [ממקור האשה] — צריכה "קהל" ["במקהלות"].

ואין קהל פחות מעשרה אנשים.[3]

והוינן בה:

אלמנה טעונה ברכה" היינו שבעה ימים, כיון שכן משמע לשון "טעונה ברכה", וכפי שנתבאר בהערה לעיל.

2. ראה מה שתמה הרש"ש לפי דברי הר"ן שנזכרו בהערה לעיל.

3. כתב רש"י: על ברכת מקור צריך קהל, דהיינו עשרה כמו "הקהל את העדה", ולמדנו שאין "הקהל" בפחות מעדה, ועדה היא עשרה אנשים, כדילפינן מעדת מרגלים שנאמר בהם "עד מתי לעדה הרעה הזאת", יצאו יהושע וכלב מי"ב המרגלים ונשארו עשרה.

והקשו התוספות: הרי נאמר "במקהלות" דמשמע שתי קהלות ונאמר שצריך עשרים לברכת חתנים!?

ותירצו שאין סברא לחלק בין עשרה לעשרים לשום ענין, ואף שאמר הכתוב "מקהלות" היינו "מקהלות דעלמא" שבכל אחת מהן יברכו ברכת חתנים.

ואולם הביאו בשם הירושלמי דיליף לה מדכתיב "במקהלת" חסר בלי וי"ו, ומשמע קהל יחידי.

ובספר הפלאה כתב שאי אפשר לפרש דלכן כתב "קהלות" דמשמע שתי קהלות, דהאחד לקהל ראשון, והשני לקהל חדש שמברכים

ורב נחמן, הלומד לברכת חתנים שהיא בעשרה אנשים מבועז, **בהאי קרא דרבי אבהו — מאי דריש ביה?**

מיבעי ליה לרב נחמן למקרא הזה **לכדתניא:**

היה רבי מאיר אומר: מנין שאפילו עוברין שבמעי אמן אמרו שירה על הים בשעת קריעת ים סוף?

שנאמר באותו הפרק בתהילים:

"ראו הליכותיך אלהים הליכות אלי מלכי בקודש.

קדמו שרים אחר נוגנים, בתוך עלמות תופפות.

[כלומר: לאלו נאה לך להושיע, שכאשר ראו הליכותיך בקדושתך בים, קדמו שרים לשורר לפניך שירת הים. ואחריהם באו ה"נוגנים", אלו המלאכים, "בתוך עלמות תופפות", בתוך מרים ונערותיה אשר לקחה התוף בידה, רש"י].

במקהלות ברכו אלהים ה' — ממקור ישראל".

כלומר: אף העוברים שב"מקור" ישראל, במעי אמותיהן, ברכו את האלהים על הים.[4]

וחוזרת הגמרא ומפרשת: **ואידך**, רבי אבהו, הלומד לברכת חתנים בעשרה מפסוק "במקהלות", מנין לו לדרוש כן? והרי מבואר בברייתא שהפסוק מדבר על שירת הים, וכן מוכח מהמשך הכתובים?

אמר לך רבי אבהו: **אם כן** — שאין הפסוק בא ללמד אלא על שירת הים — **לימא קרא** "**מבטן** ישראל", שמשמע עוברים שבמעי אמן —

מאי "ממקור"?

ללמדך עוד: שיש לברך במקהלות **על עסקי מקור.**

ועוד מפרשת הגמרת:

ורבי אבהו, בהאי קרא דרב נחמן, עשרת האנשים שלקח בועז בעת שנשא את רות — **מאי דריש ביה?**

ההוא קרא, **מיבעי ליה למידרש** ממנו, שפירסם אז בועז ברבים כי רק **עמוני** אסרה תורה לבוא בקהל ה', **ולא עמונית**, שהיא מותרת לבוא בקהל ישראל, וכן **מואבי** הוא

בשבילו ברכת חתנים וכמו שאמרו לקמן דבפנים חדשות מברכים כל שבעה, דזה אינו, כי אין צריך קהל שהם עשרה לפנים חדשות, כי די באחד.

והחת"ם סופר כתב על זה, דאי משום הא לא איריא, ומשום דבשבעת ימי המשתה לא נצרך אלא בעשר סעודות שבהם פנים חדשות, ראה שם, ואם כן י"ל דצריך עשר פנים חדשות לעשר סעודות.

אלא משום ד"קהל" היינו גדולים ובני חורין כמו שהביא מהרמב"ם, ואילו לפנים חדשות די אפילו באשה וקטן כל שמרבים הסעודה בשבילם, [וראה בהערה לקמן מה שנכתב בזה בשם הקהלות יעקב].

4. המהרש"א הביא כאן מגמרא בסוטה שראו העוברים מתוך הכרס באספקלריא המאירה.

שאסרה תורה מלבוא בקהל ה׳ **ולא מואבית**.[5]

לא אסף בועז עשרה זקנים בשביל ברכת חתנים, אלא כדי לומר בפניהם את ההלכה שרות המואביה מותרת לבוא בקהל ה׳, ומותרת היא לו.

דאי סלקא דעתך שאסף אותם בועז **לברכה** —

וכי **לא סגיא**, האם לא מספיק לצורך הברכה בעשרה אנשים **דלאו** ״**זקנים**״ [האם צריכים ״זקני העיר״, שהם החכמים, לשם כך]!? והרי לענין ברכה היה יכול לקחת עשרה אנשים מפשוטי העם, ולמה אמר הכתוב: ויקח עשרה אנשים מזקני העיר!?

ואידך — רבי אבהו, הסובר שכנסם בועז לצורך ברכת חתנים — אמר לך, אדרבה: **אי סלקא דעתך**, שכדי **למידרש** בפניהם את היתר המואביה כנסם בועז, תיקשי: וכי **לא סגיא**, האם לא מספיק שידרוש זאת לפני כמה חכמים, **דלאו** ״**עשרה**״ אנשים הם!?

ומפרשת הגמרא את דעתו של רב נחמן הסובר שאסף אותם בועז כדי לדרוש בפניהם:

אין, אכן כדי לדרוש יש צורך בעשרה אנשים. זאת, כדי **לפרסומי מילתא** [לפרסם את דבר ההיתר].

וכעין שמצאנו **דאמר ליה שמואל לרב חנא בגדתאה** [מן העיר בגדת שבבבל]:

פוק, **ואייתי לי בי עשרה** [צא והבא לי עשרה איש], **ואימא לך באנפייהו** [ואומר לך הלכה בפניהם] כדי שיהיה פרסום להלכה זו:

---

5. בגמרא יבמות [עז ועח] מבואר שבימי דוד רצו לפוסלו לקהל משום שהוא בא מרות המואביה, ואף שמתחילה רצו להתירו משום הדרשה ״עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית״, סתר דואג האדומי את הדרשה הזאת, עד שבא עמשא והביא כן מהלכה למשה מסיני; ובפשוטו היה נראה דגם בועז לא נתכוין לדרשה אלא דינא קאמר ״עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית״ ומקורו מהלכה למשה מסיני.

אבל החת״ם סופר כתב כאן ליישב מה שהקשו האיך האמינו לבועז והרי ״כל תלמיד חכם שמורה הלכה ובא, אם קודם מעשה אמרה שומעין לו, ואם לאו אין שומעין לו״ [וכמו שהקשו בגמרא יבמות שם על עמשא]; ותירץ, דהני מילי כשאומר הלכה למשה מסיני, אבל בועז מדרשה קאמר לה, ובזה שומעין לו.

ובחידושי מרן רי״ז הלוי על רות, ביאר מה שאמר הגואל לבועז ״לא אוכל לגאול לי פן אשחית את נחלתי״ והיינו שחשש על פסול זרעו ומשום שטעה ב״עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית״ וכמו שכתב רש״י ברות, ותמהו כולם, שאם כן היה לו לומר שאינו גואל מפני האיסור, ולמה חשש רק לפסול זרעו!?

וביאר הגרי״ז שהגואל היה סבור שאין זו הלכה למשה מסיני אלא דרשה, ולכן חשש שמא יבוא בית דין אחר וידרוש באופן אחר את הפסוק [וכמו שעשה דואג] ונמצא זרעו מקולקל, וזה הוא שאמר הגואל ״לא אוכל לגאל לי פן אשחית את נחלתי״, אלא שלא ידע הגואל שהלכה למשה מסיני היא, והלכה לעולם לא תשתנה.

ולפי דברי החת״ם סופר יש לומר, שהגואל ידע שיש כאן גם הלכה למשה מסיני, אלא שאת ההלכה למשה מסיני לא היה יכול לקבל היות

המזכה מתנה על ידי אחר **לעובר** שבמעי אמו — **קנה** העובר. היות וסבור שמואל שהעובר הוא בר זכיה.

ומוסיפה הגמרא, כי למרות שפירסם שמואל שכך היא ההלכה, אין לנהוג כך הלכה למעשה, כי אין הלכה כמותו. אלא —

והלכתא: המזכה לעובר — לא קנה העובר.

תנו רבנן:

מברכין את "**ברכת חתנים**" — **בבית חתנים**, כשנכנסה הכלה לחופת נישואין.

רבי יהודה אומר: אף בבית האירוסין, בשעה שמקדשה **מברכין אותה**, את כל ברכת החתנים.

אמר אביי: וביהודה שנו זאת! שרק לענין ההנהגה ביהודה נשנו דברי רבי יהודה.

ומפני שביהודה היה החתן **מתייחד עמה** בתקופת האירוסין, בהיותה בבית אביה, כדי שיהא לבו "גס" בה [רגיל בה, וכדלקמן יב א], ולפיכך מברכין תחילה ברכת חתנים, כי שנינו במסכת כלה ש"כלה בלא ברכה — אסורה לבעלה, כנדה".[6]

תניא אידך:

ובועז בשעת מעשה אמרה לו, ולא נשאר כי אם הדרשה, ולכן חשש לפסול זרעו, אבל בועז עצמו שידע מהלכה למשה מסיני לא חשש לפסול זרעו; וזה הוא שאמר הגואל לבועז: לא אוכל לגאל וגו' גאל לך אתה וגו', כלומר: אני שאיני מאמינך בהלכה למשה מסיני יש לי לחוש לזרעי, אבל אתה — שלדעתך הלכה למשה מסיני היא — גאל לך!

והמהרש"א כאן הביא מדבריו ביבמות שם, שטעמו של הגואל היה משום שהוא הבין שבועז אומר כן רק משום מצות יבום, ראה שם.

6. לכאורה משמע מן הסוגיא, שאף כלה שלא נישאת, אם אך בירכו ברכת חתנים אין היא בכלל האיסור של "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה", ומשמע שהיא מותרת לגמרי, לפי מה דמשמע ברש"י בהמשך הסוגיא שאין הארוסות אסורות אלא משום דין זה, וחידוש הוא.

ואולם המאירי כתב: וביהודה היו נוהגין ליחד החתן והכלה בשעת אירוסין, ולבוא עליה מיד בלא כתובה ובלא חופה, **אלא שהיחוד במקום חופה להיתר ביאה זו, אע"פ שלא לשם קדושין היתה.**

עוד ביאר המאירי את ענין היחוד ביהודה: והיו נוהגין בה מפני גזרות ושמדים שהיו שם, על הדרך שאמרו, שכל בתולה הנשאת תיבעל להגמון תחילה, והיו מכוונים להכניס אהבה ביניהם עד שאם חס ושלום יארע בה שום אונס, שתהא אהבת הארוס חקוקה לה בלב, ושלא תתפתה לשום אדם אלא אם כן על ידי אונס גמור, ועל הדרך שאמרו בסנהדרין כב ב "אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי".

ובשיטה מקובצת בשם תלמידי הרבינו יונה כתב, מפרש בירושלמי שבשעה שבאו בני יעקב לקבורת אביהם, בא עשו לערער על מקום הקבורה, וקם יהודה והרגו, ואחר כך כשגברה ידו של עשו, גזרו על יהודה שכל בתולה שתינשא מהם תיבעל לסרדיוט תחילה, ומפני זה היה מנהגם שהיה מתיחד החתן עם ארוסתו בשעת האירוסין.

ויש מפרשים שלא היה בועל אותה, דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, אלא מתוך שהיה מחבק ומנשק אותה, היתה חיבה יתירה

מברכין ברכת חתנים — בבית חתנים כשנושאה.

וברכת אירוסין — בבית האירוסין כשמקדש את האשה.

ומפרשת הגמרא: **ברכת האירוסין — מאי מברך?**

רבין בר רב אדא, ורבה בר רב אדא, תרוייהו משמיה דרב יהודה אמרי, כך הוא מברך:

ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם:

אשר קדשנו במצוותיו, וצוונו על העריות [שאסר לנו לבוא עליהן] —

ואסר לנו[7] **את הארוסות** מדרבנן —

והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין [חופה שלאחר קדושין].

ואינו חותם את הברכה ב״ברוך״.

רב אחא בריה דרבא מסיים בה, היה חותם בה, ואמר זאת **משמיה דרב יהודה** שיש לחתום כך: **ברוך אתה ה׳ מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקדושין.**[8]

ומפרשת הגמרא את טעם המחלוקת אם יש לחתום את הברכה ב״ברוך״:

מאן דלא חתים, הסובר שאין לחתום את ברכת האירוסין —

מידי דהוה אברכת פירות ואברכת מצוות!

שהיא דומה לברכת פירות, כגון ברכת בורא פרי העץ, הפותחת ב״ברוך״ ואינה חותמת ב״ברוך״ —

וכגון ברכה על מצות שחיטה ועל מצות מילה, שאינה חותמת ב״ברוך״.

ביניהם, וכשהיה בא הסרדיוט לבעול אותה לא היתה נבעלת אלא באונס.

עוד נוכל לפרש, שבשעת אירוסין היה בועל אותה, והיו אומרים ברכת חתנים, אלא שלא היו עושים חופה מיד מפני הרואין כדי שלא יתפרסם הדבר, מפי הרב מורי נ״ר.

7. ביאר רש״י: מפני שכלה בלא ברכה אסורה לבעלה — מדרבנן — כנדה; ואדרבנן נמי מברכין ״וצוונו״ וכן ״ואסר לנו״, כמו שמצינו שמברכים על מצות הדלקת נר חנוכה שטינה אלא מדרבנן.

ובמסכת שבת כג א מבואר: מאי מברך [על נר חנוכה], מברך אשר קדשנו במצוותיו וצוונו להדליק נר של חנוכה. והוינן בה: והיכן ״ציונו״? רב אויא אמר מ״לא תסור״. רב נחמיה אמר ״שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך״.

8. כתב הרא״ש: יש מקשים על נוסח ברכה זו, למה אין מברכין אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקדש את האשה? [וראה מה שכתב הרשב״א בישוב קושיא זו]. ועוד, היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקב״ה, והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט? ועוד, מה ענין להזכיר עריות בכאן? ועוד, מה לנו להזכיר חופה בכאן, כיון שמברכין ברכת אירוסין בבית האירוסין ובלא חופה!?

וביאר שם הרא״ש, שברכה זו אינה ברכת המצוות, ואין מברכין כאן ברכת המצוות כי עיקר המצוה היא הפריה ורביה, ויכולה היא להתקיים בלא קדושין, וכמו שהאריך שם [וראה גם בהגהות אשר״י]; אלא ״ברכה זו נתקנה לתת שבח להקב״ה אשר קדשנו במצוותיו, והבדילנו

ובאלו הברכות הטעם הוא, משום שכל נוסח הברכה הודאה אחת היא, ואין הפסק בקשה וכיוצא בזה בתוך הברכה. ולכן אין להוסיף בה חתימה, לפי שהחתימה היא מעין תחילת הברכה, והיא נועדה לחזור ולהזכיר את תחילת הברכה כאשר נוסח הברכה הוא ארוך וכולל כמה דברים.

ולכן אף ברכת האירוסין, שכולה הודאה אחת, ואין בה הפסק, אף היא אינה חותמת ב"ברוך".

ומאן דחתים [הסובר לחתום], טעמו הוא —

מידי דהוה אקידושא [הקידוש בליל שבת].

כי היות ואף ברכה זו בלשון קדושה היא נאמרת הרי היא כקידוש היום.

וכשם שבקידוש היום חותמים בברוך, ושם הטעם הוא מפני שיש בה הפסק בתוך ההודאה, שמוסיפים ואומרים "כי הוא יום תחילה למקראי קודש", תיקנו חכמים שכל ברכה שענינה קדושה טעונה חתימת "ברוך" בסופה.[9]

תנו רבנן:

מברכין ברכת חתנים — לבחור או בתולה — **בעשרה** אנשים **כל שבעה** ימים.

אמר רב יהודה: והוא מה שאמרנו לברך כל שבעה את ברכת החתנים, אינו אלא כ**שבאו** אל המשתה של החתן **פנים חדשות**.[10]

הקדמה לסדר ברכות נשואין:

הברכות נחלקות לשלשה סוגים:

א. ברכות הפותחות בברוך ומסיימות בברוך.

והן הברכות שיש בנוסח שלהן כמה בקשות או כמה הודאות.

ב. ברכות המתחילות בברוך אך אינן מסיימות בו.

והן הברכות הקצרות, שאין בענינן אלא הודאה אחת בלבד, כמו "בורא ברי העץ".

מן העמים, וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות. והזכירו בו איסור ארוסות והיתר נשואות בחופה וקדושין, שלא יטעה אדם לומר שהברכה של קדושין נתקנה להתירה לו, לכך הזכירו חופה, לומר: דוקא ברכת חופה היא המתרת הכלה. ולהכי נמי הקדימו חופה לקדושין, לומר: והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה שלאחר קדושין".

9. כן פירש רש"י, ואולם התוספות כתבו על זה שאינו נראה.

והם פירשו: מפני שברכה ארוכה היא כמו קידוש היום, לכן חותמין בה בברוך.

10. כתב השולחן ערוך [אהע"ז סב ז] "אם היו האוכלים אחרים ולא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין, מברכין בשבילם אחר ברכת המזון שבע ברכות, כדרך שמברכין בשעת נישואין. ויש אומרים, שאפילו היו בשעת החופה ושמעו הברכות, אם לא אכלו שם עד עתה, מקרי "פנים חדשות", ומברכים בשבילם שבע ברכות אחר ברכת המזון, וכן פשט המנהג".

ובקהלות יעקב [הנדמ"ח סימן ו] נסתפק בגדר פנים חדשות, כי יש לפרשו בשני אופנים:

האחד: זה הוא חיוב על כל המסובין מחמת שיש פנים חדשות בסעודה.

ג. ברכות המסיימות בברוך אך אינן פותחות בו, והן "ברכה הסמוכה לחברתה".

דין זה של "ברכה הסמוכה לחברתה", אמור בכל מקום שתיקנו חכמים **סדרה של ברכות, לאמרם לפי הסדר**, בזה אחר זה.

כגון סדרת הברכות בתפילת שמונה עשרה, בברכת המזון, בברכות שלאחר ההפטרה, ובברכת נשואין.

הברכה הראשונה של הסדרה פותחת תמיד ב"ברוך אתה ה', אלהינו, מלך העולם", ונוסחה, אחר הזכרת מלכות ה' הוא ב**לשון נסתר ולא בלשון נוכח**, היות ובמקום שמזכירים את מלכותו של הקב"ה יש לדבר רק בלשון נסתר, כדי להורות שאין לנו מושג בהכרת מלכותו, והיא חותמת ב"ברוך אתה ה'".

ואילו שאר הברכות שבסדרה, אינן פותחות ב"ברוך אתה ה'", כיון שהזכרת "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם" בברכה הראשונה מתייחסת גם אליהן, עקב סמיכותן אליה, והן נאמרות בלשון נוכח [אתה גבור, נודה לך, שמח תשמח] כיון שאין בהן עצמן הזכרת מלכות.[11]

אך הן מסיימות ב"ברוך אתה ה'".

"שבע הברכות" של ברכת נשואין הן שש ברכות, ובצירוף הברכה על היין, הן שבע.

שתי הברכות הראשונות מתוך ששת הברכות ["שהכל ברא לכבודו" ו"יוצר האדם"] אינן נחשבות כחלק מסדרת הברכות, אלא הן ברכות שהוסמכו לאמרם יחד עם ברכות הנישואין, וכפי שיבואר להלן.

וכיון שהן ברכות קצרות, שבכל אחת מהן

השני: יסודו הוא חיוב על ה"פנים חדשות", לפי שאצלו זה הוא הסעודה הראשונה, ומחמת ה"פנים חדשות" חייבו חז"ל ברכה בסעודה זו.

וכתב לבאר, שחקירה זו תלויה בשתי השיטות אם "פנים חדשות" פירושו מי שלא שמע את הברכות. כי לפי שיטה זו מסתבר שיסוד החיוב הוא על הפנים חדשות, ומחמתו חייבו חז"ל לברך ברכת חתנים בסעודה זו; ואילו לפי השיטה הסוברת ש"פנים חדשות" פירושו מי שעדיין לא אכל בסעודת חתן אע"פ שכבר שמע הברכות בשעת הנישואין, מסתבר שגדר דין "פנים חדשות" הוא, שמחמתם נתוסף שמחה לחתן ולכלה ולמסובין, והוא חיוב על כל המסובין כדין סעודה ראשונה.

וכתב שם עוד נפקא מינה בחקירה זו, האם קטן שמחמתו מרבים השמחה נידון גם הוא כפנים חדשות לחייב בשבע ברכות. כי אם יסוד החיוב הוא ה"פנים חדשות" שלא שמע את הברכות אם כן לא שייך זאת בקטן, שאינו בר מצוות.

והחת"ם סופר כאן פשיטא ליה שאף קטן נעשה "פנים חדשות", כמבואר באות ג.

ורש"י כתב: "פנים חדשות שלא היו שם אתמול", וביאר המאירי את כוונתו "אע"פ שכבר אכל שם באחד מן השבעה, הואיל והפסיק יום אחד בנתיים שלא אכל", וראה בחידושי חת"ם סופר מה שכתב בהבנת דברי רש"י.

כתבו התוספות, ש"פנים חדשות" אין נקראים אלא בני אדם שמרבים את השמחה בשבילם יותר, ובחת"ם סופר מבואר שאפילו אשה ואפילו קטן אם מרבים את השמחה בשבילו.

11. הרמב"ן בביאורו על התורה שמות טו כו. ועיין ברש"י בפסחים קד א, שהברכה הראשונה

נאמרה הודאה אחת בלבד, אין הן מסתיימות בברוך אתה ה׳.

כך, שרק בברכה השלישית מתוך ששת הברכות [שהיא ברכת ״אשר יצר את האדם בצלמו״] מתחיל סדר ברכות הנישואין.

ולכן, היא פותחת בברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם, ונוסחה הוא לשון נסתר [אשר יצר], ומסתיימת בברוך אתה ה׳.

ואילו הברכות שלאחריה, שהן בגדר ״ברכה הסמוכה לחברתה״, אינן פותחות בברוך אלא רק מסתיימות בברוך אתה ה׳, ונוסחן הוא לשון נוכח [שמח תשמח].

אך הברכה האחרונה, כיון שהיא נאמרת גם במקום שאין אומרים את כל הברכות האחרות, וכפי שיבואר להלן, הרי היא פותחת בברוך, ומסיימת בברוך, ונוסחה הוא לשון נסתר [אשר ברא].

מאי מברך בברכת חתנים?

אמר רב יהודה: מברך שש ברכות, בנוסף על ברכת בורא פרי הגפן.[12]

ושש ברכות אלו נחלקו לשתי ברכות ולארבע ברכות, שתים הראשונות אינן על הזווג עצמו, וארבע הברכות האחרונות הן על עסקי הזווג; ואלו הן:

א. ברכה על אסיפת העם:

ח-א **ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם שהכל ברא** [הקב״ה] **לכבודו.**

וברכה זו נתקנה על אסיפת העם, הנאספים שם לגמול חסד, לשמח חתן וכלה, זכר לחסדי המקום, שנהג כך עם אדם הראשון, שנעשה לו ״שושבין״ ונתעסק בו, ואסיפה זו שנאספים העם — כבוד המקום היא, ולכך תיקנו לומר ״שהכל ברא לכבודו״.[1]

ב. וברכה על יצירת האדם, לפני שנבראה הנקבה:[2]

בשם ובמלכות מתייחסת גם לברכות הבאות אחריה.

12. ברכת בורא פרי הגפן על היין, לכאורה, אינה חלק מסדרת הברכות של הנישואין, וכל הצורך בה הוא משום שתקנו חכמים שיאמרו את ברכות הנישואין על כוס יין, ולכן יש לברך ברכת בורא פרי הגפן כדין ברכת הנהנין לפני שתיית היין.

והרא״ש מביא את שיטת רבינו נסים גאון, שאם אין כוס יין או לפחות שכר, אפשר לברך רק ברכת אירוסין בלי כוס, אך אי אפשר לברך את ברכות הנישואין ללא כוס, **לפי שהן שבע ברכות.**

1. כתב רש״י: משעת אסיפה ראויה היא ברכה זו שיברכו אותה, אלא כיון שיש ברכה על הכוס, הזקיקוה לסדרה עליו. וכמו ברכת הבשמים וברכת האור במוצאי שבת, שמסדרים אותן על הכוס.

ועוד כתב רש״י, ששתי הברכות הראשונות אינן חותמות ב״ברוך״ לפי שכל ברכה, הודאה אחת בלבד היא, ואין חותמים אלא בברכה שיש בה כמה הודאות.

2. ובהמשך הסוגיא מתבאר יותר על איזה ענין נתקנה ברכה זו.

ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם **יוצר האדם**.[3]

ולאחר שתי ברכות אלו מתחילים לברך סדרה של ארבע ברכות על עניני הזווג, ועל הזכר והנקבה. ומתוך שסדר חדש של ברכות הוא הוא, לכן פותח בבברכה הראשונה מתוך ארבעת הברכות ב״ברוך״ וגם חותם בה ב״ברוך״, כדרך שאר ראשי סדרי ברכות.

ג. ברכה על יצירת זכר ונקבה:

וכן מברכים: ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם **אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו**,[4] **והתקין**[5] **לו** [לאדם] **ממנו** [מצלעותיו של האדם] את האשה, שהיא **בנין**[6] **עדי עד** [בנין הנוהג לדורות].

וחותם: **ברוך אתה ה׳, יוצר האדם**.[7]

ד. ברכה על שמחת ציון העתידה:

שוש תשיש ותגל העקרה [ירושלים], **בקבוץ בניה לתוכה בשמחה.**

וחותם: **ברוך אתה ה׳, משמח ציון בבניה**.[8]

ה. ברכה ותפילה להצלחת הזוג:

שמח תשמח ריעים האהובים [החתן והכלה]

---

3. כתב רש״י שברכה זו לא היה מקום לאומרה כאן, שהרי אנו עוסקים בזווג איש ואשתו, אלא מתוך שמברכין ״אשר יצר״ על יצירת האדם והנקבה, תיקנו לברך גם על היצירה הראשונה.

4. כתב האבודרהם: אשר יצר את האדם בצלמו, לפי שנאמר [בראשית א כו] ״נעשה אדם בצלמנו״, וכתיב שם [פסוק כז] ״בצלם אלהים עשה את האדם״, ורצה לומר, על צורת הנפש, שנאצלת מכבוד הבורא.

והוסיף עוד ופירש ״בצלם דמות תבניתו״ — שב אל האדם, ורצה לומר, דמות, שהוא צורת גופו, צר אותו בצלמו, שהוא צורת הנפש.

וכל זה, כדי לדחות הכפירה הרעה שתעו בה רבים, שאמרו שעל תואר תבנית אדם נאמר שנברא בצלמו, כמו שביאר זה הענין הרמב״ם בתחלת ״מורה הנבוכים״.

5. ״והתקין לו ממנו״, מגופו מצלעותיו. תקנה עשה לו הקב״ה שנאמר [בראשית ב יח] ״לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו״. אבודרהם.

6. על שם ״ויבן את הצלע״.

7. כתב האבודרהם: ואחר כך מברך ״אשר יצר את האדם בצלמו״, כנגד יצירת אדם וחוה, שאף יצירת האדם לא נגמרה אלא לאחר שנגמרה יצירת חוה. שהרי כשנלקחה ממנו הצלע נשתנית בריאתו ממה שהיתה קודם לכן.

ולפי דבריו משמע שחתימת הברכה ״יוצר האדם״ היא על האדם, ולא על האשה.

אבל המאירי כתב: ש״האדם״ הנזכר בחתימת הברכה כאן היינו ״אשה״, והביא דוגמאות מן המקראות שנקראת האשה ״אדם״.

8. א. לשון המאירי: ואחר כך מברך על שמחת ציון העתידה מפני שאף היא נמשלה לזווג חתן וכלה, כדכתיב ״[ישעיה סב] ״למען ציון לא אחשה ולמען ירושלים לא אשקוט. לא יאמר לך עוד עזובה, ולארצך לא יאמר עוד שממה. כי יבעל בחור בתולה יבעלוך בניך, **ומשוש חתן על כלה** ישיש עליך אלהיך״. והקדימוה לברכת זווג זה, על שם ״תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי, אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי״, וכן הוא ברש״י.

שהם אהובים זה לזה, אנו מתפללים שיהיו שמחים בהצלחה כל ימיהם], **כשמחך יצירך** [אדם הראשון] **בגן עדן מקדם** [וכמו שנאמר: ויטע גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר].

וחותם: **ברוך אתה ה׳, משמח חתן וכלה** [לעולם, בסיפוק מזונות וכל טוב].

ו. שבח שמשבחים לקב״ה שברא חתונת דיבוק איש באשה על ידי שמחה וחדוה:

ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם, אשר ברא ששון ושמחה, חתן וכלה. גילה, רינה, דיצה, חדוה, אהבה ואחוה, שלום וריעות.

מהרה, ה׳ אלהינו, ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים —

קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה,

קול מצהלות חתנים מחופתם, ונערים ממשתה נגינתם. (9)

וחותם: **ברוך אתה ה׳, משמח חתן עם הכלה.** (10)

לוי איקלע לבי רבי בהלוליה דרבי שמעון בריה דרבי [לוי היה אצל רבי, בחתונתו של רבי שמעון, בנו של רבי].

בריך לוי רק **חמש** ברכות, אבל את ברכת ״יוצר האדם״ לא בירך.

ואילו **רב אסי איקלע לבי רב אשי בהלוליה דמר בריה** של רב אשי [בחתונתו של מר בנו של רב אשי], **ובריך שית** [שש] ברכות.

במסכת עירובין [יח א] נחלקו רב ושמואל בביאור מה שנאמר בפרשת בראשית ביצירת חוה: ״ויפל ה׳ אלהים תרדמה על האדם, ויישן. ויקח אחת מצלעותיו, ויסגור

והחת״ם סופר כתב לבאר לשון הברכה ״שוש תשיש ותגל העקרה״, שהוא על שם הכתוב ״שוש אשיש בה׳, תגל נפשי באלהי. כי הלבישני בגדי ישע. כחתן יכהן פאר וככלה תעדה כליה״. ועל כן מזכיר כאן הלשון ״שוש תשיש ותגל העקרה״.

ב. אין ברכה זו פותחת ב״ברוך״ מפני שהיא סמוכה לחברתה מלפניה, ואותה ברכה אף היא מאותו סדר.

9. כתב האבודרהם: ואומר ״קול מצהלות חתנים ממשתה״ [כן היא גירסתו] על שם דאמרינן אין חופה בלא סעודה, ״ונערים מנגינתם״ [כן היא גירסתו]. ואינו אומר ״ובחורים״ כמו שהוא לשון הפסוק [זקנים משער שבתו, בחורים מנגינתם], לפי שמנגינת הנערים לא יבוא לעולם הפסד ותקלה, אלא מנגינת הבחורים באה חרבה לעולם, שנאמר: ״זקנים משער שבתו״ — מה טעם? משום ״בחורים מנגינתם״! כלומר, מנבלים את פיהם בפריצות, וכן הוא במאירי כאן.

10. כתב רש״י: שבברכה זו מברך ״משמח חתן עם הכלה״, כי ברכה זו היא על חתונת דיבוק איש באשה על ידי שמחה וחדוה, ולכן חותם: משמח חתן ״עם״ הכלה. אבל בברכה הקודמת, אינו מברך על שמחת איש באשתו אלא מברך את הקב״ה על שהוא משמח את שניהם בסיפוק צרכיהם, ולכן חותם ״משמח חתן וכלה״.

עוד ביאר רש״י, שברכה אחרונה זו מן הדין היה שלא תפתח ב״ברוך״ שהרי סמוכה היא לחברתה. אלא מתוך שפעמים מברכין אותה לבדה, וכגון שאין פנים חדשות לברך שבעה ימים, לכן תיקנו לה ״ברוך״ מלפניה.

בשר תחתנה. ויבן ה' אלהים את הצלע [לשון צד הוא: כמו ולצלע המשכן אשר לקח מן האדם לאשה, ויבאה אל האדם".

אחד אמר: "פרצוף". דהיינו, שמתחלה, בעת בריאת האדם, נבראו לו שני פרצופין, מלפניו היה איש, ומאחוריו היתה אשה. ובעת יצירת חוה חילק הקב"ה את הפרצופין לשני בני אדם. ונמצא לפי שיטה זו, שמעולם לא היתה יצירת איש ללא אשה, אלא מיד נבראו איש ואשה.

ואילו אחד אמר: זנב היה לו לאדם הראשון, וממנו ברא הקב"ה את חוה. ונמצא לפי שיטה זו, שמתחילה היתה יצירת איש ללא אשה. ולאחר מכן היתה יצירה נוספת של חוה.

לימא בהא קמיפלגי, לוי ורב אסי:

דמר, לוי **סבר: חדא יצירה הואי** [יצירה אחת היתה של איש ואשה כאחת].

שכבר מתחילת יצירתו של אדם נבראו לו שני פרצופין, מקדימה ומאחורה, ולא היתה יצירה נפרדת לאיש ללא האשה. ואין כאן שתי יצירות לברך עליהן שתי ברכות.

ומר, רב אסי **סבר: שתי יצירות הואי.**

ולדעתו תחילה נברא האיש ללא האשה. אלא שלאחר מכן, יצר הקב"ה מזנבו של אדם הראשון את חוה. ולפיו, ברכה ראשונה נתקנה על היצירה הראשונה, שהיתה ללא הנקבה, וברכה שניה על יצירת הנקבה.

ודוחה הגמרא: **לא** בכך הם נחלקו!

אלא **דכולי עלמא — חדא יצירה הואי**, ובדבר אחר נחלקו:

מר לוי **סבר: בתר מחשבה אזלינן**, כי מתחילה עלתה במחשבתו של הקב"ה לבראות שנים, ועל שם אותה מחשבה מברכים שתי ברכות.

ומר רב אסי **סבר: בתר מעשה אזלינן**, ובמעשה לא נברא אלא אחד.[11]

כי הא דרב יהודה רמי הקשה מן המקראות, זה על זה:

כתיב בתחילת ספר בראשית "**ויברא אלהים את האדם בצלמו**", ומשמע שהיתה בריאה של אדם אחד בלבד.

ומאידך **כתיב** בהמשך הפסוק "**זכר ונקבה בראם**". ומשמע שהיתה בריאה של שנים.

הא כיצד יתקיימו שני המקראות הללו? —

בתחילה עלה במחשבה של הקב"ה **לבראות שנים. ולבסוף נברא** רק **אחד.**

וכתב עוד: והוצרך לפתוח בה בברוך ולסיים בברוך, ולכאורה כוונתו מפני שיש הפסק בקשה בתוך הברכה והוא: "מהרה ה' אלהינו ישמע בהרי יהודה", וגומר.

11. שיטת רש"י בענין זה טעונה ביאור, שהרי הגמרא בעירובין שם מקשה למאן דאמר "זנב": אם כן מאי "זכר ונקבה בראם"? שמשמע כי מתחילה היתה יצירה של זכר ונקבה כאחד, ומתרצת שם הגמרא שמתחילה עלתה במחשבה לברוא שנים, ובמעשה לא נברא אלא אחד.
ומתבאר מן הסוגיא שם, כי למאן דאמר

רב אשי איקלע לבי רב כהנא [רב אשי היה אצל רב כהנא בחתונה שערך רב כהנא].

יומא קמא [ביום הראשון לנישואין] **בריך כולהו**, בירך רב אשי את כל ששת הברכות.[12]

מכאן, מיום הראשון **ואילך**, עד יום השביעי, רק **אי איכא פנים חדשות** [אם היו בסעודה פנים חדשות] **בריך** רב אשי את **כולהו**, ששת הברכות.

ואי לא היו פנים חדשות, **אפושי שמחה בעלמא היא**, אין כאן אלא ריבוי שמחה, ולפיכך אין אומרים את כל הברכות, אלא מברך:

א. **שהשמחה במעונו**[13] בתוך ברכת הזימון, קודם ברכת המזון.

ב. **ו"אשר ברא"**, שהיא הברכה השישית והאחרונה מברכת חתנים.

ועתה מבארת הגמרא את דין אמירת "שהשמחה במעונו" בברכת הזימון:

א. **משבעה** ימים מהנישואין **ועד שלשים** יום שלאחר הנישואין —

בין אם **אמר** החתן **לחו** [למסובים] שהוא קיבצם יחד לסעודה **מחמת הלולא** [מחמת חתונתו], **ובין** אם **לא אמר לחו** החתן למסובים **שמחמת הלולא** קיבצם —

בין כך ובין כך: **מברך "שהשמחה במעונו"**.

ב. **מכאן**, משלשים יום **ואילך** —

אי אמר לחו החתן למסובים **שמחמת הלולא** של חתונתו קבצם לסעודה, **מברך "שהשמחה במעונו"**.

ואי לא אמר להם החתן למסובים שמחמת הלולא קיבצם — **לא** מברכים "שהשמחה במעונו".

ג. ודנה הגמרא: **וכי אמר לחו מחמת הילולא — עד אימת**? עד מתי אומרים שהשמחה במעונו כשקיבצם לסעודה מחמת שמחת חתונתו?

"זנב", שהוא לפי שיטת רש"י דעת הסובר "שתי יצירות הואי", היה חילוק בין המחשבה למעשה, אבל למאן דאמר "פרצוף", שהוא לדעת רש"י דעת הסובר "חדא יצירה הואי", לא היה חילוק בין המחשבה למעשה.

ואם כן, איך אמרינן בגמרא כאן שכולם סוברים "חדא יצירה הואי" והיינו — לפי שיטת רש"י — שפרצוף היה, והיה חילוק בין המחשבה למעשה, והרי לא אמרו דבר זה אלא למאן דאמר "זנב"!?

וביותר קשה זה שרש"י ציין כאן את הסוגיא בעירובין, שהיא סותרת את הדברים כאן!?

גם לא נתבאר לדעת הסובר שבמעשה נבראו שתי פרצופין, מה עוד עלתה במחשבה יותר ממה שנברא במעשה!?

וראה בתוספות בעירובין וכאן מה שכתבו בזה, וראה ב"יפה עינים" ובחת"ם סופר מה שכתבו בישוב שיטת רש"י.

12. היינו בסעודה הראשונה שביום הראשון. אבל בשאר סעודות, אפילו ביום הראשון, אין אומרים שבע ברכות. רא"ש ובית שמואל.

13. כתב האבודרהם: השמחה שאנו משמחים לחתן ולכלה לא מאתנו היא, כי השמחה במעונו [באותו רקיע משבעת הרקיעים הנקרא "מעון"],

אמר רב פפי משמיה דרבא: עד תריסר ירחי שתא [שנים עשר חודש] מהנישואין.

ד. **ומעיקרא**, קודם הנישואין, **מאימת** מברך "שהשמחה במעונו" בסעודה?

אמר רב פפי: מכי רמי שערי באפינתא.

יש מפרשים: מעת ששורין את השעורים בעריבת מים כדי להטיל שכר לצורך החופה.

ויש מפרשים: לשם החתן והכלה זורעים שעורים בעציץ, כסימן ברכה, לומר: פרו ורבו וצמחו כשעורים האלה.[14]

והיינו, משעה שמתחילים בהכנה המעשית לנישואין, שמאז בטוחים שהם לא יידחו, מתחילה שמחת הנישואין, ואפשר כבר לברך "שהשמחה במעונו".

ומקשינן: **איני** —

והא רב פפא עצמו **איעסק לאבא מר, בריה** [רב פפא עסק בשידוכו של בנו שנקרא "אבא מר"], **ובריך** "שהשמחה במעונו" החל **משעת אירוסין**, ולא המתין ל"כי רמו שערי באסינתא"!?

ומיישבת הגמרא: **שאני רב פפא, דהוה טריח ליה**, כבר היו מתוקנים לו בשעת האירוסין כל צרכי חופה וסעודת הנישואין לנשואי בנו, ולכן כבר מעתה התחילה אצלו השמחה, כי היות והכל היה מוכן, אין לחשוש לדחיית הנישואין.

רבינא, איעסק ליה לבריה בי רב חביבא [אירס את בנו עם בתו של רב חביבא], **ובריך** רבינא "שהשמחה במעונו" **משעת אירוסין**.

אמר רבינא על בי רב חביבא: **קים לי בגוייהו דלא הדרי בהו** [מכיר אני בהם שאין הם חוזרים בהם, ותתקיים החתונה].

ואולם **לא אסתייע מילתא** [לא נסתייע הדבר], **והדרי בהו** חזרו בהם בי רב חביבא ולא נתנו לו את האשה.

רב תחליפא בר מערבא איקלע לבבל, בריך בברכת חתנים **שית אריכתא** [שש ברכות ארוכות].

היינו, שבברכות הקצרות, שאין חותמים בהן ב"ברוך" משום שאין בהם תוספת אלא הכל הודאה אחת היא, היה רב תחליפא מוסיף בהם דברים, ומאחר שהוסיף היה גם חותם בהן בברוך.

ומסקנת הגמרא:

ולית הלכתא כוותיה דרב תחליפא.

על שם שאין לפניו עצבות, שנאמר "עוז וחדוה במקומו".

וכתב בעל העיטור ואבן הירחי, שלכך תקנו לומר שהשמחה ב"מעונו" ולא במכונו ולא בזבולו [שהן שמות רקיעים אחרים], משום שאמרו בחגיגה [יב א] שבאותו רקיע הנקרא "מעון" יש כתות של מלאכים האומרים שירה לפני המקום, והשירה היא השמחה לפני המקום כמו שנאמר "החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים" [היינו שאין אומרים שירה אלא על היין של נסכים], ולפיכך אומרים "שהשמחה במעונו". וכן כתב המאירי בקצרה.

14. כתב המאירי: ומכל מקום דוקא בשכבר קדשו, אבל כל שאין שם קדושין, אין אומרים שהשמחה במעונו כלל. וזהו הטעם לכך שבזמן

רב חביבא, איקלע לבי מהולא, הזדמן לסעודת ברית מילה **ובריך "שהשמחה במעונו"**.

וגם כאן מסקנת הגמרא היא:

ולית הלכתא כוותיה! שאין מברכים כך בברית **משום דטרידי**, היות **דאית ליה צערא לינוקא**, שהשמחה מתבלבלת כשרואים את צערו של התינוק.[15]

אמר רב נחמן אמר רב: **החתנים** עצמם נחשבים הם **מן המנין** של עשרה אנשים לברכת חתנים. והיינו, שאין צריך אלא תשעה אנשים, והחתן הוא העשירי.

ואולם, **אין אבלים מן המנין**.[16]

מיתיבי לרב, הסובר שהאבלים אינם מן המנין:

מהא דתניא: **חתנים** וגם **אבלים מן המנין!?**

ותמהה הגמרא על הקושיה מדברי הברייתא על שיטת רב:

וכי **מתניתא קא רמית עליה דרב** [מברייתא מקשה אתה על רב]!?

והרי **רב תנא הוא, ופליג!**

בכחו של רב, שהוא תנא, לחלוק על הברייתא!

איתמר:

אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: חתנים מן המנין, ואין אבלים מן המנין.

מיתיבי לרבי יוחנן [שהוא אמורא] מהברייתא שנזכרה לעיל: **חתנים** וגם **אבלים מן המנין!?**[17]

ומיישבת הגמרא: **כי תניא החיא** ברייתא ח-ב

הזה לא נהגו לאומרו אף בסעודת חתן הנעשית בלילה שלמחרתו כונס, וראה דרכי משה אהע"ז סימן סב בשם הכל בו.

15. מאירי; וכתב בשם הגאונים שבסעודת פדיון הבן, שאין שם צער תינוק, אכן מברכים "שהשמחה במעונו", והרמ"א ביורה דעה [שה י] כתב, שאנו אין נוהגים לברך, וראה השיטות בזה בדרכי משה שם.

16. בהמשך הסוגיא מתבאר שענין זה יכול להתפרש בשלשה אופנים:

האחד: לברכת המזון, דהיינו, הצטרפות האבל לזימון בשלשה איש — לדעת רש"י.

השני: לשורה, דהיינו הצטרפות האבל לשורה שהיו עושים כשהיו חוזרים מן הקבר, שעומדים מסביב לאבל ומנחמים אותו, ושורה זו צריכה עשרה אנשים.

השלישי: לרחבה, דהיינו להצטרפות האבל לעשרה אנשים הנצרכים כדי לברך ברכת אבלים [המבוארת בסוגיא לקמן], בסעודת הבראה שעושים לאבל.

ואולם בדברי רב אי אפשר לפרש אלא כאופן השני או השלישי, שהרי ודאי לא יאמר רב שאין האבל מצטרף לזימון, כי דבר פשוט הוא שהאבל חייב בכל המצוות; ובהכרח שרב דיבר או לענין שורה או לענין רחבה, או אפשר לשניהם.

17. ביארו התוספות, שלא רצה לומר, שהיות ורב תנא הוא ונחלק על הברייתא, אם כן יש לומר שרבי יוחנן סובר כמותו, כי רבי יוחנן לא היה מחזיק את רב כתנא, שהרי היה חולק עליו בכמה מקומות.

שאף האבלים עצמם מצטרפים למנין — **בברכת המזון**, דהיינו שמצטרפין האבלים לזימון כיון שחייבים הם במצוות.[1]

וכי קאמר רבי יוחנן שאין האבלים מצטרפים למנין — **בשורה** שהיו עושים מסביב לאבל החוזר מן הקבר שהיה יושב בין העומדים, והם מנחמים אותו, ואין שורה פחותה מעשרה, ואין האבל מצטרף לעשרה אנשים.

ואכתי תמהינן: **אלא הא דאמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן**:[2]

מברכין ברכת חתנים בעשרה, וחתנים מן המנין.

ו"ברכת" אבלים בעשרה, ואין אבלים מן המנין.

ותיקשי לדבריך שאתה אומר, שלא דיבר רבי יוחנן אלא בשורה: **ברכה בשורה מי איכא** [וכי יש ברכה בשורה]!?

ומכח קושיא זו מיישבת הגמרא את דברי רבי יוחנן באופן אחר:

אלא כי קאמר רבי יוחנן שאין האבלים מצטרפים למנין: בברכת אבלים שהיו מברכים **ברחבה** של העיר [והיא מתבארת לקמן] בסעודת ההבראה שהיו עושים לאבל בחזרה מבית הקברות, וברכה זו היו מברכים אותה בעשרה ואין האבלים מן המנין.

ואכתי תמהינן: **אלא הא דאמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן**:[3]

מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה, וחתנים מן המנין.

וברכת אבלים בעשרה "כל שבעה", ואין אבלים מן המנין.

ולדבריך שאתה מפרש את דברי רבי יוחנן שלא אמר אלא ברחבה: **ברכת רחבה "כל שבעה" מי איכא**, והרי אין מברכין אותה אלא בסעודת הבראה שעושין לאחר הקבורה!?

ומיישבת הגמרא: אכן **משכחת לה** ברכת רחבה כל שבעת ימי האבלות **בפנים חדשות**, כשהיו באים פנים חדשות לנחמו והם מקורביו ומיודעיו ממקומות אחרים ששמעו את שמועתו, היה מנהגם להברותו בביתו ומברכין שם אותה ברכה בעצמה שהיו מברכים בהבראת הרחבה.[4]

---

1. כן היא שיטת רש"י; והתוספות תמהו על פירושו, וביארו באופן אחר.
וביארו התוספות, שעל הקושיא על רב מברייתא זו, לא תירצה הגמרא "כי תניא ההיא בברכת המזון", משום שנראה לו דוחק להעמיד את הברייתא בברכת המזון, ונוח לגמרא יותר לומר ש"רב תנא הוא ופליג".

2. בתוספות מבואר, שלפי הגירסא שלפנינו, אין זו מימרא נוספת של רבי יוחנן, אלא שהמימרא הקודמת נלקחה ממימרא זו, [חדא מכלל חברתה איתמר].

3. המימרא הבאה של רבי יוחנן — לפי הגירסא שלפנינו — היא המקור לשתי המימרות הקודמות משמו של רבי יוחנן.

4. מאירי.

ומה היא ברכת אבלים:[5]

כי הא דרב חייא בר אבא מקרי בניה דריש לקיש הוה [רב חייא היה מלמד המקרא של בני ריש לקיש], **ואמרי לה: "מתני" בריה דריש לקיש הוה** [משניות הוא שהיה מלמד] —

שביב ליה לרב חייא בר אבא[6] **ינוקא**, והיה יושב עליו שבעה.

יומא קמא לא אזל לגביה [ביום הראשון לאבלות לא הלך ריש לקיש לנחמו].

למחר, דבריה [לשון הנהגה הוא] **ליהודה בר נחמני מתורגמניה** [למחרת היום הראשון הנהיג עמו ריש לקיש את יהודה בר נחמני שהיה מתורגמנו להשמיע את דבריו לרבים].

אמר ליה ריש לקיש למתורגמנו: **קום אימא מילתא כל קביל ינוקא** [אמור דברי ניחומים על מיתת הילד]**!**[7]

פתח ואמר: כתוב **"וירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנותיו"** —

וכך הוא פירושו:[8] **דור שאבות מנאצים להקב"ה**, הרי הקב"ה **כועס על בניהם ועל בנותיהם, ומתים** הבנים והבנות **כשהם קטנים.**

וזה הוא שאמר הכתוב: "וירא ה'" מה עשו אבות.

ואיכא דאמרי: לא תינוק היה המת, אלא **בחור הוה.**

והכי קאמר ליה, פסוק זה קרא עליו המתורגמן: **"על כן על בחוריו** [של האבות החוטאים][9] **לא ישמח ה', ואת יתומיו ואת אלמנותיו לא ירחם, כי כולו חנף ומרע, וכל פה דובר נבלה, בכל זאת לא שב אפו, ועוד ידו נטויה"** —

---

5. כתב המאירי: ברכה זו עיקרה לנחם את האבלים, ומכל מקום כל אחד ואחד היה מוסיף בה כרצונו, אם דרך דרשה להאריך על דעת אנשי הדור ושהוא חשוב ליענש עליהם או בדברים המעוררים את הלב, אם בברכה, אם להאריך בשבחו של הקב"ה, אם לדבר כנגד האבלים, אם כנגד המנחמים, ולא עוד, אלא שאם רצה לחתום בכל אחת מאלו, עושה.

6. כן פירש מהרש"ל, ועל פי דבריו נתבאר בפנים בכל הענין, אבל ב"עיון יעקב" [לבעל ה"שבות יעקב"] הבין שבנו של ריש לקיש מת, ולדבריו ניחא יותר שהגמרא מזכירה ש"מקרי בניה" הוה, והיינו שמת אחד מתלמידיו, וכן משמע בגמרא גבי "רבים ישתו" לקמן וכפי שיבואר שם.

7. כן פירש רש"י; וכתב המהרש"א: ועוד יש לומר, למה מת ובאיזה חטא כיון שאינו בר עונשין; ולמאן דאמר לקמן בחור הוה, לא הוה בר עונשין בבית דין של מעלה עד עשרים שנה".

8. לפי פשוטו וכן פירש התרגום, הבנים והבנות הם המכעיסים, אלא שאם כן היה לו לומר: "מכעס בנים ובנות", והיות וכתוב "מכעס בניו ובנותיו" משמע ליה שעם האבות הוא מדבר, שהם חטאו ונענשו בשבילם בניהם ובנותיהם, מהרש"א.

9. על פי המהרש"א, והיינו בשביל חטא האבות הבחורים מתים, וכתב המהרש"א, שאף כאן מלשון "בחוריו" שאמר הכתוב ולא "בחורים" משמע ליה שעל האבות מדבר.

מאי "ועוד ידו נטויה"?[10]

אמר רב חנן בר רב: הכל יודעין כלה למה נכנסה לחופה, אלא כל המנבל פיו ומוציא דבר נבלה מפיו, אפילו נחתם לו גזר דינו של שבעים שנה לטובה, נהפך עליו לרעה.

וזה הוא שאמר הכתוב "ועוד" והוא כמו: עולם "ועד", והיינו שעולמו של אדם נטויה להתהפך עליו מטוב לרע.[11]

תמהה הגמרא על ריש לקיש:

אתא לנחומי [בא לכאן כדי לנחם] **וצעורי קא מצער ליה**, שאומר לו כי בשל עוונותיו הוא שמת בנו!?[12]

ומפרשת הגמרא: **הכי קאמר** ריש לקיש **ליה: חשיב את לאתפוסי אדרא**, חשוב אתה למעלה לתופסך ואת בניך בעוון הדור.[13]

אמר ליה ריש לקיש למתורגמנו:

קום אימא מילתא [אמור דברים] **כנגד שבחו של הקב"ה!**

פתח ואמר: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם **האל הגדול ברוב גדלו, אדיר וחזק ברוב נוראות, מחיה מתים במאמרו, עושה גדולות עד אין חקר, ונפלאות עד אין מספר, ברוך אתה ה' מחיה המתים.**

עוד **אמר ליה** ריש לקיש למתורגמנו: **קום אימא מילתא כנגד אבלים!**

פתח המתורגמן **ואמר:**[14] **אחינו המיוגעין המדוכאין באבל הזה, תנו לבכם לחקור את זאת** [שהכל מתים ולא תבכו יותר מדי], **זאת היא עומדת לעד, נתיב הוא משׁשת ימי בראשית,**[15] **רבים שתו, רבים ישתו, כמשתה ראשונים כך משתה אחרונים, אחינו בעל נחמות ינחם אתכם, ברוך** אתה ה'[16] **מנחם אבלים.**

אמר אביי: כל האומר כיוצא בזה: "**רבים שתו**" **לימא** [רבים שתו — יאמר]!

אבל "**רבים ישתו**" **לא לימא** [לא יאמר]!

וכן "**משתה ראשונים**" **לימא** [יאמר "משתה ראשונים הוא"]!

אבל "כך **משתה אחרונים**" **לא לימא!**

ומשום **דאמר רבי שמעון בן לקיש:**[17] **וכן תנא משמיה דרבי יוסי: לעולם אל יפתח**

---

10. מדברי המאירי והמהרש"א נראה, שכל זה הוא מדברי המתורגמן.

11. נתבאר על פי רש"י כאן; ובשבת לג א כתב רש"י: לשון "ועד" כל שנותיו של אדם שהם שבעים שנה יד הדין נטויה עליו לבטל זכויותיו בעוון זה.

12. כן פירש רש"י; ויש ללמוד מדבריו כי לפי שתי הלשונות מתים הבחורים בעוון אביהם, וכמו שכתב מהרש"א שנזכר בהערה לעיל.

13. דקיימא לן בזמן שצדיקים בדור נתפסים על הדור שנאמר "וממקדשי תחלו", רש"י.

14. ביאר המהרש"א שחטאו של אדם הראשון — עליו נגזר מיתה — ביום הששי לבריאה היה.

15. לא פתח בה ב"ברוך" מפני שהיא סמוכה לחברתה, וכך סדורות ברכות אלא על הסדר, רש"י.

16. מאירי.

17. מכאן משמע קצת שהמנוחם היה רבי שמעון

אדם פיו לשטן.

אמר רב יוסף: מאי קרא, היכן מלמד הכתוב שלא יפתח אדם פיו לשטן?

שנאמר: "לולי ה' שהותיר לנו שריד כמעט, **כסדום היינו לעמורה דמינו** [כולנו כלים]".

ומאי אהדר ליה נביא?[18] **"שמעו דבר ה' קציני סדום** [שרים שמעשיהם כסדום] האזינו תורת אלהינו עם עמורה" [פסוק סמוך הוא בישעיה].

אמר ליה: קום אימא מילתא כנגד מנחמי אבלים!

פתח המתורגמן **ואמר: אחינו גומלי חסדים בני גומלי חסדים, המחזיקים בבריתו של אברהם אבינו,**[19] **אחינו, בעל הגמול ישלם לכם גמולכם, ברוך אתה** ה' **משלם הגמול.**

עוד **אמר ליה: קום אימא מילתא כנגד כל ישראל.**

פתח ואמר: רבון העולמים! פדה וחצל מלט הושע עמך ישראל מן הדבר ומן החרב ומן הביזה ומן השדפון ומן הירקון ומכל מיני פורעניות המתרגשות ובאות לעולם, טרם נקרא ואתה תענה, ברוך אתה ה' **עוצר המגפה.**

אמר עולא: ואמרי לה במתניתא תנא [בברייתא היא שנויה]:

עשרה כוסות תקנו חכמים בבית האבל להרבות להשקותו לאבל בשתיה ואף על פי שאינו רוצה,[20] וכמו שנאמר: "תנו שכר לאובד ויין למרי נפש":

שלשה כוסות **קודם אכילה כדי לפתוח את בני מעיו,** היינו שהיה מנהגם לאכול פרפראות קודם הסעודה כגון כיסנין וסופגנין ואיסקריטין, וכשאוכלים אותן פרפראות היו משקים לאבל שלש כוסות.

שלשה כוסות **בתוך אכילה כדי לשרות אכילה שבמעיו.**

וארבעה כוסות **לאחר אכילה,** ואלו הם:

אחד כנגד הזן, בסוף ברכת הזן שבברכת המזון היה האבל שותה אותו ומוזגין לו כוס אחר.

ואחד כנגד ברכת הארץ.

ואחד כנגד בונה ירושלים.

ואחד כנגד הטוב והמטיב.

בן לקיש [כהעיון יעקב],דאם לא כן קשיא קצת ריש לקיש אדריש לקיש.

18. א. כן היא הגירסא בברכות.

ב. בעיון יעקב ביאר דעתו של רב חייא בר אבא [שלדעתו הוא היה המנחם], שהוא הולך לשיטתו [ראה שם] שגם לימות המשיח עדיין לא יבולע המות, ולכן אין זה פותח פה לשטן, אבל אביי סבר דלימות המשיח יבולע המות, וכיון שאנו מחכים כל יום לביאת משיחנו, נמצא שהוא פותח פה לשטן, ראה שם.

19. שגמל חסדים, וכמו שנאמר באברהם "ויטע אשל" והוא נוטריקון א'כילה ש'תיה ל'ויה, רש"י.

20. מאירי.

הוסיפו עליהם ארבעה כוסות נוספים בשביל ארבע ברכות שהיו מברכים:[21]

כוס **אחד** בברכה שהיו מברכים **כנגד חזני** [שמשי] **העיר**, לפי שהיו השמשים מתעסקים במתים ובשאר צרכי ציבור.

ואחד בברכה שהיו מברכים **כנגד פרנסי העיר** שהיועשירים ומבזבזים ממונם לקבורת עניים.

ואחד בברכה שהיו מברכים **כנגד בית המקדש**, שינחמנו הקב״ה בבניינו מאבלנו שאנו מתאבלים עליו כעל מת.

ואחד בברכה שהיו מברכים **כנגד רבן גמליאל**, ומפרש לקמן.

התחילו היו שותין ומשתכרין יותר מארבעה עשר כוסות,[22] **והחזירו הדבר ליושנה** לשתות רק עשרה כוסות.[23]

מאי רבן גמליאל?

דתניא: בראשונה היתה הוצאת המת קשה לקרוביו יותר ממיתתו, כי היו העשירים קוברים את המת בכלים מכובדים ומפני הבושה היו העניים גם הם עושים כן **עד שהיה קשה להם והיו מניחים** העניים **אותו ובורחין**.[24]

עד שבא רבן גמליאל ונהג קלות בעצמו, והוציאוהו לרבן גמליאל **בכלי פשתן**.

ונהגו כל העם אחריו להוציא בכלי פשתן.

אמר רב פפא: והאידנא נהוג עלמא אפילו בצרדא בר זוזא, [כעת נוהג העולם להוציא את המת אפילו בתכריכי קנבוס שאינם שוים אלא דינר].

ט-א **הקדמה לסוגיית פתח פתוח.**

שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא:

א. כל האומר על דבר שהוחזק כדבר היתר — שהוא דבר אסור, וכגון האומר על דבר שהחזיקוהו עדים שהוא שומן, שאינו אלא חלב, הרי הוא עצמו אסור לאוכלו. וקראוהו חכמים ״שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא״ [עשה האומר את הדבר על עצמו כחתיכת איסור].

בטעם הדבר, הכריעו האחרונים שהוא מדין נאמנות האדם ביחס לעצמו, והוא נלמד ממה שאמרה תורה [שמות כב ט] ״אשר יאמר כי הוא זה״, שמשם למדו חכמים את נאמנותו של אדם על עצמו לחייבו ממון.

וכשם שנאמן בהודאתו לחייב עצמו בממון, כך נכלל בפסוק זה שיהא האדם נאמן באיסור ביחס לעצמו.

ספק ו״ספק ספיקא״ באיסורים:

א. קיימא לן ״ספיקא דאורייתא —

---

21. כן הוא הפשטות שהיו מברכים ארבעה ברכות כנגד אלו המפורטים כאן, וברש״י הזכיר בהדיא ברכה בחזני העיר ובבית המקדש.
והמהרש״א כתב שמפירושו של רש״י נראה שלא קבעו ברכה אלא כנגד בית המקדש, ראה שם.

22. מהרש״א.

23. רש״י; ויש שיטות נוספות בראשונים.

24. מהרש״א על פי גמרא במועד קטן.

לחומרא", היינו שבכל ספק איסור של תורה אסור לעבור עליו מספק. ואילו "ספק דרבנן — לקולא".

ב. נחלקו הראשונים בדין זה של "ספיקא דאורייתא לחומרא", האם הוא מן התורה או מדרבנן:

דעת רש"י והרבה ראשונים שהוא מן התורה.

ואילו דעת הרמב"ם היא, שאינו אלא מדרבנן.

ג. כאשר יש צד אחד לאסור דבר וצד אחד להתיר, והצד לאסור אינו ודאי, אלא בו עצמו יש ספק אם הוא אסור או מותר, הרי זה "ספק ספיקא", והולכים בו לקולא גם כשהספק הוא בדבר תורה.

ולמשל, אשה שנתברר לנו בודאות שהיא נבעלה לפני הנישואין, ואנו מסתפקים אם נבעלה לאחר האירוסין ונאסרה על בעלה כדין סוטה, או שמא קודם לאירוסין זינתה והיא אינה אסורה. ומצטרף לספק זה ספק שני, האם בעילתה היתה ברצון והיא נאסרה על בעלה, או שמא באונס היתה הבעילה, והיא לא נאסרה על בעלה —

היות ונצטרפו שני ספיקות בתורת "ספק ספיקא" — הרי אשה זו מותרת לבעלה.[1]

ד. שני טעמים מצאנו בטעם הדבר ש"ספק ספיקא" באיסור הולכים בו לקולא:

האחד: יסוד ההיתר הוא מדין "רוב", שהרי יש לנו "רוב צדדים" לומר שהדבר מותר, וכמבואר טעם זה ברשב"א בתשובותיו.

השני, כתבוהו האחרונים לפי שיטת הרמב"ם ש"ספיקא דאורייתא לחומרא" אינו אלא מדרבנן. ולדבריו כאשר יש שני ספיקות, הרי זה כאילו אנו מסתפקים אם דבר זה נכלל בדין "ספיקא דאורייתא לחומרא". שהרי אין כאן ספק דאורייתא בודאות, אלא הספק הוא אם אכן יש לפנינו ספק איסור.

והיות וספיקא דאורייתא הולכים בו לחומרא לדעת הרמב"ם רק מדרבנן, אם כן, מעתה ב"ספק ספיקא", הספק הוא רק באיסור מדרבנן. וקיימא לן שספיקא דרבנן הולכים בו לקולא.

ספק וספק ספיקא בממונות:

א. כל ספק בדיני ממונות, הולכים בו אחר המוחזק. לפי שכלל הוא בידינו ש"המוציא מחבירו — עליו הראיה". ודין זה דין תורה הוא.

ב. בתוספות בסוגייתנו [ט ב] יתבאר, אם גם מכח ספק ספיקא מוציאים ממון.

אשה שזינתה תחת בעלה — לענין איסור ולענין כתובה:

א. אשת ישראל שזינתה עם אדם זר תחת בעלה, ברצון — הרי היא נאסרת הן לבעלה והן לבועל אותה [אפילו לאחר שיגרשנה בעלה או ימות].

---

1. כללים רבים נאמרו בדין זה, כמבואר בכללי ספק ספיקא שכתב הש"ך ביורה דעה סימן קי. וכתב הש"ך [אות ל"ו בכללי ספק ספיקא הקצרים]: דיני ספק ספיקא עמוקים ורחבים מני

אך אם נאנסה תחת בעלה אין היא אסורה לבעל, ואילו דין איסורה לבועל יתבאר בסוגייתנו.

ב. אשת כהן שנאנסה — הרי היא אסורה לבעלה הכהן.

ג. אשת ישראל שקינא לה בעלה והתרה בה: אל תסתתרי עם פלוני! ועברה על ציוויו, ונסתרה עמו, היא נקראת "ספק סוטה", ואסורה היא כדין ודאי סוטה הן לבעל והן לבועל עד שתשתה את המים המאררים ותימצא טהורה.

ד. הסוטה מפסידה את כתובתה, ובטעם הדבר נאמרו שני טעמים:

האחד: כדי שתהא האשה קלה בעיניו להוציאה.

השני: הואיל והיא זו שגרמה להיאסר על בעלה, לכן היא מפסידה את כתובתה.

ה. אשת כהן שנאנסה, אינה מפסדת את כתובתה.

אין דבר שבערוה פחות משנים:

א. קיימא לן שאין לפסוק דיני ממונות אלא על פי שני עדים, שכך אמרה תורה "על פי שנים עדים יקום דבר". ואילו באיסורין מקבלים אנו אף את עדותו של עד אחד ש"עד אחד נאמן באיסורין".

ב. דבר שבערוה, כגון ענייני גיטין וקדושין, או כגון שבאים בית הדין לאסור אשה לבעלה, הוא כדיני ממונות, שאין מוציאים ממון מאדם אלא על פי שני עדים.

דין זה נלמד בגזירה שוה ממה שנאמר בדבר שבערוה "כי מצא בה ערות **דבר**", ונאמר בדיני ממונות "על פי שנים עדים יקום **דבר**". וקיבלו חכמים במסורת הקבלה, שגזירה שוה זו באה ללמד שאף דבר שבערוה אין דנים בו אלא על פי שני עדים כדיני ממונות.

ג. לא זו בלבד שבירור דבר שבערוה אינו אלא על פי שני עדים, אלא אף קיומו של דבר שבערוה, כגון גיטין וקדושין, אינו מתקיים אלא אם כן ראו את הדבר שני עדים, והם נקראים "עדי קיום".[2]

ד. בסוגייתנו תדון הגמרא, האם גם זנות של אשת איש, האוסרת אותה לבעלה ולבועל, אף היא אינה "מתקיימת" לאסור אותה אלא ב"עדי קיום", כגיטין וקדושין, היות ואיסור אשה לבעלה "דבר בערוה" הוא.

אמר רבי אלעזר:

ים, ויש בהם כללים וענינים הרבה, ענינו של זה לא כענינו של זה, וגם בדבר קל ודק יש להפריש בין זה לזה. על כן, אין לנו עכשיו לבדות שום ספק ספיקא ללמוד דבר מדבר, אם לא אותן המפורשים כל אחד במקומן.

2. האחרונים מסתפקים בגדר דבר זה, אם הוא גזירת הכתוב שאין למעשה קיום בלא שיראו שני עדים את המעשה, או שעיקר הענין הוא, שאין דבר שבערוה מתקיים אלא אם כן מוכנה כבר בשעת המעשה אפשרות הבירור לכשיוטל הדבר בספק, ומאחר שבירור דבר שבערוה אינו אלא על פי שנים, אף קיומו של דבר שבערוה אינו אלא על פי שנים, שהרי הם בלבד יכולים לברר את הענין לכשנסתפק בדבר.
ובקצות החושן נתקשה בדין זה, שהרי כל

הגמרא מביאה עתה את דבריו של רבי אלעזר בדין "פתח פתוח מצאתי", מפני שבהמשך הסוגיא מביאה הגמרא ראיה לדברי רבי אלעזר ממשנתנו.

פתח רחמה של הבתולה סגור עד לאחר ביאה ראשונה [אם לא שהוכתה תחילה על ידי עץ וכדומה, והיא נקראת "מוכת עץ", ויש הסוברים שאף "מוכת עץ" פתחה סתום]; ודרכן של הבתולות שיוצא מהן דם בתולים בביאה ראשונה [אלא אם כן "מוכת עץ" היא, ויש הסוברים שאף "מוכת עץ" יש לה דם בתולים].

בעל שנשא אשה בחזקת בתולה, **האומר** לאחר שבעל אותה ביאה ראשונה "**פתח פתוח מצאתי**", שלא כדרך הבתולות,[3] ובהכרח שנבעלה קודם ביאה זו.

הרי הוא **נאמן לאוסרה עליו**, מספק, שמא זינתה בין האירוסין לנישואין, ונאסרה על בעלה כדין זונה שזינתה תחת בעלה.[4]

ותמהה הגמרא על דינו של רבי אלעזר, כי אף אם אכן נאמין לו שמצא פתח פתוח, ואכן נבעלה לאדם אחר עדיין אינה נאסרת עליו —

ואמאי אסורה היא עליו!?

עיקר דין זה מקורו הוא מדבר שבממון, שבו נאמר "על פי שנים עדים יקום דבר", ואם כן, כיצד יתכן שבממון עצמו אין אנו צריכים לשני עדים אלא כדי לברר, ואילו קיום המעשה בדיני ממונות הוא אף בלי עדים, ובדבר שבערוה, הנלמד מדיני ממונות, אין המעשה מתקיים אלא אם כן היו עדים בדבר.

וביאר, שאכן אף בממון מעיקר הדין היה לנו לומר שאין המעשה מתקיים אלא אם כן היו שני עדים, אלא היות ו"הודאת בעל דין כמאה עדים דמי", נמצא שאף בלא שיהיו עדים בדבר, יכול הדבר להתברר על פי הודאת בעל הדין. מה שאין כן בדבר שבערוה, שאין יכול הדבר להתברר על פי הודאת בעל הדין [וכמבואר הטעם בגמרא בקדושין סה ב], לכן צריך דוקא שני עדים שיתקיים המעשה על ידם.

ובספר שערי יושר שער שביעי האריך בביאור המושג של "עדי קיום".

3. כתב רש"י: וטענת דמים אין לו, כגון שהיא ממשפחת דורקטי שאין להם דם בתולים, או שנאבדה ממנו מפה ולא ידע אם היה דם או לאו, אבל זאת ברורה לו שפתח פתוח מצא.

ביאור דבריו, שהוקשה לו לפי המבואר בגמרא בהמשך הסוגיא, שעיקר חידושו של רבי אלעזר הוא שהוא בקי בפתח פתוח, אם כן תיקשי ממה נפשך: אם נמצאו לה דמים, אם כן בהכרח שבתולה היא, ואם לא נמצאו לה דמים, אם כן למה לו לבעל להיתלות בטענת פתח פתוח, שאנו מפקפקים באמינותה, והרי יש לו טענה עדיפה ממנה, שלא נמצאו לה דמי בתולים!?

ותירץ רש"י, שהיא ממשפחה שאין לבתולותיהן דמים, או שנאבדה המפה בה הוא בודק אם נמצאו לה בתולים.

4. כתב רש"י: אבל להפסידה כתובתה הוא לא נאמן. ואילו בהמשך הסוגיא אמר שמואל שהוא נאמן להפסידה כתובתה. ולדעת רש"י רבי אלעזר נחלק על שמואל בכך. ושלא כדעת התוספות בעמוד ב', ובביאור השיטות בזה, ראה בתוספות בעמוד ב' בד"ה נאמן, ובדברי המהרש"א שם.

והרי **ספק ספיקא הוא** אם בעילתה היתה באופן שנאסרה על בעלה, וכל ספק שהוא מורכב משני ספיקות אינו אסור.

והרי כאן יש שני ספקות, האחד: **ספק** נבעלה בהיותה ארוסה **תחתיו**, ונאסרה עליו כדין סוטה, **ספק** היתה הבעילה כאשר **אין** היא **תחתיו**, ולא נאסרה עליו.

ואף **אם תמצי לומר** שאכן **תחתיו** היא נבעלה, עדיין יש כאן ספק שני:

ספק אם נבעלה **באונס** ולא נאסרה עליו, כדין אשת ישראל שאינה נאסרת על בעלה אם נאנסה, **ספק** אם נבעלה **ברצון** ונאסרה עליו.

ומתרצת הגמרא את דברי רבי אלעזר:

לא צריכא, אכן לא נאמרו דברי רבי אלעזר בכל אשה —

אלא רק **באשת כהן**, שאסורה על בעלה אפילו אם נאנסה, ונמצא שאין איסורה תלוי אלא בספק אחד, שמא נבעלה תחתיו שמא לא נבעלה תחתיו, וספק איסור דאורייתא הוא לחומרא.

ואיבעית אימא: אפילו **באשת ישראל** יש אפשרות שאין בה אלא ספק אחד, ואף בה דיבר רבי אלעזר:

וכגון דקביל בה אבוה קדושין פחותה מבת שלש שנים ויום אחד [נתקדשה על ידי אביה בהיותה פחותה מבת שלש שנים],[5] שאז אין להסתפק בה שמא נבעלה כאשר לא היתה תחתיו, כי בתוליה של קטנה הנבעלת כשהיא פחות מגיל שלש שנים, חוזרים כמו שהיו לפני שנבעלה, ובהכרח שפתחה נפתח לאחר שהיתה בת שלש שנים, בשעה שכבר היתה תחתיו.

וסבורה היתה הגמרא שחידושו של רבי אלעזר הוא, שהבעל נאמן היות והוא בא לאסור אותה על עצמו, ו"שוייא אנפשיה חתיכה דאיסורא" [עשה את האשה ביחס אליו כחתיכה של איסור] —

ולפיכך תמהה הגמרא: **מאי קא משמע לן** רבי אלעזר בכך? והרי כבר **תנינא** במשנה במסכת קדושין [סה א] לדין "שוייא אנפשיה חתיכה דאיסורא"!?

קרובי האשה, בתה ובת בתה ובת בנה, אחותה, ואמה ואם אמה ואם אביה — אסורים על הבעל. וקרובי הבעל, בנו, אחיו ובן אחיו, וכן אביו — אסורים על האשה.

דתנן: **האומר לאשה**: "**קדשתיך**", ומאחר שקדשתיך, הריני אסור לקחת את בתך ואחותך ושאר קרובותייך, **והיא** מכחישה אותו, **ואומרת: לא קדשתני**.

הרי **היא**, האשה — **מותרת בקרוביו**. היות

---

5. כתב רש"י: ועכשיו היא גדולה [יותר מבת י"ב שנים], ופיתוייה פיתוי, ואינו אונס.

כי אילו היתה עכשיו בשעת נישואין קטנה פחותה מבת י"ב שנה, הרי שלא היתה נאסרת כלל, כי בעילת האשה הקטנה אינה אוסרת אותה על בעלה ישראל, כי "פיתוי קטנה" שאין לה דעת כאונס הוא נחשב. ולכן כתב רש"י שביאתו הראשונה של בעלה היתה לאחר שכבר גדלה, ויש לנו להסתפק שמא זינתה אחר שגדלה, ואם כן היא נאסרה על בעלה.

והיא מכחישה את דבריו, ואין עדים המעידים כדבריו.

ואילו הוא, האיש — **אסור בקרובותיה**, היות ו"שוייא אנפשיה [את קרובותיה עליו] חתיכה דאיסורא".[6]

הרי שכבר חידשה לנו המשנה את דין "שוייא אנפשיה חתיכה דאיסורא", ולשם מה הוצרך רבי אלעזר להשמיענו דין זה!?

ומתרצת הגמרא:

מהו דתימא, אם לא היה מחדש רבי אלעזר את חידושו, שרק **התם** — כשאומר הבעל "קדשתיך" — **דודאי קים ליה** [ודאי בקי הוא בדבר], נאמן הבעל ביחס לעצמו.

אבל הכא, כשאומר "פתח פתוח מצאתי" — הייתי אומר, שהיות וזו היא ביאתו הראשונה, לפי שעד עכשיו הוא לא היה נשוי, **מיקם הוא דלא קים ליה** [אינו בקי בדבר, ורך נדמה לו שפיתחה פתוח], ולא תיאסר עליו.

קא משמע לן רבי אלעזר שבקי הוא בכך, ולכן אסורה היא עליו.

ואין רבי אלעזר בא לחדש שאין אנו מחזיקים את הבעל כמשקר, כי דבר ברור הוא שביחס לאיסורו של הבעל עצמו הרי הוא נאמן, וכפי ששנינו במשנה בקדושין, אלא עיקר חידושו של רבי אלעזר הוא, שאין אנו אומרים מתוך טעות וחוסר בקיאות נדמה לו שמצא פתח פתוח ונאסרה עליו, אף שבאמת לא היה פיתחה פתוח.

ועוד מקשה הגמרא על דברי רבי אלעזר, מכיוון אחר:[7]

ומי אמר רבי אלעזר הכי, שאשה נאסרת לבעלה על ידי זנות שלא בנוכחות עדים שיהוו "עדי קיום" על הזנות!?

והאמר רבי אלעזר: אין האשה נאסרת על בעלה בלא עדים שזינתה בפניהם, **אלא על עסקי קנוי וסתירה** [שקינא לה בעלה, ואמר לה "אל תתייחדי עם אדם פלוני", ועברה על ציוויו ונסתרה עמו], שאז חידשה התורה

והקשו התוספות: והרי אף אם עכשיו גדולה היא אין לך לאוסרה, היות ועדיין יש שתי ספיקות:

האחד: אם נבעלה באונס או ברצון.

השני: אם נבעלה ברצון כשהיא קטנה או גדולה, שהרי אם נבעלה כשהיא קטנה אין היא נאסרת על בעלה, ש"פיתוי קטנה אונס הוא"!?

ותירצו התוספות: היות ואף אם קטנה היתה, יסוד היתירה הוא משום "אונס", אין להחשיב שני ספיקות אלו כספק ספיקא, כי ספק אחד הוא בלבד, האם ברצון היתה הבעילה או באונס. אלא שהאופן שבו אירע האונס יש לו שתי אפשרויות, או אונס ממש, או בפיתוי קטנה שאף הוא, אונס הוא.

וכיון שכן, אין להסתפק אלא בספק אחד, והוא: אם נבעלה באונס או ברצון, וספק איסור דאורייתא הוא ולחומרא.

6. כתב רש"י שבמסכת קידושין מעמידה הגמרא, שמדובר באומר: קדשתיה בפני פלוני ופלוני, והלכו להם למדינת הים.

כי אם לא אמר כך, אלא אמר קדשתיך בלא עדים, אין הקדושין חלים כלל, שהרי קיימא לן "אין דבר שבערוה פחות משנים" ואין הקדושין [או הגירושין] חלין אם לא נעשו בפני עדים.

7. השמועה מתבארת על פי שיטת התוספות, ולראשונים בשיטה מקובצת ביאור אחר בהבנת

שהיא נאסרת על בעלה מדין "סוטה", גם אם אין עדים שראו מעשה זנות[8] —

וכמעשה שהיה בדוד המלך, שבא על בת שבע אשת אוריה החתי, ומפרש לה ואזיל.[9]

הסוגייא, ראה בדבריהם.

8. נתבאר על פי התוספות שביארו את סברת הגמרא בקושייתה, שאין אשה נאסרת על בעלה אפילו אם ראה הבעל בעצמו שזינתה, כל שלא היו עדים שראו את זנותה, וכשם שאין קידושיה של אשה חלין אם לא היו עדים שראו את מעשה הקדושין [והם נקראים "עדי קיום"], וכן גירושין שלא נעשו בפני עדים אינם חלים, ומשום שאין דבר שבערוה פחות משנים, כך זנות שלא היתה בנוכחות עדים אין היא אוסרת את האשה על בעלה; ולא אסרה התורה את האשה בזנות כעין זו, אלא אם כן קדמו לזנות קינוי וסתירה.

ובפשוטו יש לפרש כן גם את כוונת רש"י שכתב: ומי אמר רבי אלעזר הכי, שאשה נאסרת על פי בעלה, והיינו שאשה נאסרת ללא עדים; ואף שלפי זה לכאורה אין לשון רש"י "שאשה נאסרת **על פי** בעלה" מדוקדק כל כך, שהרי אף לפי סברת הגמרא עכשיו, אם היה אומר הבעל שאשתו זינתה בעדים, היה הוא נאמן, כשם שהאומר קדשתיך בעדים הרי הוא נאמן. הרי שאף על פי בעלה הרי היא נאסרת, ועיקר סיבת ההיתר — לפי סברת הגמרא בקושייתה — הוא משום שלא היתה הזנות בנוכחות עדים. מכל מקום מלשונות הראשונים בסוגייתנו נראה שהבינו את דברי רש"י כהבנת התוספות בסוגיא.

9. [שמואל ב, יא ב ה]: "ויהי לעת הערב ויקם דוד מעל משכבו, ויתהלך על גג בית המלך, וירא אשה. וישלח דוד וידרוש לאשה, ויאמר, הלוא זאת בת שבע בת אליעם אשת אוריה החתי. וישלח דוד מלאכים ויקחה, ותבוא אליו וישכב עמה".

[יד יז]: "ויהי בבקר, ויכתוב דוד ספר אל יואב [שר הצבא] וישלח ביד אוריה. ויכתוב בספר לאמר, הבו את אוריה אל מול פני המלחמה החזקה, ושבתם מאחריו ונכה ומת. ויהי בשמור יואב, ויצאו אנשי העיר וילחמו את יואב, ויפול מן העם מעבדי דוד, וימת גם אוריה החתי".

[כז]: "ויעבור האבל, וישלח דוד ויאספה אל ביתו. ותהי לו לאשה, ותלד לו בן".

בפשוטו, כוונת קושיית הגמרא היא, היות וזנות בלי עדים אינה אוסרת, אם כן לא היה עליה להיאסר כשאומר הבעל "פתח פתוח מצאתי", שהרי אף אם נאמינו שמצא פתח פתוח ואכן ראיה היא שזינתה, הרי לא היו עדים על הזנות ולמה תיאסר.

ואולם לשון התוספות אינו כן, שכתבו "אבל אהא דאמר רבי אלעזר **דנאמן בלא עדים לומר דמצא פתח פתוח**, שפיר פריך". ונראה מלשונם שאילו היו עדים על מציאת פתח פתוח שפיר דמי, וכל קושיית הגמרא היא, מפני שאף על מציאת הפתח הפתוח לא היו עדים.

וכתב רבי שלמה איגר [הובאו דבריו בלקוטי הרעק"א לדף ב א] על פי מה שכתב הבית שמואל [סימן מב ס"ק יב] שעדי ידיעה בקדושין [כגון שראו את הטבעת שהיתה מתחילה ביד הבעל כשהיא עתה ביד האשה] כמוהם כעדי ראיה והקדושין חלין, ולכן, אם היו עדים רואים את פיתחה הפתוח ויודעים על ידי זה שבהכרח נבעלה, הרי זה כאילו ראו את הזנות עצמה, והיתה נאסרת אף לפי סברת הגמרא בקושייתה שאין זנות בלי עדים אוסרת.

ואולם חידוש יש בדבריו, שאפילו ראיית

ותמהה הגמרא על הקושיא:

ותסברא, וכי סבור אתה שאכן אמר רבי אלעזר שאין האשה נאסרת על בעלה אלא על ידי קינוי וסתירה, וכפי שהיה אצל דוד, שנאסרה אשת אוריה על אוריה רק כיון שנבעלה לדוד אחר קינוי וסתירה!?

וכי **מעשה שהיה** בדוד — **בקינוי וסתירה הוה**!? והרי מעולם לא קינא לה אוריה!?

ועוד תיקשי: **מי אסרוה**, וכי אסרוה על אוריה[10] עד שאמר רבי אלעזר שאין היא נאסרת על בעלה אלא בקינוי וסתירה, וכפי שאסרוה על אוריה בעלה של בת שבע!?

ומתרצת הגמרא: **הא, לא קשיא**!

אם משום קושיא זו — אין נדחים דברי רבי אלעזר!

כי לא הביא רבי אלעזר את המעשה שהיה בדוד, כדוגמא של איסור על ידי קינוי וסתירה, אלא רק הביא זאת כראייה לדינו.

והכי קאמר רבי אלעזר:

אין האשה נאסרת על בעלה בזנות גרידא — **אלא על עסקי קינוי וסתירה**.

וראייה לדבר, **ממעשה שהיה** אצל דוד ובת שבע, **דלא הוה**, שלא היה שם **קינוי וסתירה**, ולכן **לא איתסרא** בת שבע על אוריה על אף שזינתה תחתיו עם דוד![11]

ומאחר שנתבארו דברי רבי אלעזר אלו, חוזרת הגמרא לדון בדבריו כאן:

מכל מקום, קשיא דברי רבי אלעזר בסוגייתנו, שהרי לפי דברי רבי אלעזר עצמו, רק
על ידי **קינוי וסתירה — אין**, אכן נאסרת היא על בעלה.

אבל על ידי אמירת הבעל "**פתח פתוח** מצאתי" — **לא** נאסרת האשה על בעלה, היות ולא היו עדי קיום על הזנות.

ואילו כאן אמר רבי אלעזר שהאשה נאסרת על ידי אמירת הבעל "פתח פתוח מצאתי"!?

ותמהה על התמיהה:

פתח פתוח, שאינו בהכרח ביאת זנות, היות ואפשר שלא היתה הזנות תחתיו, אף זו תיחשב כידיעה, וראה היטב את דברי הרשב"א מה שהקשה על פירוש התוספות.

10. כתב רש"י: ועוד, מי אסרוה על אוריה, דאילו נאסרה על אוריה, נאסרה אף על דוד, דקיימא לן [גבי סוטה]: כשם שאסורה לבעל — כך אסורה לבועל.
ומה שלא פירש רש"י שקושיית הגמרא היתה "ומי אסרוה על דוד", ואף שלפי הבנת הגמרא השתא בדברי רבי אלעזר, אף על הבועל אין האשה נאסרת בלא קינוי וסתירה.
היינו, משום שרבי אלעזר נקט בלשונו "אין האשה נאסרת על בעלה", ואם כן משמע שדמיון ה"מעשה שהיה" הוא לענין איסור הבעל, ולא לענין איסור הבועל.

11. לפי ביאור התוספות בסברת הגמרא בקושייתה, שאין זנות ללא עדים אוסרת, מתבארת כוונת רבי אלעזר כך: היות ובאותה ביאה לא היו עדים, ואף לא קדמו לה קינוי וסתירה, לכן לא נאסרה אשת אוריה עליו.
ואולם בדעת רש"י לכאורה אי אפשר לפרש

ולטעמיך, לטעמך, שאתה מבין את דברי רבי אלעזר שם, שאין האשה נאסרת אלא על ידי קנוי וסתירה. ומתוך כך הוקשה לך על דברי רבי אלעזר בסוגייתנו —

וכי אפשר לומר שלפי דעת רבי אלעזר רק על ידי **קנוי וסתירה, אין**, רק אז נאסרת האשה המזנה על בעלה. אבל על ידי **עדים** המעידים על זנותה — **לא** נאסרת על בעלה, וזהו מה שאמר רבי אלעזר: אין האשה נאסרת על בעלה אלא על ידי קנוי וסתירה!?

והרי התורה אמרה "כי יקח איש אשה ובעלה, והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר, וכתב לה ספר כריתות, ונתן בידה". ומפורש בכתוב, שאם "מצא בה ערות דבר", והוא על ידי עדים שהעידו על זנותה, כמבואר בגמרא במסכת סוטה [ג ב], עליו לגרשה משום שנאסרה עליו. ואם כן ודאי שלא עלתה על דעתו של רבי אלעזר לומר כן.[12]

אלא בהכרח, שרבי אלעזר אינו עוסק ב"עדי קיום", אלא ב"עדי בירור", לברר בפני בית הדין את עובדת הזנות, **והכי קאמר**:

אין האשה נאסרת על בעלה בעד אחד המעיד בפנינו על זנותה, **אלא בשני עדים** המעידים כן בפנינו.[13]

כן, שהרי לדעת רש"י בסוף העמוד אכן היו עדים לאותה ביאה, וכלשון רש"י שם שכתב: "שהרי הרבה עדים ידעו"; ואכן התוספות נחלקו עליו שם, וכתבו "דנהי דידוע לרבים הוה שהביאה לביתו, מכל מקום לא ראו כמכחול בשפופרת שבפני בני אדם לא שימש [דוד]".

12. קושיית הגמרא טעונה תוספת ביאור, כי לפי הבנת הגמרא בקושייתה, שאכן עיקר דברי רבי אלעזר הם לומר שאין האשה נאסרת על בעלה **בלי עדים** אלא רק על עסקי קינוי וסתירה, הרי אי אפשר להקשות: קינוי וסתירה אין, עדים לא.

ובפשוטו, ביאור כוונת הגמרא היא, היות ואף לפי דבריך אין דברי רבי אלעזר משמעם כפשוטם, שאין האשה נאסרת על בעלה אלא על עסקי קינוי וסתירה, אלא בהכרח שכוונת דבריו היא, לומר ש"אין האשה נאסרת על בעלה **בלי עדים** אלא על עסקי קינוי וסתירה". ואם כן, שאף לדבריך צריך להוסיף בדברי רבי אלעזר דברים שלא הוזכרו בדבריו בפירוש, יכולים אף אנו לפרש את דבריו כאופן שמבארת הגמרא.

ואולם ראה בלשון התוספות שכתבו "קינוי וסתירה אין עדים לא — הכי נמי דלא אתא למעוטי על פי עצמו, דכעדים דמי, כיון דקים ליה", ואין במשמעות דבריהם כפי שנתבאר.

ולפי מה שביאר דבריהם המהרש"א, נראה שפירוש קושיית הגמרא הוא: לו יהא כדבריך, שאין זנות אוסרת ללא עדי קיום, מכל מקום, אם היו באים עדים על מציאת פתח פתוח הרי שהיתה נאסרת האשה על בעלה, כי עדים על "פתח פתוח" דינם כעדים על הזנות [וכפי שנתבאר בהערה לעיל בשם רבי שלמה איגר]. וכיון שעדים על פתח פתוח מועילים כעדי קיום, אף מציאת הפתח הפתוח על ידי הבעל עצמו, נחשבת היא כאילו באו עדים על מציאת הפתח הפתוח. וביאור ענין זה ראה בספר "זכרון לאה" [שבסוף ספר "מגלת ספר" על התורה] בענין "עדי קיום בסוטה".

13. פירוש, אף על פי שעד אחד נאמן באיסורין, בכל זאת, עד אחד האומר לבעל "אשתך זינתה" אינו נאמן, היות שאין דבר שבערוה פחות משנים. תוספות רי"ד.

ואילו לאחר **קינוי וסתירה** [שהעידו שני עדים שקינא לה בעלה, ושנסתרה עם מי שהתרה בה שלא תסתתר עמו][14] — **אפילו בעד אחד** המעיד על זנותה **נמי** נאסרת.[15]

ועד שלא סיימה הגמרא לפרש את דברי רבי אלעזר, מבארת הגמרא שאין סתירה בין דברי רבי אלעזר שם לדבריו בסוגייתנו.

ומאחר שלא הצריך רבי אלעזר עדי קיום לאסור אותה מחמת הזנות. אם כן —

האומר "**פתח פתוח** מצאתי", נאמן לאוסרה על עצמו, היות ו**כשני עדים** המעידים על זנותה **דמי**.

והיינו, שדבר ברור הוא לו שנבעלה, ולכן יכול הוא לאוסרה על עצמו מדין "שוייא אנפשיה חתיכה דאיסורא".[16]

ולאחר שתירצה הגמרא את הסתירה כביכול בדברי רבי אלעזר, מוסיפה הגמרא ומבארת את סיום דברי רבי אלעזר "וכמעשה שהיה":

כך המשיך ושאל רבי אלעזר:

וכי תימא, מעשה שהיה בבת שבע, אשת אוריה — **מפני מה לא אסרוה** על אוריה!?

והרי אין צורך בקינוי וסתירה כדי לאסור אשה לבעלה, אלא עצם הזנות אוסרת, והרבה עדים היו בדבר שזינתה בת שבע עם דוד, שהרי הביאה דוד לביתו![17]

---

14. רש"י.

15. אף בלא שיעיד עד אחד על זנותה היא נאסרת בקינוי וסתירה, אלא שאיסורה על ידי קינוי וסתירה אינו אלא מספק, ויכולה היא לשתות מים המאררים ולהיטהר, אך לאחר שבא עד אחד המעיד על זנותה, היא נאסרת בודאי. ויש מגדולי האחרונים הסוברים, שאין העד נאמן לאוסרה בתורת ודאי, אלא שהועיל העד האחד למנוע את שתייתה, וממילא אסורה היא, שהרי לא שתתה.

16. נתבאר לפי פשוטו. ואולם לפי פירוש זה, לכאורה "שפת יתר" היא התוספת שהוסיפה הגמרא "ופתח פתוח כשני עדים דמי", שהרי מעולם לא פקפקה הגמרא שלא תהיה אמירת "פתח פתוח מצאתי" כשני "עדי ברור" לאוסרה על עצמו. ואם כן, מאחר שדחתה הגמרא את הפירוש בדברי רבי אלעזר שהוא אומר שאין זנות בלא עדי קיום אוסרת, שוב ממילא דבר פשוט הוא שפתח פתוח כשני עדים דמי, ואין צורך לגמרא לומר זאת.

ולדעת התוספות, כפי שביאר דבריהם המהרש"א [שהובא בהערה לעיל], נראה שעיקר דברי הגמרא אינם באים לסתור את ההבנה בדברי רבי אלעזר שאין אשה נאסרת על בעלה אלא ב"עדי קיום", אלא עיקר דברי הגמרא הוא "ופתח פתוח כשני עדים דמי". כלומר, אף אם צריך עדי קיום, אין בכך סתירה לדברי רבי אלעזר שהאומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו, שהרי מציאת הפתח הפתוח על ידי הבעל כמוה כעדי קיום על הזנות.

וכן נראה ברשב"א שהבין כן את הגמרא לפי שיטת התוספות, ולכן הקשה: אם כן לשם מה הוצרכה הגמרא להאריך ולומר: אין האשה נאסרת על בעלה בעד אחד, והרי לא היתה צריכה הגמרא אלא לומר "ופתח פתוח כשני עדים דמי". ומטעם זה וקושיות אחרות דחה הרשב"א את פירושם של התוספות בסוגייתנו, ובחר לו דרך שונה, ראה שם.

17. בפשוטו כך הוא ביאור קושיית הגמרא, ועל

התם, באשת אוריה לא נאסרה, כי — **אונס הוה!**

שהרי לא ברצונה נבעלה לדוד, ולכן לא נאסרה על אוריה בעלה.[18]

ואיבעית אימא, משום טעם אחר לא אסרוה:

כי הא דאמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן:

ט-ב **כל** איש מאנשי הצבא **היוצא למלחמת בית דוד — גט כריתות** היה **כותב לאשתו**, על תנאי, שאם ימות במלחמה, יחולו הגירושין בגט הזה למפרע, משעת כתיבת הגט.[1]

דרך שפירש רש״י לעיל את מה שאמרו בגמרא ״ולא איתסרא״, דהיינו על אוריה, וכפי שנתבאר לעיל, שנידון סוגייתנו הוא האיסור על הבעל, ולא על הבועל.

ואולם רש״י פירש את לשון הגמרא ״מפני מה לא אסרוה״, היינו על דוד, וראה להלן.

וכתב רש״י: מפני מה לא אסרוה על דוד, שהרי עדים הרבה ידעו.

ותמהו התוספות על דבריו: גם אם היה ידוע לרבים שהביאה לביתו, מכל מקום לא ראו כמכחול בשפופרת, שבפני אדם לא שימש!?

וביאר תוספות הרא״ש: כיון שדוד שלח אחריה ונתייחד עמה בעדים, אמרינן ״הן הן עדי יחוד — הן הן עדי ביאה״.

ואילו התוספות נחלקו על רש״י, ופירשו: אמאי לא אסרוה לדוד? והרי דוד היה יודע בודאי שנבעלה. ואע״פ שעשה דוד תשובה, מכל מקום עיכבה לו לאשה, ואם היתה אשת אוריה אסורה לו, לא היה אותו צדיק לוקחה לו לאשה.

ותוספות הרא״ש הוסיף על פירוש התוספות: ואע״פ שלא היתה אסורה לאוריה, כיון שלא היו עדים, אסורה היתה לדוד, הבועל, היות שאין איסור הבועל תלוי באיסור הבעל.

וראה מה שכתב הרש״ש על קושיית תוספות הרא״ש ״ואע״פ שלא היתה אסורה לאוריה״, וראה תוספת ביאור בדברי תוספות הרא״ש בהערה לקמן.

18. בביאור לשונו של רבי אלעזר ״וכמעשה שהיה״, ראה במהרש״ל ובמהרש״א ובפני יהושע.

ולמדו הראשונים והאחרונים מדברי הגמרא, שהאונס את אשת איש, לא זו בלבד שעל בעלה אינה נאסרת מאחר שלא זינתה מרצונה, אלא אף על הבועל אינה נאסרת, ואע״פ שהיה לנו לומר שתיאסר על בועלה שאנסה, לפי שאין האיסור על הבועל אלא במקום שאסר הוא אותה על הבעל, אבל באונס, שעל הבעל היא לא נאסרת, הרי אף על הבועל היא אינה נאסרת [וראה גם ברש״ש].

ולפי זה, דברי תוספות הרא״ש שהוזכרו בהערה לעיל, שכתב ״ואע״פ שלא היתה אסורה לאוריה כיון דליכא עדים, אסורה מיהא לבועל, שאין איסור הבועל תלוי באיסור הבעל״ — אין כוונתו לומר שאין איסור הבועל תלוי באיסור הבעל כלל, אלא דוקא במקום שלפי דברי דוד היא אכן נאסרה על אוריה, אלא שביחס לאוריה אין היא נאמנת. אבל באונס, שאינה נאסרת כלל על הבעל, אף תוס׳ הרא״ש מודה שאינה נאסרת על הבועל משום שלא נאסרה על הבעל.

ויש מגדולי האחרונים שכתבו [ראה משנה למלך פרק ב מסוטה הי״ב, ובית שמואל סימן יא וסימן קנט] שדין זה תלוי בשני תירוצי הגמרא כאן, ולפי האיבעית אימא אף באונס אסורה היא לבועל, ראה שם [וראה עוד בבית שמואל שם בדין אשת כהן שנאנסה אם היא אסורה לבועל].

1. מדברי רש״י שכתב ״אם ימות״ [ולא כתב שאם מסיבה כל שהיא לא יחזור לביתו אחר

וכיון שיצא אוריה למלחמת בית דוד, כבר כתב גט לאשתו. ומאחר שמת אוריה באותה מלחמה, נמצאה אשתו גרושה למפרע, ואין כאן זנות כלל שתיאסר.

והראיה מהכתוב שהיו כותבים גט כריתות לנשותיהם לפני צאתם למלחמה, מהא **דכתיב** במלחמת שאול:

"וילכו שלשת בני ישי הגדולים, הלכו אחרי שאול למלחמה. ושם שלשת בניו אשר הלכו במלחמה: אליאב הבכור, ומשנהו אבינדב, והשלישי שמה. ודוד הוא הקטן. ושלשה הגדולים הלכו אחר שאול.

ויאמר ישי לדוד בנו: קח נא לאחיך איפת הקליא הזה, ועשרה לחם. ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף.

ואת אחיך תפקוד לשלום, ואת ערובתם — תקח".

והוינן בה: **מאי** מה הוא הביאור במילים "**ואת ערובתם תקח**"?

תני רב יוסף: דברים המעורבים בינו לבינה!

כלומר, קח את הקשר המקשר בין איש לאשתו, דהיינו, שיכתבו גט, כל איש לאשתו.

ומישי אביו למד דוד המלך להורות לאנשי צבאו לכתוב גט לנשותיהם טרם צאתם למלחמה.

אמר אביי: אף אנן נמי תנינא במשנתנו כדברי רבי אלעזר, שהאומר פתח פתוח מצאתי הרי הוא נאמן לאסור את אשתו עליו, ואין אומרים שהוא אינו בקי בדבר —

שהרי שנינו בה: **בתולה נשאת ליום הרביעי**.

ומשמע: **ליום רביעי — אין**. כן.

אבל **ליום חמישי — לא** תינשא.

ומאי טעמא לא תינשא הבתולה ליום חמישי?

משום שחששו חכמים **לאיקרורי דעתא** [שמא תתקרר דעתו] מעת שיבוא עליה וימצאנה בעולה ועד שישבו בית הדין ביום שני לאחר מכן, לפי שהיו בתי הדין יושבים בימי שני וחמישי כתקנת עזרא.

ולמאי חששו חכמים עד שתקנו להנשא ביום רביעי כדי למנוע את האפשרות שתתקרר דעתו:

אי למיתב לה כתובה, שמא תאמר כי חששו חכמים שמא תימצא בעולה, ולא מגיע לה

המלחמה], נראה, שמטרת כתיבת הגט היתה כדי שלא ייזקקו נשותיהם ליבום אם ימותו במלחמה, ולכך הועיל הגט, שנעשת גרושה למפרע, ואינה זקוקה ליבום.

והתוספות תמהו על רש"י, כי היות והעיקר הוא למונעה מיבום, אין טעם בכתיבת הגט אלא למי שאין לו בנים ויש לו אחים, שלגביו יש לחוש שמא תיזקק אשתו ליבום, ואילו בגמרא מבואר ש"כל היוצא למלחמת בית דוד" כותב גט, גם אנשי הצבא שיש להם בנים או שאין להם אחים!?

וכתבו התוספות, שיש לפרש בכוונת רש"י

כתובה, כדין סוטה המפסדת כתובתה,[2] ומתוך שתתקרר דעתו לא יפסידנה את הכתובה, אלא יתן לה אותה[3] —

אי אפשר לומר כך, שהרי **ניתיב לה** [אם רוצה הוא — שיתן לה].

כי אם הוא אינו חושש להפסד ממונו ונותן לה כתובה שלא מגיעה לה, מדעתו, מה לנו להתערב בכך ולהפסידה.

אלא ודאי תקנו זאת חכמים כדי **לאוסרה עליו**. כי חששו חכמים שמא ימצאנה בעולה והיא זינתה ואסורה עליו, ואם ימתין עד מושב בית דין, תתקרר בינתיים דעתו, ולא יבוא לבית הדין לטעון עד שיאסרוה עליו, ויהיה עם אשתו באיסור סוטה לבעלה כל ימיו.

וממשיכה הגמרא לפרש את משנתנו כדי להוכיח ממנה כדברי רבי אלעזר:

ודקא טעין טענה: הרי ודאי טוען הוא טענה בבית דין כדי לאוסרה.

ודנה הגמרא מה היא טענתו —

מאי לאו, האם לא מדובר בכגון **דקטעין טענת פתח פתוח** מצאתי![4]

ומוכח שבטענת פתח פתוח בבית הדין הוא נאמן לאסור אותה עליו. ואין אנו אומרים שאין הוא בקי בדבר.

ודוחה הגמרא: **לא** משום טענת פתח פתוח חששו חכמים.

אלא חששו **דקטעין טענת דמים**, שמא יטען שלא מצא לה דם כדרך הבתולות, ובטענה זו יש לאוסרה עליו, שהרי אי אפשר לומר שאינו בקי בדבר הניכר לעין.

אמר רב יהודה אמר שמואל:

האומר "**פתח פתוח מצאתי**" הרי זה **נאמן להפסידה כתובתה**.[5]

וטעם הדבר שהאמינוהו חכמים בדבר ואיננו

לאו דוקא "אם ימות", אלא הוא הדין אם מסיבה כל שהיא לא יחזור מן המלחמה. וראה עוד בתוספות את שיטתם בענין זה.

2. נתבאר על פי התוספות בד"ה אי, וראה דבריהם היטב.

3. ביארו התוספות, שלגבי לאוסרה על בעלה יש לנו לתלות מספק שהוא אינו בקי בדבר, כיון שלאשה יש "חזקת היתר" לבעלה. אך לגבי הכתובה, יש לנו לומר לצד ההפוך, ולהפסידה מספק, מפני ש"המוציא מחבירו עליו הראיה", והאשה היא המוציאה את ממון הכתובה מיד בעלה.

ומבואר מדברי הגמרא כפי שביארו התוספות, שיכול הוא להפסידה כתובתה מדין זונה, אף שיהא מותר להמשיך ולהיות עמה [שהרי לגבי איסור אנו מתירים אותה, מפני שאנו תולים מכח חזקת היתר שהבעל אינו בקי].

4. ביארו התוספות שלכן סבורה היתה הגמרא שחשש חכמים היה משום שמא ימצא פתח פתוח ולא משום החשש שמא לא ימצא לה דם בתולים, היות וקא סלקא דעתין שבטענת דמים אין לחשוש שמא תתקרר דעתו, כי בחסרון דם בתולים לבו של הבעל נוקפו ואינו מתקרר, ורק בטענת "פתח פתוח מצאתי" בלבד יש לחוש שתתקרר דעתו, כי יתלה לומר שאינו בקי בדבר [תוספות הרא"ש].

5. הפסד הכתובה אינו דוקא באופן שאין כאן אלא ספק אחד, ועל דרך שביארה הגמרא לעיל

מחזיקים אותו למשקר, כי אם היה שונאה ולכן רצונו לגרשה, ולא משום שאכן מצאה בעולה, הרי שמתחילה, קודם שנשאה, הוא כבר היה מגרשה, ולא היה טורח בסעודת נישואין בחנם.[6]

אמר תמה **רב יוסף: מאי קא משמע לן** שמואל!?

והרי **תנינא** לדין זה במשנה לקמן:

דתנן: ארוס **האוכל אצל חמיו ביהודה שלא בעדים** [היודעים את מעשיו עם ארוסתו בעת שהוא מתייחד עמה], **אינו יכול לטעון טענת בתולים**, [וכדמפרש ואזיל, האם הנידון הוא לאוסרה עליו, או להפסידה כתובתה].

מפני שביהודה היה המנהג **ש**הארוס **מתייחד עמה** [עם ארוסתו] לפני הנישואין, ולכן אנו תולים שלא נבעלה לאדם אחר באיסור, אלא רק לארוסה היא נבעלה, ולא נעשית סוטה.

ומדייק רב יוסף מהמשנה: דוקא **ביהודה** [שהיו מייחדים את החתן עם הכלה קודם הנישואין] **הוא דלא מצי טעין** טענת בתולים, מפני שאנו תולים את הדבר בביאתו בה.

הא בגליל, שלא היו מייחדים שם את הארוס עם ארוסתו עד שייכנסו לחופה — **מצי טעין** הבעל טענת בתולים.

ולמאי, לאיזה ענין טוען הוא טענת בתולים?

אי כדי **לאוסרה עליו**, ועל זה שנינו שביהודה אינה נאסרת עליו ובגליל נאסרת עליו —

כך אי אפשר לפרש.

לענין איסור. אלא אף באשת ישראל שנתקדשה בגיל שלש שנים ויום אחד, שהיא מותרת לבעלה מדין ספק ספיקא, מכל מקום היא מפסדת את כתובתה, וטעם הדבר מתבאר בתוספות.

ועוד כתבו התוספות, שאין להכריח מדברי שמואל אלו את דעתו לענין איסור לבעלה, כשאומר "פתח פתוח מצאתי", כי יש לומר שלענין איסור הוא אינו נאמן, ומשום שיש להסתפק שמא אינו בקי ויש להעמיד את האשה בחזקת היתר. מה שאין כן לענין ממון, שאדרבה, יש לנו להעמיד את הממון בחזקת בעליו, וכפי שנתבארה סברא זו לעיל.

ויש גם לומר שלענין איסור הוא ודאי נאמן, כי בקי הוא בפתח פתוח ולענין נאמנותו שאינו משקר הרי "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא", ובא שמואל להשמיענו שאף לענין כתובה שיש לנו לומר כי הוא משקר כדי להפסידה כתובתה, מכל מקום נאמן הוא [כן נראה ביאור דבריהם].

עוד כתבו התוספות, שמדברי רבי אלעזר שאמר לעיל שלענין איסור נאמן הבעל והיא אסורה עליו, אין להכריח שאינו נאמן להפסידה כתובתה, מדנקט "לאוסרה עליו", דמשמע דוקא לאוסרה עליו.

כי יש לומר אדרבה, לענין כתובה ודאי נאמן הוא, משום שאפילו אם הוא ספק בקי הרי היא מפסידה כתובתה ואינה יכולה להוציא ממנו ממון. אבל לענין איסור היה מקום לומר שאינו נאמן כי ספק בקי הוא ויש להעמיד את האשה בחזקת היתר, והשמיענו רבי אלעזר שאף לענין איסור הוא נאמן.

ואולם רש"י בעמוד א' כתב שלפי דעת רבי אלעזר אינו נאמן להפסידה כתובתה, וראה ביאור טעמו במהרש"א כאן, ואף מדברי הירושלמי הביאו התוספות שלרבי אלעזר אינו נאמן להפסידה כתובתה.

6. רש"י, וכלשון הגמרא לקמן "חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה"; וראה בהמשך הסוגיא

שהרי אם כן, **ביהודה — אמאי לא** יכול לטעון טענת בתולים!?

והרי אף שמתייחד עמה, כיון שהוא עצמו אומר שלא השיר את בתוליה באותו יחוד, יש לנו להאמינו בכך, מדין "שוייא אנפשיה חתיכה דאיסורא".

אלא לאו, בהכרח, שאינו יכול לטעון טענת בתולים כדי **להפסידה כתובתה**, מפני שאנו אומרים שהוא זה שבעל אותה בהתייחדו עמה.

ודקא טעין איזו **טענה**?

מאי לאו, דקטעין טענת פתח פתוח.

ומוכח, שבגליל נאמן בטענת "פתח פתוח מצאתי" כדי להפסידה כתובתה.[7]

ודוחה הגמרא את הראיה:

לא כאשר הבנת, שהמשנה עוסקת במי שטוען טענת פתח פתוח, ואין לו כל ראיה לדבריו אלא טענה הוא שטוען בלבד. כי בזה יש לומר שאין לנו להאמינו, שמא משקר הוא בטענתו.

אלא המשנה עוסקת בכגון **דקא טעין טענת דמים**, ומביא הוכחות ברורות שלא מצא לה בתולים על ידי מפה שפרס בשעת ביאה, ושושבינים המעידים שלא נעשתה על ידו כל אונאה, ואכן לא מצא לה בתולים.

איתמר, שנינו לבאר את נאמנות הבעל לטעון פתח פתוח מצאתי ולהפסיד בכך לאשתו את כתובתה — י-א

אמר רב נחמן אמר שמואל משום רבי שמעון בן אלעזר: אילו היה חיוב הכתובה מן התורה, לא היה הבעל נאמן לטעון טענת בתולים ולהפסידה כתובתה אלא רק אם היה מוכיח את טענתו ב"עדות ידועה", ולא בטענת פתח פתוח מצאתי.

וכל נאמנותו לטעון כך ולהפסידה כתובתה, הוא משום ש**חכמים** הם ש**תקנו להם לבנות ישראל** שתהיה **לבתולה** כתובה של **מאתים** זוז, **ולאלמנה** כתובה של **מנה** [מאה זוז].

ביתר הרחבה.

7. הוקשה לרש"י, והרי הטעם שבגליל אנו מאמינים לו ואיננו חושדים אותו למשקר, הוא משום "חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה", ואם כן, מה לי גליל מה לי יהודה? והרי אף ביהודה יש לנו לומר את אותה הסברא שודאי אמת בפיו שלא בא עליה כשנתייחד עמה, שאם לא כן לא היה טורח בסעודה ומפסידה [וכשם שאנו אומרים שאי אפשר לפרש את המשנה לענין לאוסרה עליו, משום שאם כן אף ביהודה יש לנו לאוסרה, היות והוא אומר שלא בא עליה, וביחס לעצמו הרי הוא נאמן מדין "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא]!?

ותירץ רש"י: "ומיהו ביהודה לא מהימן, שמא בעל בימי אירוסין ושכח, או שהערה בה מתוך חיבתה ולא ידע ששיבר בתוליה". כלומר: אכן אין אנו חוששים אף ביהודה שמשקר הוא, כיון שחזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה, אלא שחוששים אנו שהוא כועס עליה מתוך טעות או שכחה.

ולמדנו מדברי רש"י, שאף על פי שביהודה יש לחוש שהוא טועה או שוכח, מכל מקום הרי הוא נאמן לאוסרה עליו. ולכן אי אפשר לפרש את המשנה שטענתו היא לענין לאוסרה עליו.

וחם גם **האמינוהו**, **שאפילו אם** רק **אמר פתח פתוח מצאתי**, ולא הביא ראיה לדבריו — יהיה **נאמן** להפסידה כתובתה.[1]

והוינן בה: **אם כן**, שהאמינוהו חכמים לטעון טענת פתח פתוח מצאתי ולהפסידה כתובתה — **מה הועילו חכמים בתקנתם** שתיקנו לה כתובה?

והרי אם ירצה לגרשה משום שאינה מוצאת חן בעיניו, יוכל לעשות זאת בטענה גרידא של פתח פתוח מצאתי, בלי שיצטרך להביא ראיה לדבריו, ויפסידה כתובתה!?

אמר רבא: אין לנו לחשוש שמא יבוא לגרשה מיד כשישאנה, היות שיש לנו **חזקה** ש"**אין אדם טורח בסעודה, ומפסידה**".

ואם היה שונא אותה בשעה שכונסה לחופה, הוא לא היה טורח להכין את סעודת הנישואין ולגרשה מיד אחרי הנישואין. אלא היה מגרשה עוד בהיותה ארוסה, ולא היה כונסה.

וכמו כן, אין לנו לחוש שמא ישנאנה לאחר מכן, ויבוא להפסידה כתובתה בטענת פתח פתוח מצאתי, היות ואינו יכול לטעון טענה זו אלא מיד לאחר הנישואין.

ומביאה עתה ברייתא המבארת את חיוב הכתובה:

תנא בברייתא: **הואיל** וחיוב הכתובה "**קנס חכמים**" **הוא** — **לא תגבה** האשה את כתובתה [הנגבית מהקרקע של הבעל ולא מן המטלטלין שלו] **אלא מן** הקרקע **הזיבורית** [הפחותה] של הבעל.

אבל אם היתה הכתובה מן התורה, היתה גובה אותה מן העידית שבקרקעותיו.

ולפני שמשלימה הגמרא להביא את כל דברי הברייתא היא מפסיקה, ותמהה:

כיצד זה קורא התנא לחיוב הכתובה "**קנסא**"? —

וכי **מאי קנסא** הוא? על מה יש לנו לקונסו?

אלא אימא, תקן את לשון הברייתא, ואמור בה כך:

הואיל וחיוב הכתובה **תקנת חכמים הוא** — **לא תגבה** אותה **אלא מן** הקרקע **הזיבורית** שלו.

---

1. הראשונים הקשו, מדוע צריכים "להאמינו", והרי האשה היא זאת הבאה להוציא ממון ממנו, ועליה להביא ראיה שהוא אינו דובר אמת.

ותירצו, שיש רוב וחזקה המסייעים בידה, וכפי שיתברר להלן, והם יותר עדיפים על חזקת הממון של הבעל.

ואילו הר"ן תירץ, שתיקון הכתובה עצמו ניתן שלא להאמינו על זנותה, שאם כן בטלה הכתובה שבידה, כי תמיד יוכל הבעל לטעון שזינתה ולא מגיע לה כתובה, וידרוש שהיא תביא ראיה כיון שהיא באה להוציא ממנו ממון.

ולכן יש צורך להאמין לו על מציאת הפתח פתוח.

הקשה השב שמעתתא [שמעתתא ב], הרי על אף שתיקנו לו שיהיה נאמן בטענתו לומר שמצא פתח פתוח, למה לא נטען עבורה, גם היא אינה טוענת, שנבעלה תחתיו באונס, וכמו שמצינו שטוענים כך לחרשת.

וממשיכה הגמרא להביא את סיום דברי הברייתא:

רבן שמעון בן גמליאל אומר: חיוב **כתובת אשה — מן התורה** הוא.

ופרכינן: **ומי אמר רבן שמעון בן גמליאל הכי,** שכתובת אשה היא מן התורה?

והתניא איפכא:

א. האונס נערה בתולה או המפתה אותה, צריך לשלם לאבי הנערה תשלום של חמישים שקלי כסף.

התשלום הזה נלמד משני פסוקים —

באונס נערה בתולה נאמר [דברים כב כט] "ונתן לאבי הנערה חמשים כסף".

אך לא נאמר באלו מטבעות ישלם את חמישים הכסף, אם במעות, אם בשקלים.

ואילו במפתה נאמר [שמות כב טז], "**כסף ישקול** [כסף ישלם המפתה לאבי הנערה, בשקלים, בסכום שהוא] **כמוהר הבתולות**", שהוא הסכום של חמשים כסף, שצריך לשלם האונס על שהפסיד את בתוליה.

הקיש הכתוב **זה** לזה את תשלומי הקנס של המפתה והאונס, כדי ללמוד מתשלום אחד על משנהו —

מצד אחד מלמד ההיקש, **שיהא** סכום השקלים שמשלם **זה**, המפתה, שנאמר בו "כסף ישקול" — **כ"מוהר הבתולות"**, האמור באונס, שקנסו הכתוב בחמשים כסף.

ומצד שני מלמד ההיקש, שיהא "**מוהר הבתולות**" של חמישים כסף האמור באונס — **כזה**, כמו סוג המטבע שמשלם המפתה. דהיינו, שיהיו חמשים הכסף במטבעות של שקלים, ולא במעות.

ב. **מכאן,** מלשון הכתוב שקרא לתשלום הקנס בסך חמישים שקלים [שהם מאתיים זוז] עבור הפסד הבתולים "מוהר הבתולות" — **סמכו חכמים לכתובת אשה** בסך מאתיים זוז, שהיא **מן התורה.**[2]

רבן שמעון בן גמליאל אומר: כתובת אשה — אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים!

הרי שרבן שמעון בן גמליאל סובר שכתובת אשה אינה מן התורה, וזה להיפך ממה ששנינו לעיל, שלדבריו כתובת אשה היא מן התורה.

ומשנינן: **איפוך,** הפוך את השיטות בברייתא השניה, והעמד את רבן שמעון בן גמליאל במקום תנא קמא, והוא זה שסובר [בהתאם לשיטתו הנשנית לעיל], שכתובת אשה מן התורה.

ותירץ החזון איש, שהיות והיא יודעת את הטענה הזאת ואינה טוענת אותה, הרי אפילו אם יש מקום לומר שלא טענה זאת מחמת בושה, הורעה טענתה, ואינה יכולה לעמוד מול חזקת הממון של בעלה.

2. רש"י מבאר שלמדו חכמים את הכתובה מן התורה, מכך שקראו הכתוב לתשלום של חמישים כסף "מוהר הבתולות".

ועיין ברמב"ן בפירושו על התורה שאין מכאן ראיה לחיוב כתובה, אלא מוהר הוא התשלום שהיה מקבל האב מהחתן, אך אין מכאן ראיה לחיוב כתובה כשמגרש הבעל את האשה או כשמת.

ופרכינן: **ומאי חזית דאפכת**, מה ראית להפוך את הברייתא **בתרייתא**, את השיטות של החולקים בברייתא האחרונה, כדי להתאימן עם השיטות שבברייתא הקודמת, שהובאה לעיל?

איפוך קמייתא! הפוך את השיטות בברייתא לעיל, והתאם אותן לברייתא האחרונה!?

ומשנינן: כי **הא שמעינא ליה לרבן שמעון בן גמליאל** במקום אחר, **דאמר כתובת אשה** היא **מדאורייתא**.

דתנן [לקמן קי ב] בענין אופן התשלום של כתובה, כאשר יש הפרש בשיווי המטבע בין המקום שבו נכתבה הכתובה לבין המקום שבו היא מתגרשת.

בכל החיובים שהם מן התורה, הרי הכותב שטר חוב לחבירו במקום אחד, ובא לפרוע את החוב במקום אחר, ויש הפרשי שווי בין המטבעות שבשני המקומות, חייב ליתן לו כפי השער של המקום שהתחייב בו.

ובחיוב כתובה מצינו מחלוקת תנאים בדבר —

ולמשל, הנושא אשה במקום הנקרא קפוטקיא, שהמטבעות שלה גדולות יותר מהמטבעות שבארץ ישראל, והן שוות יותר מאשר המטבעות שבארץ ישראל, וגירשה בארץ ישראל —

לדעת תנא קמא יכול לתת לה את סכום המעות שהתחייב לה במטבעות של ארץ ישראל. כיון שלדעתו חיוב הכתובה הוא מדרבנן, ולכן הם הקלו עליו שיוכל לפרוע לה במעות של ארץ ישראל, השוות פחות.

רבן שמעון בן גמליאל אומר:

נותן לה את תשלום כתובתה **ממעות קפוטקיא** השוות יותר, ואינו יכול לתת לה את סכום המטבעות הללו ממעות ארץ ישראל, לפי שהוא סבור שחיוב הכתובה הוא מן התורה.[3]

ואי בעית אימא, אפשר לתרץ את הסתירה בדברי רבן שמעון בן גמליאל, בתיקון הברייתא האחרונה, כך:

כולה, כל הברייתא האחרונה, בשיטת **רבן שמעון בן גמליאל היא** נשנית.

וחסורי מיחסרא בדברי הברייתא, **והכי קתני** בה:

מכאן, סמכו חכמים לכתובת אשה בתולה, שהיא **מן התורה**.

אבל **כתובת אלמנה** או אשה בעולה הנישאת לבעל אחר, **אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים** —

שרבן שמעון בן גמליאל אומר: כתובת אלמנה — אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים.

---

3. בספר אילת השחר דן בשאלה של האחרונים האם חיוב כתובה הוא חיוב המתחדש בכל שעה מהנישואין, ואם כן, מדוע כשבאו לארץ ישראל, לא משתנה החיוב מעתה לתת לה רק לפי מעות ארץ ישראל. ותירץ, שגם אם נאמר שחיוב הכתובה מתחדש בכל שעה, הרי סכום החיוב הוא מה שהתחייב לה בשעת הנישואין, לפי הערך של מקום הנישואין.

ומביאה עתה הגמרא שני מקרים שבהם טען הבעל פתח פתוח מצאתי, ומה הורו בו:

א. מעשה **בההוא** אדם שנשא בתולה **דאתא לקמיה דרב נחמן, ואמר ליה: פתח פתוח מצאתי.**

אמר להו רב נחמן, לשלוחי בית דין הממונים על הלקאת חייבי מלקות: **אסבוהו כופרי**, הלקוהו בענפי דקל!

כי מנין לו להכיר ולדעת מהו "פתח פתוח"?

כנראה שזונות העיר הזאת, הנקראת **מברכתא — חביטא ליה**, שוכבות לפניו, עד שיהיה בקי בפתח פתוח.

ולכן, יש להלקותו על שמעיז פניו בבית דין לטעון טענה הבנויה על נסיונו מחמת זנות.

ופרכינן: **והא רב נחמן הוא דאמר** לעיל בשם שמואל משום רבי שמעון בן אלעזר [בתחילת העמוד] **שמהימן** לטעון פתח פתוח מצאתי. ומשמע שמתקבל טיעונו, ולא מלקים אותו!?

ומשנינן: אכן **מהימן** הוא בדבריו שמצא פתח פתוח, ואולם **מסבינן ליה כופרי**, מלקים אותו בענפי דקלים על שטען כך, על סמך נסיונו בזנות.

ואילו **רב אחאי משני**, מתרץ את הסתירה בדברי רבן שמעון בן גמליאל, כך:

כאן בבחור, מלקים אותו, כי בחור אינו בקי בכך, ומלקים אותו על שהעז פניו בבית דין, לבוא ולטעון טענה המבוססת על הנסיון שרכש בזנותו.

כאן בנשוי, הבקי בכך מכח חיי אישות, והרי הוא נאמן, ואינו לוקה.

ב. ההוא דאתא לקמיה דרבן גמליאל, אמר ליה: פתח פתוח מצאתי.

אמר ליה: שמא הטיתה בבעילתך הצידה, ולכן לא הרגשת בדוחק באותו מקום בשעה שפתחת את הפתח?

אמשול לך משל, למה הדבר דומה?

לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה, והגיע לפתח ביתו הסגור, והיה בפתח דבר המעכב את הכניסה בו באופן ישיר, אך אם מטים את הדבר המעכב הצידה, ניתן אחר כך להכנס דרך הפתח ללא עיכוב.

ולכן, אם בלי משים לב **היטה** האדם הצידה את הדבר המעכב — **מצאו** לפתח כשהוא **פתוח**, ויכול להכנס בו ללא עיכוב.

אבל אם **לא היטה** את הדבר שמעכב את הכניסה — **מצאו נעול**, ועד שלא יטה את הדבר המעכב הצידה, לא יוכל להכנס.

וגם אתה, יתכן שבלי משים לב הטית בתחילת בעילתך הצידה, ובכך פתחת את הפתח, ובהמשך יכלת להכנס דרכו בלי עיכוב ודוחק. ולכן נדמה לך שהיה הפתח פתוח כבר בתחילת הביאה.

איכא דאמרי, אין זה שכיח שיבעול אדם בהטייה בלי כונה להטות. אלא **הכי אמר ליה:**

שמא במזיד הטיתה, בתחילת בעילתך, ואז **עקרת לדשא ועברא?** [משל הוא, עקרת בבת אחת את הדלת יחד עם הבריח שלה].

והיינו, שמא התכוונת לבעול בתחילת הבעילה בהטייה הצידה ובכח, שאז נפתח הפתח מכח ההטייה הצידה בכח, ובהמשך הבעילה שוב לא הרגשת דוחק, ולכן היה נדמה לך שהיה פתחה פתוח לפני הבעילה.

אמשול לך משל, למה הדבר דומה?

לאדם שהוא מהלך באישון לילה ואפילה, והגיע לביתו, והיה דבר המעכב בעדו את הכניסה בפתח —

אם **היטה** הצידה **במזיד** בכח את הדבר המעכב בעדו מלהכנס, **מצאו** לפתח כשהוא **פתוח**. ואם **לא היטה במזיד — מצאו** לפתח כשהוא **נעול**.

ועתה מביאה הגמרא מספר מקרים שבא אדם וטען שלא מצא דם בבעילת מצוה:

א. **ההוא דאתא לקמיה דרבן גמליאל בר רבי. אמר ליה: רבי, בעלתי ולא מצאתי דם.**

אמרה לו: רבי, בתולה הייתי כשבא עלי.

אמר להם: הביאו לי אותו סודר, הבגד שעליו נבעלה!

הביאו לו הסודר, ושראו במים, וכבסו, ומצא עליו כמה טיפי דמים.

אמר לו: לך זכה במקחך.

אמר ליה הונא מר בריה דרבא מפרזקיא לרב אשי: אנן, נמי נעביד הכי? נכבס את המפה מהלכלוך שעליה, להווכח אם אין בה דם.

אמר ליה:

גיהוץ שלנו — ככיבוס שלהם.

והיינו, המים שבארץ ישראל יפים הם לכיבוס [או שהיו לבני ארץ ישראל סממנים יפים לכיבוס], ולכן יכולים הם באמצעות הכיבוס ללבן את הבגד, ואז מתגלים עליו סימני הדם. י-ב

אך בבבל אין הבגד מתלבן היטב בכיבוס במים עד שישפשפו אותו באבן זכוכית [ושפשוף זה הוא הנקרא "גיהוץ"].

ואי אמרת ניעבד גיהוץ, שננקה בבבל את הבגד באמצעות גיהוץ — לא יתגלו עליו סימני הדם, היות **ומעברא ליה חומרתא.** השפשוף באבן זכוכית מעביר גם את סימני הדם מהבגד.

ב. **ההוא** גברא **דאתא לקמיה דרבן גמליאל ברבי** [בנו של רבי].

אמר ליה: רבי, בעלתי בעילת מצוה, **ולא מצאתי דם.**

אמרה ליה האשה לרבן גמליאל: **רבי, עדיין בתולה אני,** כי הוא בא עלי בלי להשיר את בתולי [בהטיה, או ביאה שאינה גמורה].

אמר להן רבן גמליאל לאנשיו: **הביאו לי שתי שפחות, אחת בתולה ואחת בעולה.**

הביאו לו את שתי השפחות הללו, **והושיבן על פי חבית של יין.**

בעולה, שפתחה פתוח — **ריחה נודף,** היו מריחים מפיה ריח של יין, שנכנס בה דרך פתחה.

בתולה שפתחה סתום — **אין ריחה נודף.**

ולאחר שהוכיח רבן גמליאל את אפשרות הבדיקה הזאת —

אף את **זו** שבאה לפניו וטענה שעדיין בתולה היא — **הושיבה** רבן גמליאל על החבית של היין, **ולא היה ריחה נודף.**

אמר לו רבן גמליאל לבעלה: **לך זכה במקחך.**

והוינן בה: מדוע הוצרך רבן גמליאל להביא את שתי השפחות ולבודקן באמצעות הריח? — **ונבדוק מעיקרא,** מתחילה, **בגווה,** בה עצמה!

ומשנינן: רבן גמליאל לא היה לו נסיון בבדיקה שכזאת, אלא רק **גמרא חוה שמיע ליה,** שהיתה לו קבלה במסורת שכך בדקו את בנות יבש גלעד. אבל **מעשה** של בדיקה שכזאת בפועל **לא חוה חזו,** לא נוכח בה.

ולכן, **סבר** רבן גמליאל, **דלמא לא קים ליה בגווה דמלתא שפיר,** שמא אינו בקי לקיים בדיקה זו בצורה הנכונה, **ולאו אורח ארעא,** ואין זה דרך ארץ **לזלזולי** בבדיקה שכזאת **בבנות ישראל,** לנסות לעשות בהן בדיקה שכזאת בלי להיות בטוח בנכונות הבדיקה.

ג. **ההוא דאתא לקמיה דרבן גמליאל הזקן. אמר לו: רבי, בעלתי ולא מצאתי דם.**

אמרה לו האשה: **רבי, ממשפחת דורקטי אני, שאין להן לא דם נדה ולא דם בתולים.**

בדק רבן גמליאל בקרובותיה, ומצא כדבריה.

אמר לו: לך זכה במקחך, אשריך שזכית למשפחת דורקטי.

ומבארת הגמרא: **מאי,** מדוע נקראת משפחה זו בשם "**דורקטי**"? — **דור קטוע.**

שהם נבדלים [כמו "קטע" בפני עצמו] מכל האנשים, בכך שאין להן דם נדות ודם בתולים.

אמר רבי חנינא: תנחומים של הבל ניחמו רבן גמליאל לאותו האיש.

היות **דתני רבי חייא: כשם שהשאור יפה להחמיץ** את **העיסה — כך דמים יפים לאשה.**

ותנא משום רבי מאיר: כל אשה שדמיה מרובין — בניה מרובים.

ומביאה הגמרא שנחלקו אמוראים אם אכן רבן גמליאל ניחמו בכך או לאו.

אתמר, רבי ירמיה בר אבא אמר: "**זכה במקחך**" **אמר ליה** רבן גמליאל.

ואילו **רבי יוסי בר אבין אמר:** "**נתחייב** אתה **במקחך** [בעל כרחך]", **אמר ליה.**

והוינן בה: **בשלמא למאן דאמר** "**נתחייב** אתה במקחך" — **היינו דרבי חנינא,** שלדבריו אין זו זכות אלא חובה לו, ולכן סבור רבי יוסי בר אבין שרבן גמליאל אכן לא ניחמו, אלא אמר לו במפורש נתחייבת במקחך.

אלא למאן דאמר "**זכה** במקחך" אמר לו — **מאי זכותא** היא לו באשה שאין לה דם, והרי הדמים יפים לאשה!?

ומשנינן: הזכות היא בכך **דלא אתי**, שלעולם הוא לא יבוא **לידי ספק נדה**.

ד. **ההוא** גברא **דאתא לקמיה דרבי. אמר ליה: רבי, בעלתי ולא מצאתי דם**.

אמרה לו האשה: **רבי, עדיין בתולה הייתי**.

ומוסיפה גמרא: ומעשה זה **בשני** [שנות] **בצורת הוה**.

ראה רבי שפניהם שחורים מחמת רעב.

צוה עליהן, על אנשי ביתו, **והכניסום למרחץ, והאכילום והשקום**.

ואחר כך **הכניסום לחדר, בעל, ומצא דם**.

אמר לו רבי: **לך זכה במקחך**.

קרי רבי עליהם את המקרא במגילת איכה [פרק ד]: "**צפד** [נדבק או השחיר] **עורם על עצמם, יבש היה כעץ**".

מתניתין

א. אשה הנישאת כשהיא **בתולה** — **כתובתה מאתים** זוז.

ואלמנה הנישאת — כתובתה **מנה**, מאה זוז.

ב. **בתולה** שהיא **אלמנה**, או שהיא **גרושה**, ואו שמת בעלה ונפלה ליבום, וחלץ לה היבם, והרי היא "**חלוצה**" —

אם היה זה **מן האירוסין**, שעדיין לא נישאו, וגירשה בעלה הקודם או שנתאלמנה ממנו, ונישאו עתה שנית, היות ולא נבעלו [ואף לא היו קרובים לביאה בנישואין], כיון שבחזקת בתולה נשאון — **כתובתן מאתים**.

וכמו כן, על אף שהיו כבר מאורסות לבעלים הראשונים, כיון שלא נישאו להם ובחזקת בתולות נישאו — **יש להן טענת בתולים**, אם מצאון הבעלים השניים שאינן בתולות, והרי זה מקח טעות, ואיבדו את כל כתובתן, ואפילו מנה אינן מקבלות.

גמרא

והוינן בה: **מאי**, מדוע נקרא שמה של אשה שמת בעלה "**אלמנה**"?

אמר רב חנא בגדתאה [מבגדד או מבגדתא]: **אלמנה** נקראת כך, **על שם מנה**, מאה הזוז של כתובתה, אם באה להנשא שנית [והיינו "אלא מנה", רק מנה ולא מאתיים].

ומקשינן: **אלמנה מן האירוסין**, שכתובתה אינה מנה אלא מאתיים — **מאי איכא למימר**, מדוע היא נקראת אלמנה?

ומשנינן: **איידי** היות **דהא**, שמת בעלה מן הנישואין, **קרי לה אלמנה הא**, לכן גם זאת שנתאלמנה מן האירוסין, **נמי קרי לה אלמנה**.

ומוסיפה הגמרא להקשות:

"**אלמנה**" **דכתיבא באורייתא**, לפני שתקנו חכמים כתובות [ואי אפשר לומר עליה "אלא מנה", שמשמעותו מנה ולא מאתיים] — **מאי איכא למימר**, מדוע קראה לה התורה אלמנה?

ומשנינן: משום **דעתידין רבנן דמתקני לה**

כתובה **מנה**, קראה לה כך התורה על שם העתיד.[1]

ופרכינן: **ומי כתב קרא לעתיד?**

ומשנינן: **אין**. שמצינו **דכתיב** [בראשית ב] "**ושם הנהר השלישי חדקל, הוא ההולך קדמת אשור**".

ותנא רב יוסף: אשור אינה שם האיזור ההוא [עד שתוכל לומר שכבר בבריאת העולם נקרא האיזור ההוא בשם אשור], אלא **זו** העיר הנקראת כיום **סליקא**, והיתה נקראת לפנים אשור.

וכיון שאשור הוא שם העיר ולא שם האיזור, הרי ברור שהיא נקראת כך רק משנבנתה העיר, **ומי הואי** בבריאת העולם העיר אשור?

אלא, מוכח שהיות **דעתידה** להקרא כך, קראה הכתוב אשור על שם העתיד.

אם כן, **הכא נמי** באלמנה, קראה הכתוב כך משום **דעתידה** להקרא כך, בשעה שיתקנו חכמים כתובות, ויאמרו שאין כתובתה של אשה שנישאת אחר מות בעלה מאתיים, "אלא מנה".

ומביאה עתה הגמרא מימרות נוספות של רב חנא בגדתאה:

ואמר רב חנא בגדתאה: מטר — **משקה** את האדמה, **מרוה ומזבל** אותה, **ומעדן** את פירותיה, **וממשיך** את תנובת הפירות.

אמר רבא בר רבי ישמעאל, ואיתימא רב יימר בר שלמיא: מאי קרא? מנין לנו סמך מן הפסוק לענין זה? — נאמר בספר תהלים [סה יא] בבקשה על ירידת המטר על הארץ:

א. **תלמיה**, את השורות החרושות של האדמה — **רוה** בהשקאה ממי המטר.

ב. ובכך **נחת**, תביא נחת, **לגדודיה**. לגדודי האנשים המצפים למטר שירווה את הקרקע.

ג. **ברביבים**, בטפות של הגשם — **תמוגגנה** [תזבל את האדמה ותעדן פירותיה].

ד. ומכח המטר, **צמחה תברך** [שימשך גדולו].

ומביאה הגמרא דרשה דומה, בענין אחר:

אמר רבי אלעזר: "מזבח", הרי הוא לשון נוטריקון [צירוף של אותיות מכמה מילים] —

א. **מזיח**, ומניחה הגמרא שהכונה שהוא מדיח את העוונות.

ב. **ומזין**, שבזכות הקרבנות, הבאים מן המזון, העולם ניזון ומתברך.

ג. **מחבב** את ישראל אל אביהם שבשמים.

ד. **מכפר** עוונות.

והוינן בה: **היינו "מכפר" — היינו "מזיח"!**

כי הניחה הגמרא שמשמעות "מזיח" היא משמעות של כפרה, שהמזבח מדיח את העוונות [מזיח מלשון מדיח].

---

1. והקשה אילת השחר מדוע לא מוכיחה הגמרא מכאן את הדין של הפקר בית דין הפקר, שהוא

ואם כן תיקשי, מה המזבח מכפר ומה הוא מזיח [מדיח]?

ומשנינן: כך אמר רבי אלעזר: מזבח **מזיח** [מדיח, דוחה] את **הגזירות** הרעות מעל עם ישראל שלא יחולו.

וכמו כן הוא **מכפר** על **העונות.**

ואמר רב חנא בגדתאה: תמרי — משחנן, מחממות את גוף האדם, **משבעין,** משביעות אותו, **משלשלן,** מביאות אותו לידי שלשול, **מאשרן,** מחזקות אותו, **ולא מפנקן,** אינן מביאות לאסטניסטיות [רגישות של פינוק].

אמר רב: מי שהוא רב המורה הוראה, אם **אכל תמרים — אל יורה** הלכה למעשה, משום שכרות. שיש בכוחן של תמרים לגרום לטרדת המחשבה כמו שכרות, ואסור מן התורה להורות הלכה למעשה בזמן שכרות.

מיתיבי על רב, האוסר להורות לאחר אכילת תמרים, מדברי הברייתא האומרת שאכילת תמרים יפה היא לאדם:

דתניא: **תמרים** יפה אכילתם לאדם אחר האכילה.

וכיון שדרך בני אדם [בזמנם] לאכול שתי סעודות ביום, אחת בצהריים ואחת בערב, וכמו כן דרכם היתה לאכול גם פת בשחרית.

לכן, אם אכלן לאחר פת שחרית **בשחרית,** ולאחר סעודתו **בערבית — יפות** הן לו.

אבל אם אכלן **בשעת מנחה,** סמוך לערוב היום, לאחר שישן אחר הצהריים, שאינה שעת האוכל — **רעות** הן לו.

ואילו אם אכלן **בצהרים,** לאחר ששבע מסעודת הצהריים — **אין כמותן** לטובה. שאכילתן אז יותר טובה מאכילתן לאחר סעודת הצהריים, היות והוא יכול להתפנות בשעות היום בבית הכסא הנמצא בשדות, אך בלילה קשה לו להתפנות שם. וכן עדיפה אכילתן אחר הסעודה בצהריים יותר מאשר בבוקר, היות שאכילת פת של שחרית אינה דומה לאכילה של סעודה ממש בצהריים.

ומבטלות התמרים הנאכלות בצהריים **שלשה דברים:**

מחשבה רעה, את דאגתו של אדם, לפי שהן משמחות את הלב, ושעת הצהריים ראויה היא לכך. שהיא שעת אורה וצהלה.

וחולי מעים, ותחתוניות [טחורים].

וכיון שאכילת תמרים יפה היא לו לאדם, מדוע אמר רב שהאוכל תמרים אל יורה הלכה?

ומשנינן: **מי אמרינן,** האם אמר רב **דלא מעלו,** שאין התמרים מועילות לו לאדם?

אלא אכן תמרים **עלויי מעלו** לו, טובה היא לו אכילתם, **ולפי שעתא טרדא,** אך לפרק זמן של אכילתן הן טורדות את מחשבתו ואינו ראוי להורות אז דבר הלכה.

מידי וכמו **דהוה אהמרא,** אחרי שתיית יין, **דאמר מר: השותה רביעית יין — אל יורה** אחר שתייתו, עד שתפוג השפעת שכרות היין על מחשבתו. ושתיית היין היא דבר טוב לאדם.

מן התורה, שאמרה תורה, על שם העתיד, שיתקנו חכמים שיהיה לאלמנה מנה.

ואיבעית אימא, לא קשיא מהברייתא על דברי רב, כי יש לחלק בין שתי צורות של אכילת התמרים:

הא שאמר רב שהאוכל תמרים אל יורה — מדובר שאכלן **מקמי נהמא,** לפני אכילת הלחם, שאז גורמת אכילתן לטרדת דעתו.

הא שאמרה הברייתא שתמרים יפות לו לאדם — **לבתר נהמא,** לאחר אכילת הלחם.

דאמר אביי, אמרה לי אם [האומנת שגדלתו, לפי שהיה אביי יתום משעת לידתו]: אכילת **תמרי מקמי נהמא,** לפני אכילת הלחם, מזיקה לגוף האדם, **כי,** כמו ההכאה שמכה **נרגא** [גרזן] **לדיקולא,** לעץ הדקל.

ואילו אכילת תמרים **בתר נהמא** — מחזקת את גופו **כי עברא לדשא.** כמו שמחזק הבריח את עמידת הדלת.

ולמה נקראת הדלת "**דשא**" —

אמר רבא: נוטריקון, **דרך שם.**

ולמה קרוי הסולם "**דרגא**" —

אמר רבא: משום שהוא משמש **דרך** אל **הגג.**

ולמה קרויה המיטה "**פוריא**" —

אמר רב פפא: היות **שפרין ורבין עליה.**

אמר רב נחמן בר יצחק:

יא-א **אף אנו נאמר** ונדרוש: **אילונית** היא לשון **דוכרנית** איל [זכר], **דלא ילדה.**

מתניתין:

אשה שלא נישאה, הרי היא בחזקת בתולה, אם היתה בין יהודים, כיון שהם גדורים מזנות.

מה שאין כן אשה הנמצאת בין הגוים, אין לה חזקת בתולים, כיון שהגוים פרוצים בזנות.

ולכן **הניורת והשביה והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו,** כיון שהן היו בין הגוים, הן אינן בחזקת בתולות, ולכן כתובתן היא מנה בלבד, כדין כתובת אשה בעולה. אבל אם נפדו ונתגיירו ונשתחררו כשהיו **פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד,** ומאז ואילך היו בין יהודים, **כתובתן מאתים,** כדין כתובת בתולה. כי אפילו אם נבעלו קודם לכן, למדונו חכמים שעד גיל שלש בתוליהן חוזרים.

ולכן **יש להן טענת בתולין.** שאם בעליהן כנסום בחזקת בתולות ונמצאו בעולות יכולים בעליהן להפסידן מנה מכתובתן. לפי שיכול הבעל לטעון, בחזקת בתולה נשאתיך, והרי מקחי מקח טעות:

גמרא:

היות והמשנה דיברה על קטנה שנתגיירה, באה הגמרא לברר מה הוא האופן שניתן

ותירץ, שאין מכאן ראיה שיש כח ביד חכמים לחייב כתובה, אלא רק אלא רק שיתקנו חכמים שיתחייב הבעל מעצמו ליתן לה כתובה.

לגייר בו קטן, כאשר אינו מתגייר על דעת אביו.

אמר רב הונא גר קטן שאין לו אב[1], ואמו הביאה אותו להתגייר[2], היות ואין לך גר בלא מילה וטבילה, **מטבילין אותו על דעת בית דין.**[3] כלומר, שאותם הבאים לגיירו, מודיעין את הדבר לבית דין, ומגיירין אותו על דעת בית דין, כאילו הם אבותיו של זה, שיהא ענינו מסור לבית דין כדרך שענין הבן מסור לאב להכניסו לברית ולקדושת אמונה.

וצריכים שיהיו נוכחים שלושה בטבילתו, כדין כל טבילת גר שצריכים שלושה, והרי הוא גר על ידיהן, ומגעו ביין כשר[4].

---

1. כתב המאירי: דאף אם יש לו אב, ואין האב בא להתגייר עד שיתגייר בנו עמו על דעת האב, ואף הוא אינו כדאי למסור לו עול מצוות שיתגייר על סמך אותה הודעה, הואיל ומכל מקום הוא תובע בכך מטבילין אותו על דעת בית דין.

וכתב הריטב״א: דכשאין לקטן דעת ואין אביו ואמו מביאין אותו לב״ד, אין מטבילין אותו.

אבל הרא״ה בשיטמ״ק כתב דאף אם הקטן בא בעצמו להתגייר אע״פ שאין בו דעת מקבלין אותו על דעת ב״ד כיון שזכות הוא לו. וכן כתב המרדכי ביבמות פ״ד סי׳ מ׳ בשם הראבי״ה. והוסיף, שאם אין הקטן רוצה וגיירוהו בעל כרחו, אינו גר אף על פי שיד ישראל תקיפה עליהם, שאם כן נגייר כשידנו תקיפה עליהם את כל בניהם הקטנים.

ויעויין בר״ן שכתב שאפילו אם הקטן לא בא לבי״ד להתגייר ובי״ד גיירוהו מעצמם, הרי זה גר, אלא שאין בי״ד מחוייבים לחזור אחר גרים לגיירם.

2. אם אביו הביאו להתגייר, כתבו הב״י והב״ח לדעת רש״י, שאין צריך דעת בי״ד.

אבל השיטמ״ק כתב לדעת רש״י, שכל שאין האב מתגייר עמו צריך דעת ב״ד, אלא אם כן הביאוהו אביו ואמו להתגייר, שאז אין צריך לגיירו על דעת בי״ד, ואנו אומרים בודאי נוח לו במה שאביו ואמו עושים לו, אף שהם בעצמם אינם מתגיירים.

ובריטב״א כתב שאף אם אביו ואמו הביאוהו להתגייר, אם הם בעצמם לא נתגיירו עמו, צריך דעת בי״ד (וכ״כ גם בשם רש״י, והביאו בשיטמ״ק וכתב שזה לא כמו ברש״י לפנינו).

אבל אם נתגייר אביו עמו, לדברי הכל אין צריך דעת בית דין, שנוח לו במה שאביו עושה, כמבואר בגמ׳ בהמשך. ויעויין בשטימ״ק לדעת רש״י, שאין הבדל בזה בין אב לאם, שאף אם האם מתגיירת עמו אין צריך דעת בי״ד, שהבנים נגררים אחר האם כמו אחר האב.

3. הטעם שהגמרא תפשה את ענין הטבילה ולא את ענין המילה, כתב המאירי, מפני שהטבילה באה אחר המילה והיא גמר הגירות, עוד טעם, מפני שהיא בין באנשים ובין בנשים. והריטב״א הוסיף עוד טעמים, מפני שקיי״ל מל ולא טבל כאלו לא מל, ועוד טעם, שטבילת קטן אינה חשובה כטבילת גדול היודע למחות, ואעפ״כ עולה לו, כל שכן מילה שהוא אות עולם קיים.

אבל בשטימ״ק כתב שנקטו בגמ׳ טבילה משום שהטבילה היא זכות גמורה, אבל המילה כיון שהקטן מצטער אינה חשובה זכות ולא שייך בזה על דעת בי״ד, ומכל מקום אם כבר מלו, אפילו שהיתה חובתו, כבר יצא ידי מילה, ושוב כשיטבילוהו הרי זו חשובה לו זכות ונגמרה מלאכתו על דעת בי״ד.

4. נחלקו הראשונים אם גירות זו היא מן התורה

ומקשינן: **מאי קא משמע לן** מה החידוש בדברי רב הונא שבית דין מגיירין את הקטן?

אם נאמר שהחידוש הוא **דזכות הוא לו** לקטן להתגייר, ולכן בית דין יכולים לגיירו מהטעם ש**זכין לאדם שלא בפניו**, שאפשר להעשות שליח לזכות לאדם שלא מדעתו דבר שהוא זכות בשבילו, ולכן אפשר לזכות לקטן את הגירות שלא מדעתו.

או מדרבנן, יש סוברים (בתוד"ה מטבילין) שכיון שזכייה היא מטעם שליחות ואין שליחות לקטן ואין זכין לקטן אלא מדרבנן, אינו גר אלא מדרבנן. ומה שמתירים לגר זה לישא בת ישראל, הרי זה משום שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה.

ויש מפרשים שאין גירות זו אלא לענין מגע יין נסך, שלא יאסור יין במגעו, וכן לכל דבר שהוא מדברי סופרים, אבל לענין שחיטה ושאר דברים של תורה אין סומכים עליו. וכן משמע בדעת רש"י שכתב "ומגעו ביין כשר". דהיינו שאין סומכין לדונו כישראל אלא לענין יין נסך וכל שהוא מדרבנן, אבל לענין שחיטה שהוא מדאורייתא וכן לענין שאר דברים אין סומכין עליהם.

ואע"פ שכשבא להתגייר עדיין הוא גוי, ואין זכייה לגוי אפילו מדרבנן, כיון שלא יבוא לכלל שליחות, מכל מקום כיון שמתגייר, הרי הוא בכלל אלו שבאים לכלל שליחות, או שכיון שעל ידי זכייה זו הוא נעשה ישראל, הרי הוא כישראל גמור לענין זכייה, וגירותו וזכייתו באין כאחד.

ועיין בתוס' בסנהדרין (סח, ב) ד"ה קטן, שכתב דבכל גר, אפילו גדול, הוא מטעם שזכייתו וידו באין כאחד. ועיין בקובץ שיעורים (כתובות סי' לג) שתמה מה זכייה צריך בגר גדול.

ויש מן הראשונים שסוברים (תוס', ריטב"א) שגם גירות על דעת בית דין מועילה מן התורה, והטעם, לפי שיש זכייה לקטן מן התורה בדבר שהוא זכות גמורה כגירות, וכן כתב הרא"ש, והביא ראיה שמועיל מן התורה להטביל גר על דעת אחרים, מדור המדבר שנכנסו לברית במילה וטבילה כדאיתא בפרק החולץ והיה בהם כמה יתומים קטנים.

עוד טעם לגירות על דעת ב"ד מן התורה, הובא בתוס' בסנהדרין שם, משום שזכייה של גירות אינה דומה לשאר זכיות, שמה שב"ד מטבילין אותו אינם זוכים בעבורו, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו, שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה, ומכל מקום צריך לטעם שזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו, משום שאם היתה חובתו, לא היה לב"ד להתמצע להכניס גופו בדבר שיש בו חובה.

ובשיטה מקובצת הביא לשון רש"י שכתב "והן נעשין לו אב", וכתב שמשמע שאין זכיה זו של ב"ד מדין שליחות, אלא שבית דין נעשים לו כאב. ולכאורה משמע מדברי השיטמ"ק שבא לבאר בדעת רש"י, שמטעם זה מועילה הזכיה של הגירות מדאורייתא.

ויעויין ברעק"א שכתב דאף אם זכיה מטעם שליחות אפשר לומר שמועילה זכיה לקטן מן התורה, משום שמה שאמרו אין שליחות לקטן אינו משום שהורע כח הקטן, אלא כיון שמעשה הקטן אינו כלום לפיכך גם השליח שעשה אין בו ממש, ולכן במקום שאין צריך שיעשה שליח, גם לקטן יש שליחות.

לדעת הסוברים שגירות זו של קטן היא מדרבנן, כתבו התוס' שלא מצינו גר קטן מן התורה אלא בנתגיירה אמו והיא מעוברת שאין בנה צריך טבילה והוא גר מן התורה.

וכתב הרעק"א, שאפילו להסוברים עובר לאו

אי אפשר לומר כך.

כי הא **תנינא**, כבר שנינו דין זה, ואין זה חידושו של רב הונא, **שזכין לאדם** דבר שהוא זכות **שלא בפניו**, שלא מדעתו, **ואין חבין לאדם שלא בפניו**[5].

ומתרצינן: יש חידוש במימרא של רב הונא, כי **מהו דתימא, עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה**, נוח לו לגוי לחיות חיי הפקר ולא להתחייב בכל המצוות כישראל, **דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה**, ואם כן חוב הוא לקטן שיגיירו אותו, ואין חבין לו שלא מדעתו.

קא משמע לן רב הונא, **דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא**, שהיות וכבר הורגל בעבירה קשה לו לעזוב את חיי ההפקר, וחוב הוא לו לקבל עול מצוות, **אבל קטן**, שעדיין לא טעם טעם איסור - **זכות הוא לו** לקבל עול מצוות.

לימא מסייע ליה, מנסה הגמרא להביא ראיה לדברי רב הונא ממשנתינו, ששנינו בה:

הגיורת והשבויה והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד.

מאי לאו, האם לא מדובר, שאותן קטנות

ירך אמו, הוא גר מן התורה, אף על פי שנעשה גר על ידי אמו מדין זכייה, שכיון שאמו זוכה לעצמה בגירות זוכה גם לעובר.

5. כלל זה נאמר בקנינים או במצוות התלויות בממון וכדומה, שחלותם תלויה במעשה האדם או בשליחותו, שכל דבר שזכות הוא לאדם נעשה חברו שליח עבורו שלא מדעתו, ודבר שחוב הוא לו אינו נעשה שליח עבורו אלא מדעתו.

נחלקו הראשונים בגדר דין הזכיה, דעת רש"י בגיטין (ט, ב) ובעוד מקומות, וכן דעת התוס' כאן ובעוד מקומות, והר"ן בנדרים (לו, ב), והרא"ש בגיטין (פ"א סי' יג), שזכייה היא מטעם שליחות, והביאור, שכיון שהדבר זכות הוא לו, אנן סהדי [אנו עדים] שנוח לו שיהיה חברו שלוחו ונחשב כאילו עשהו שליח לזכות עבורו.

והקצוה"ח בסי' ק"ה ס"ק א' כתב שאפילו למאן דאמר שזכיה מתורת שליחות, לאו משום אנן סהדי שעשאו שליח, אלא גזירת הכתוב הוא שיהא מועיל הזכיה לאחר מתורת שליחות (עיי"ש מה שתירץ לפי"ז)

אבל דעת הרמב"ן בקדושין (כג, ב) והריטב"א שם והרשב"א בב"מ (עא, א), והר"ן בקדושין רפ"ב בשם איכא דבעי למילף, שזכייה אינה מטעם שליחות, שהרי למדו שזכין לאדם שלא בפניו מחלוקת הארץ שהיו שם קטנים שאינם בני שליחות והחלוקה היתה מטעם זכייה. ועוד שהרי הוצרכו לימוד מיוחד לדין שליחות ולא למדוהו מדין זכייה.

ולפי הסוברים שזכיה לאו מטעם שליחות, ביאר הקצוה"ח שם, שיסוד דין הזכיה הוא מטעם יד. אבל הברכת שמואל בקדושין (סי' י' וסי' ט"ו) בשם הגר"ח מבריסק ביאר, שלדברי הכל זכייה היא מדין שליחות, אלא שלהסוברים שזכייה מטעם שליחות גילתה התורה בלימוד של "ונשיא אחד" שכשזוכה עבורו הוא כאילו עשהו לשליח, ונכללת זכייה זו בפרשה של שליחות שלמדוה מתרומה וקדשים גיטין וקידושין, ולפיכך מי שנתמעט מפרשת שליחות נתמעט גם מזכייה, אבל להסוברים שזכייה אינה מטעם שליחות סוברים שנתנה תורה בלימוד של "ונשיא אחד" דין שליחות מיוחדת, שאינה נכללת בפרשת שליחות, ולפיכך גם מי שנתמעט

נתגיירו שלא מדעתן על ידי **דאטבלינהו** לשם גרות **על דעת בית דין.** ומוכח כדברי רב הונא, שמטבילים קטן לגרות שלא מדעתו, על דעת בית דין.

ודחינן: **לא. הכא במאי עסקינן, בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו.**

אפשר להעמיד את משנתינו בכגון שנתגייר אביו, וגייר עמו את בניו ובנותיו, שבאופן כזה מועילה הגירות גם בלא הזכיה של בית דין, כיון **דניחא להו** לבניו ולבנותיו של אדם **במאי דעביד אבוהון.**

נוח לקטן במה שאביו עושה, ואין צריך דעת בית דין לגיירו[6].

אמר רב יוסף, כאשר **הגדילו** הקטנים שנתגיירו, ואפילו אותם שנתגיירו עם אביהם[7] - **יכולין** הם **למחות** ולומר אי אפשינו להיות גרים, וחוזרים לסורם, ואין עונשים אותם בית דין אפילו אם ידינו תקיפה.

ואם קידש אשה אחרי שמיחה אינה צריכה גט, שאין לו דין אפילו של ישראל מומר, אלא דינו הוא כגוי גמור,[8] כאילו לא נתגייר מעולם. שהרי לא נעשה גר אלא מפני שזכות היא לו, ולפיכך יכול למחות כשהגדיל ולברר שאין זו זכות עבורו.[9]

איתיביה אביי לרב יוסף שאמר הגדילו יכולים למחות, ממשנתינו: "**הגיורת והשבויה והשפחה שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד כתובתן מאתים**".

ואי סלקא דעתך הגדילו יכולין למחות, ונאמר שהקטנה יכולה לבטל את גירותה על ידי מחאתה כשתגדיל, האיך **יהבינן לה כתובה, דאזלה ואכלה בניותה!?**

מפרשת שליחות כקטנים לא נתמעט מדין שליחות של זכייה.

6. עיין בהערה 2 מש"כ שיש סוברים שאין הבדל בזה בין אב לאם.

7. עיין שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רנ"ג) שכתב לדעת ראשונים בשיטמ"ק: שאינו יכול למחות אלא בנתגייר על דעת בי"ד, אבל אם נתגיירו אבותיו עמו, אינו יכול למחות, שזכות גמורה היא לו, ואנו אומרים שמא נתרצה ועכשיו הוא שחוזר בו.

אבל הר"ן כתב בשם הרמב"ן לדעת הרי"ף שהשמיט הלכה זו, שסובר להיפך, שלא אמרו אם הגדיל יכול למחות אלא אם נתגייר עם אבותיו, אבל בנתגייר על פי בי"ד אינו יכול למחות, שאם לא כן מה כח בי"ד יפה. אבל במגיד משנה בהל' איסו"ב נקט בדעת הרי"ף שסובר שכל דין זה שיכול למחות, מחלוקת אמוראים בדבר, והלכה כדעת הסוברים שלעולם אינו יכול למחות.

8. כתב המאירי שאפילו אם קידש קודם שמיחה אינה צריכה גט, שנעשה הוא גוי למפרע, וסופו הוכיח שלא חלה עליו קדושה כלל. ואולי גם רש"י נתכוון לזה במה שכתב שאינו כישראל מומר.

9. שיטמ"ק. וכתב המאירי ז"ל בשם הגאונים, שמכל מקום מגעו ביין למפרע, עד שלא מיחה, מותר, שאף על פי שגוי קטן עושה יין נסך, אין זה אלא גזירה משום גדול, אבל כאן דבר שאינו מצוי הוא ולא גזרו בו חכמים.

הרי יש לחשוש שתקבל את כתובתה, ואחר כך תמחה ותחזור לגיותה.[10]

ומתרצינן: זה שאמרה המשנה שנותנים כתובה לגיורת קטנה הכוונה שנותנים לה את הכתובה **לכי גדלה.** וכיון שגדלה ולא מיחתה, תולים שמסתמא שוב לא תמחה.

ומקשינן: **לכי גדלה, נמי ממחייא ונפקא!?**

מה מועיל שהיא גדולה, עדיין יכולה היא למחות ולחזור לגיותה, ואין כאן חזקה האומרת כיון שלא מחתה שוב לא תמחה.[11]

ומתרצינן: **כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה - שוב אינה יכולה למחות.**[12]

ואם מיחתה, הרי היא כישראל מומרת, ליענש בכל עונשי בית דין. ולכן כשגדלה ולא מיחתה אפשר לתת לה את כתובתה.

מתיב רבא: הקשה רבא לרב יוסף, שאמר הגדילו יכולים למחות, מהמשנה לקמן בתחילת פרק שלישי, דתנן:

אלו נערות שיש להן קנס של חמישים כסף כאשר נאנסו: **הבא על הממזרת,** הרי על אף שאינו יכול לקיים בה את החיוב של "ולו תהיה לאשה", בכל זאת יש לה קנס.

וכן הבא **על הנתינה ועל הכותית.**

וכן הבא **על הגיורת ועל השבויה ועל השפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד,** שהן בחזקת בתולות כמו שנתבאר במשנתינו, ולכן אם נאנסו בהיותן נערות **יש להן קנס.**

ואי אמרת "הגדילו יכולין למחות", אם נאמר שהקטנה יכולה לבטל את גירותה על ידי מחאתה כשתגדיל, האיך **יהבינן לה קנס, דאזלה ואכלה בגיותה!?**

והרי יש לנו לחוש שמא תקבל את הקנס, ואחר כך תמחה, ותחזור לגיותה, ונמצא שלא הגיע לה קנס, כי יתברר למפרע שגירותה אינה גרות, ונבעלה בהיותה גויה, ולגויה לא מגיע תשלום קנס.

---

10. הרשב"א בשיטמ"ק פירש את קושית הגמרא: שכיון שספק הוא אם חייב, משום שמא תחזור לגיותה, א"כ איך מוציאין ממנו ממון, והרי אין מוציאין ממון אלא בראיה ברורה.

אבל מהרא"ש בקדושין י"ז סי' כ"ג משמע שעיקר הטעם של החשש שמא תחזור לגיותה, הוא משום חשש שתשתמש בממון לשם עבודה זרה.

11. וכמו שביאר הרשב"א בשיטמ"ק, שממון חמור מאיסורי תורה, שהרי עד אחד נאמן באיסורים, ואילו בממון אין מועיל פחות משנים.

12. הראשונים הקשו, איך אפשר לצמצם שתמחה מיד כשתגדיל לאלתר, שהרי קודם שתגדיל אין יכולה למחות, ופירשו התוספות שאחר שתגדיל צריכים להזהירה על המצוות, ובאותה שעה יש לה למחות ושוב אינה יכולה למחות, אבל אם לא הודיעוה, ודאי יכולה למחות אע"פ שהגדילה. עוד תירוץ נאמר בראשונים, שמדובר במוחה והולכת מתוך קטנות עד לאחר גדלות, שלא גדלה שעה אחת בלא מחאה. ובתוס' רא"ש פירש את הגמרא שאם הגדילה ולא עשתה מעשה יהודית משהגדילה יכולה למחות אבל הגדילה שעה אחת ולא מיחתה שנהגה מנהג יהודית שוב אינה יכולה למחות.

ומתרצינן: אכן, רק **לכי גדלה** נותנים לה כתובתה.

וכיון שגדלה ולא מיחתה, תולים שמסתמא שוב לא תמחה.

ומקשינן: **לכי גדלה - נמי ממחייא, ונפקא.**

הרי גם כשהיא גדולה, עדיין יכולה היא למחות ולחזור לגיותה, ואין חזקה האומרת כיון שלא מחתה שוב לא תמחה.

ומתרצינן: **כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה - שוב אינה יכולה למחות.**

וכעת מבארת הגמרא מדוע אביי ורבא, הקשו את אותה קושיא על רב יוסף ממשניות שונות.

אביי לא אמר להקשות **כרבא** מהמשנה שמדברת לענין קנס, משום שסובר, **שהתם קנסא היינו טעמא** יש טעם מיוחד שישלם קנס גם אם לא מגיע לה, **שלא יהא חוטא נשכר** להפטר, ולכן לא קשה משם לרב יוסף, משום שיש ענין שישלם קנס לאותה גיורת, גם אם יכולה לחזור לגיותה, כדי שלא יהיה החוטא נשכר להפטר.

רבא לא אמר להקשות **כאביי,** ממשנתינו שמדברת לענין כתובה, משום שסובר **שכתובה היינו טעמא** שתיקנו לה רבנן כתובה **שלא תהא קלה בעיניו להוציאה,** ולכן לא קשה לרב יוסף משם, משום שגם לפי רב יוסף שיכולה הגיורת למחות ולחזור לגיותה, מכל מקום כל זמן שלא מיחתה הרי היא גיורת, והיא בכלל התקנה.

מתניתין:

הגדול שבא על הקטנה שהיא פחותה מבת שלש שנים, שאין ביאתה ביאה, ואם בא עליה, בתוליה חוזרים כאילו לא נבעלה.

וקטן פחות מבן תשע **שבא על הגדולה,** שאמרו חכמים שאין ביאתו ביאה.

ומוכת עץ, שנשרו בתוליה על ידי הכאת עץ, ואחר כך נשאה סתם ולא פירש לה כלום

כתובתן מאתים, ולא אבדו בכך את כתובתן, **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: מוכת עץ, כתובתה מנה.

שדינה כמו בעולה. ואפילו לא הכיר בה גם כן כתובתה מנה, ואינו מקח טעות[13].

בתולה שהיא **אלמנה** או **גרושה, או חלוצה מן הנישואין,** כגון שנכנסה לחופה ומת בעלה בחזקת שלא נבעלה, דהיינו שאצל העולם הוחזקה שלא נבעלה מכיון שמת לאלתר סמוך לחופה, אבל זה אינו ודאי. אם חזרה ונשאת סתם[14], **כתובתן מנה,** אפילו נשאה בחזקת בתולה.

---

13. השיטמ"ק ביאר את מחלוקת ר"מ וחכמים במוכת עץ, האם אומרים שבטל חינה מחמת המכה או לא, שדעת ר"מ, הואיל ולא נעשה בה מעשה באיש לא בטל חינה, ודעת חכמים, הואיל ונעשה בה מעשה גמור שהשירו בתולים בטל חינה.

14. כך פירש רש"י, אבל בשיטמ"ק בשם הרשב"א פי' שאפילו אם פירש הבעל שנושאה בחזקת בתולה, ונמצאת בתולה, כתובתה מנה, כיון שכבר נכנסה לחופה קודם לכן, ובטל חינה,

יא-ב **ואין לחן טענת בתולים,** משום שסתם נשואה בחזקת בעולה, וכיון שהיתה נשואה קודם לכן, נושאה בחזקת בעולה, שהרי אינו ודאי שלא נבעלה, ולכן בדעתו שהיא בעולה אף על פי שהעולם אומרים שהיא בתולה עדיין.

הגיורת, וחשבויה, וחשפחה, שנפדו, ושנתגיירו, ושנשתחררו, כשהן **יתירות על בנות שלש שנים ויום אחד** ששוב אין בתוליהן חוזרות, **כתובתן מנה. ואין לחן טענת בתולין,** אינו יכול להפסיד אותה מנה ולומר בחזקת בתולה נשאתיך והרי מקחי מקח טעות, שהרי הן בחזקת בעולות:

גמרא:

אמר רב יהודה אמר רב קטן הבא על הגדולה עשאה מוכת עץ, משום שאמנם אין ביאת קטן ביאה, אבל בכל זאת לא גרעה ביאתו מהכאת עץ, ולכן לרבנן שסוברים שמוכת עץ כתובתה מנה, גם אשה זו שבא עליה קטן כתובתה מנה, וכן הדין לענין כהן גדול, שמובא במשנה ביבמות שכהן גדול לא ישא מוכת עץ, גם זו שבא עליה קטן אסורה לו.

כי אמריתה קמיה דשמואל כשרב יהודה אמר מימרא זו של רב לשמואל, **אמר אין מוכת עץ בבשר** וכיון שביאת קטן לא עשאה בעולה, גם למוכת עץ אינה נחשבת[15].

איכא דמתני לה לחא שמעתא באפי נפשה, יש שלמדו, שלא אמר רב יהודה בשמו של רב ובשמו של שמואל. אלא רב ושמואל בעצמם נחלקו בה.

קטן הבא על הגדולה, רב אמר: עשאה מוכת עץ. ושמואל אמר: אין מוכת עץ בבשר.

ומקשינן לרב:

מתיב רב אושעיא: נאמר במשנתינו **גדול שבא על הקטנה, וקטן הבא על הגדולה, ומוכת עץ, כתובתן מאתים, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים מוכת עץ, כתובתה מנה.** משמע מזה שרבי מאיר הביא את קטן הבא על הגדולה ואת מוכת עץ כשני מקרים, ואילו רבנן נחלקו רק על המקרה של מוכת עץ, משמע שגדולה שבא עליה קטן אינה נחשבת כמוכת עץ, מוכח מזה כדברי שמואל, שאין מוכת עץ בבשר, וקשה לרב שאמר שביאת קטן נחשב כהכאת עץ.

ומתרצינן: **אמר רבא הכי קאמר,** כך יש לפרש את המשנה לפי רב: **גדול הבא על הקטנה ולא כלום** אין זה נחשב לביאה, גם לפי רבנן, ולכן כתובתה מאתים. כיון **דפחות מכאן** פחותה מבת שלש **כנותן אצבע בעין דמי** כמו דמעה, מה הדמעה היוצאת על ידי אצבע באה אחרת תחתיה, אף בתולים של פחות מבת שלש חוזרין אחרים תחתיהם.

וקטן הבא על הגדולה עשאה מוכת עץ.

ומוכת עץ גופא פלוגתא דרבי מאיר ורבנן.

והרי היא כמו בעולה, אפי׳ אם היא באמת בתולה.

15. כתבו בתוס׳ שמחלוקת רב ושמואל כשלא השיר הקטן את בתוליה, אבל בהשיר לכו״ע

והיות וגדולה שבא עליה קטן נחשבת למוכת עץ לכן לא הוצרכו רבנן לפרט ולחלוק בשני המקרים, אלא נחלקו רק על המקרה של מוכת עץ.

אמר רמי בר חמא מחלוקת רבי מאיר ורבנן במשנה אם כתובת מוכת עץ מנה או מאתים, הוא רק **כשהכיר בה**, כשכנסה וכתב לה כתובה ידע שהיא מוכת עץ.

דרבי מאיר מדמי לה מוכת עץ **לבוגרת** שכלו בתוליה, ואין לה כבר בתולים, ואף על פי כן כתובתה מאתיים.

ורבנן מדמו לה מוכת עץ **לבעולה** שאין כתובתה אלא מנה.

אבל אם **לא הכיר בה** כשכנסה שהיא מוכת עץ הרי זה מקח טעות **לדברי הכל.** ואפילו מנה אין לה **ולא כלום.**

והוינן בה: **ורבי מאיר, אמאי מדמי לה** מוכת עץ **לבוגרת** שכתובתה מאתים?

נדמייה לבעולה שכתובתה מנה?

ומבארינן: **בעולה** כתובתה מנה משום **שאיתעביד בה מעשה בידי אדם.**

הא מוכת עץ **לא איתעביד בה מעשה בידי אדם.** ולכן סובר רבי מאיר שלא שייך לדמות מוכת עץ לבעולה.

ותו הוינן בה: **ורבנן, אדמדמו לה** מוכת עץ **לבעולה** שכתובתה מנה, **נדמייה לבוגרת** שכתובתה מאתים.

ומבארינן: **בוגרת** כתובתה מאתים משום **שלא איתעביד בה מעשה כלל.**

הא מוכת עץ **איתעביד בה מעשה.** ולכן סוברים רבנן שלא שייך לדמות מוכת עץ לבוגרת.

ומקשינן: על דברי רמי בר חמא שאמר **אבל לא הכיר בה** שהיא מוכת עץ **לדברי הכל ולא כלום.**

מתיב רב נחמן: נאמר במשנה לקמן (יג, א): הנושא את האשה בחזקת בתולה, ולא מצא לה בתולים **והיא אומרת מוכת עץ אני, והוא אומר לא כי אלא דרוסת איש את** כלומר בעולה, **רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת,** ומזה שאמרו רבן גמליאל ורבי אלעזר שהיא נאמנת, משמע שהיא מרויחה בטענתה שהיא מוכת עץ, שיש לה כתובה של מנה או של מאתים, שאם נאמר שמוכת עץ אין לה כתובה כלל, במה היא נאמנת,

ואם כן קשה על דברי רמי בר חמא שאמר שאם לא הכיר בה שהיא מוכת עץ, לדברי הכל אין לה כלום.

אלא אמר רבא מחמת קושיה זו חלק על דברי רמי בר חמא, ואמר: **בין הכיר בה**

נחשבת כמוכת עץ. וכ״כ הרא״ש.

אבל השיטמ״ק דייק ברש״י על דברי רב (בד״ה עשאה מוכת עץ), שמשמע שלרב מדובר שהקטן השיר את בתוליה, ולכן אמר רב שעשאה מוכת עץ, שלא נאמר, שאע״פ שהשיר בתולים מכל מקום אין ביאתו ביאה, וכיון שכן נאמר שהיא עדיין נחשבת כבתולה גמורה, קמ״ל שלא גרע ביאת הקטן ממוכת עץ, ושמואל סבר

שהיא מוכת עץ **ובין לא הכיר בה, לרבי מאיר** כתובתה **מאתים**[16], **ולרבנן** תלוי, אם **הכיר בה** כתובתה **מנה** ואם **לא הכיר בה** אין לה **ולא כלום**, ולפי זה המשנה לקמן, שבלא הכיר בה נאמנת בטענת מוכת עץ, היא לפי שיטת רבי מאיר[17], שכתובתה מאתים. ומשנתינו שכתוב בה וחכמים אומרים מוכת עץ מנה, מדובר כשהכיר בה.

אבל ובסוף **חדר ביה רבא** ממה שאמר לדברי רבנן שאם לא הכיר בה קודם לכן שהיא מוכת עץ אין לה ולא כלום, אלא בין הכיר בין לא הכיר יש לה כתובה מנה לרבנן, וכתובה מאתים לרבי מאיר.

ולפי זה, המשנה לקמן, שנאמנת בטענת מוכת עץ, היא לדברי כולם, שלפי רבנן מתבטאת נאמנותה במה שמקבלת כתובה מנה (ושלא כדברי הבעל שטוען שלא מגיע לה כלום מחמת שהיא בעולה והרי זה מקח טעות), ולפי רבי מאיר מקבלת כתובה מאתים.

והראיה שחזר בו רבא, מהא **דתניא: כיצד הוצאת שם רע** שכתוב על זה בתורה שנענש מאה כסף אם נמצאו דבריו דברי שקר, והאשה נסקלת אם נמצאו דבריו דברי אמת.

הבעל צריך **לבא לבית דין, ואומר** לאביה: **פלוני, לא מצאתי לבתך בתולים.**

והדין: **שאם יש עדים שזינתה תחתיו יש לה כתובה מנה.**

והוינן בה: וכי **אם יש עדים שזינתה תחתיו** יש לה כתובה, והרי **בת סקילה היא ?**

ומתרצינן: **הכי קאמר** כך יש לפרש את הברייתא: א. **אם יש עדים שזינתה תחתיו בסקילה**, ב. אבל אם יש עדים **שזינתה מעיקרא** קודם שנתארסה, **יש לה כתובה מנה.**

ואמר רב חייא בר אבין אמר רב ששת להוכיח מברייתא זו **זאת אומרת: כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה כתובה מנה.**

ומתיב רב נחמן לרב חייא בר אבין שאמר שיש לה כתובה מנה ממשנה לקמן: "**הנושא את האשה** בחזקת בתולה **ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתני נאנסתי** אחרי שכבר כנסת אותי ונתחייבת לי כתובה נאנסתי, **ונסתחפה שדהו** כלומר מזלו של הבעל גרם להפסד, כמו בשדה שבא מטר וסחף את זריעתו ועקרה. **והוא אומר לא כי אלא עד שלא אירסתיך** נבעלת ובשעה שכנסתיך **היה מקחי מקח טעות**", משמע מהמשנה **שולית לה כלל** אם כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אין לה כתובה, ושלא

כיון שהשיר בתולים, אם לא נחשבת לבעולה מחמת זה, א"כ גם למוכת עץ אינה נחשבת.

16. לא מצינו לחלק לר' מאיר בין הכיר בה שהיא מוכת עץ ללא הכיר כמו שחילקו רבנן, ולומר: שאם הכיר בה מאתים, ואם לא הכיר בה מנה. משום שאם נאמר לר' מאיר שבלא הכיר, נחשב למקח טעות א"כ צריך להיות הדין שאין לה כלום, ואם אינו נחשב למקח טעות, א"כ אין חילוק בין הכיר ללא הכיר. רש"י.

17. הקשו בתוס': מדוע לא פירש רבא בתחילה לומר בשיטת רבנן שבין הכיר בה ובין לא הכיר בה כתובתה מנה, כמו שחזר בו רבא לפרש

כהוכחת רב חייא בר אבין בשם של רב ששת.

ואמר להו רב חייא בר אבין לרב נחמן: איך דייקת מהמשנה שלא כדברי רב ששת, והרי כשאמר רב ששת מימרא זו, שכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה, כתובתה מנה, **אפשר רב עמרם וכל גדולי הדור יתבי** [ישבו שם] **כי אמר רב ששת להא שמעתא, וקשיא להו,** מהמשנה שהביא רב נחמן, שאם נמצאת בעולה הרי זה מקח טעות. **ושני** [ותרצו] שהביאור במשנה, **מאי "מקח טעות", נמי ממאתים, אבל מנה אית לה.** אם כן איך **ואת** רב נחמן **אמרת** לבאר את המשנה ש"מקח טעות" הכוונה **שלית לה כלל.**

ואמר רבא: מאן דקא מותיב, רב נחמן שהקשה מהמשנה **שפיר קא מותיב** [טוב הקשה], משום שלשון **"מקח טעות", לגמרי משמע** שאין לה כלום.

ואלא קשיא הך ההוכחה שהוכיח רב ששת מהברייתא המוקשית שכתוב בה שאם זינתה כתובתה מנה, וביארו ליישבה שמדובר שזינתה מעיקרא, אם כן מוכח שכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה, כתובתה מנה.

תריץ ואימא הכי יש ליישב את הברייתא באופן אחר, וכך יש לפרשה: בא לבית דין ואמר פלוני לא מצאתי לבתך בתולים

א. **אם יש עדים שזינתה תחתיו** הרי היא **בספקולה.**

ב. **זינתה מעיקרא ולא כלום** משום מקח טעות כמו שמבואר במשנה,

ג. **נמצאת מוכת עץ יש לה כתובה מנה.** כך מבאר רבא את הברייתא.

ומקשינן לרבא: **והא רבא הוא דאמר לרבנן,** שאם **לא הכיר בה** בעלה שהיא מוכת עץ בשעה שכנסה אין לה **ולא כלום,**

אלא שמע מינה [ראיה מכאן] **שהדר ביה רבא מהחיא** שפירש לרבנן שאם לא הכיר בה שהיא מוכת עץ אין לה ולא כלום, אלא בין הכיר בה ובין לא הכיר בה יש לה כתובה מנה לרבנן.

תנו רבנן: כנסה בעל **ראשון לשום נישואין,** ומת בעלה הראשון, ונישאה לבעל שני, הרי אפילו אם **יש לה עדים שלא נסתרה** עם בעלה הראשון,

אי נמי, יש לה עדים ש**נסתרה** עמו, אבל **ולא שהתה** עמו בסתר שיעור זמן **כדי ביאה** —

אין הבעל **השני יכול לטעון טענת בתולים** ולהפסידה כתובתה, לומר מקח טעות הוא.

במסקנא, ולפי זה תתפרש המשנה לקמן שנאמנת בטענת מוכת עץ אני, לדברי הכל.

ותירץ, שבתחילה לא היה נח לרבא לומר כך, משום שכיון שרבנן מדמים מוכת עץ לבעולה, א"כ בלא הכיר בה, דומה לכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה, וסובר רבא שבאופן זה אין לה ולא כלום. אבל במסקנא פירש, שמה שדימו רבנן מוכת עץ לבעולה, היינו רק לענין שכתובתה מנה, אבל לענין מקח טעות אינה כמו בעולה, משום שאין הבעל מקפיד כל כך במוכת

שהרי כבר **כנסה** הבעל **הראשון,** ועליו לדעת שנבעלה על ידו, הואיל והיתה ראויה להבעל לו, שאין "אפוטרופוס" למונעו מביאה הראויה לו[1].

יב-א **אמר רבה: זאת אומרת,** מוכח מברייתא זו, שאם **כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה — יש לה כתובה מנה!**

ולא אומרים מקח טעות הוא זה, אלא מגיע לה מנה.

שהרי הבעל השני, ודאי כנסה בחזקת שהיא בתולה, שהרי סמך על העדים. ובכל זאת אם מצאה בעולה, אינו יכול להפסידה מנה הראוי לאלמנה מן הנשואין.

ואילו **רב אשי** דחה את הוכחת רבה, **ואמר:** בנישואין ראשונים של בתולה **בעלמא,** אם כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה —

לעולם אימא לך דלית לה כתובה **כלל,** משום שמקח טעות הוא.

ושאני הכא, בנישואין שניים, כשכנסה הבעל השני, הרי אפילו אם כנסה בחזקת בתולה ונמצאה בעולה, כתובתה מנה —

שהרי כבר **כנסה** לפניו בעלה **הראשון,** ולכן על הבעל השני לדעת שהיא נבעלה כבר, אפילו שיש עדים שלא נסתרה עם בעלה הראשון[2].

שנינו בברייתא: בעלה השני אינו יכול לטעון טענת בתולים, ולא מזקיקים אותו לבא לבית דין.

ואם כן, לא יתברר הדבר אם תחתיו זינתה או לא.

ומקשינן: הרי הדבר ספק הוא, ולמה לא **ניחוש שמא תחתיו זינתה,** ואסורה היא לו[3].

ומתרצינן: **אמר רב שרביא:** הטעם שלא חיישינן שמא תחתיו זינתה, משום שמדובר **בכגון שקידש ובעל לאלתר.** שלא פירש ממנה בין קדושין לבעילה, שאז ברור בודאות שלא תחתיו זינתה.

ואיכא דמתני לה אמתניתין. יש שאמרו, שהדין ודברים בין רבה לרב אשי, וכן דברי רב שרביא, לא נאמרו על הברייתא, אלא נאמרו על משנתינו:

דתנן: **בתולה** שהיא **אלמנה** או **גרושה** או **חלוצה מן הנישואין,** והרי היא בחזקת שלא נבעלה — **כתובתן מנה, ואין להן טענת בתולין.**

עץ כדי שיחשב מקח טעות.

1. ר"ן.

2. התוס' הסבירו: שבעלה השני נושאה על דעת שהיא בעולה, ואע"פ שיש עדים שמעידים שלא נבעלה, אינו סומך עליהם, מאחר שהיו נישואין, וסובר שהעדים אומרים כן רק כדי לשבחה בעיניו.

3. קושיה זו לא קשה על המימרות שלעיל, "זאת אומרת כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה כתובתה מנה". משום ששם, אפשר לומר שמדובר שבא לב"ד ונתברר ע"י עדים שזינתה קודם לכן, אבל כאן בברייתא כתוב שאינו יכול לטעון, ומתוך כך לא יבא לב"ד ולא יתברר כלל. רש"י.

והוינן בה: **בתולה מן הנישואין — היכי משכחת לה?**

בהכרח, מדובר **בכגון שנכנסה לחופה, ולא נבעלה** עד שמת בעלה הראשון.

ועל כך **אמר רבה: זאת אומרת,** מוכח ממשנתנו האומרת שאין להן טענת בתולים, **שכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה — כתובתה מנה.**

ואילו **רב אשי** דוחה את הוכחת רבא, **ואמר: לעולם אימא לך בעלמא** כשכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה **לית לה** אין לה כתובה **כלל,** משום שמקחה מקח טעות הוא.

ושאני הכא, שלא נחשב למקח טעות מה שנמצאת בעולה, משום **שהרי נכנסה** כבר **לחופה.**

ומקשה הגמרא על משנתנו: **וליחוש שמא תחתיו זינתה!?**

ומדוע אומרת המשנה שאין להן טענת בתולים.

ומתרצינן: **אמר רב שרביא:** מדובר כאן **בכגון שקידש ובעל לאלתר.**

ועתה מבארת הגמרא מה היא הנפקא מינה אם נאמרו דברי רבה ורב אשי על הברייתא או על המשנה:

מאן דמתני לה ממי ששנה את דבריהם **אברייתא —**

שאפילו כאשר יש עדים שלא נבעלה לראשון, סובר רב אשי שיש לו לבעל השני לחשוש שהיא בעולה, ואין זה נחשב שכנסה בחזקת בתולה.

ואם כן, **כל שכן אמתניתין,** שמדובר בה באופן שאין עדים על כך שלא נבעלה, נאמרו דברי רב אשי, שיש לו לבעל לחשוש שהיא בעולה.

ואולם, **מאן דמתני לה** את דברי רבה ורב אשי **אמתניתין,** שמדובר בה באופן שיש רק חזקה שלא נבעלה, ואין עדים, הרי רק בענין זה הוא שונה את דבריהם.

אבל אברייתא — לא מתני להו.

כי מהברייתא, המדברת באופן שיש עדים, שפיר מוכח דברי רבה, שכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה כתובה, ואין מקום לדחייתו של רב אשי "שאני הכא שכנסה ראשון", ואין היא בחזקת בתולה. **משום** דהבעל **מצי אמר לה: אנא — אעדים סמכי!**

והיינו, שיכול הבעל לטעון, אני סמכתי על העדים, והיא היתה אצלי בחזקת בתולה.

וכיון שאמרה הברייתא שאין השני יכול לטעון טענת בתולים, מוכח בודאי כשיטת רבה, שאמר "זאת אומרת, כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה — יש לה כתובה".

מתניתין:

ארוס **האוכל** סעודת אירוסין **אצל חמיו, ביהודה, שלא בעדים —**

אינו יכול לטעון טענת בתולים, מפני שמתייחד עמה.

לפי שהיו נוהגים ביהודה לייחד את הארוס עם ארוסתו, כדי שיהא "לבו גס בה".

[שיהיה רגיל בה, ולא יתבייש בהיותו עמה לבד].

וכיון שנתייחד עמה, אנו תולים שנבעלה לו קודם הנישואין, ולכן אין לה ביהודה טענת בתולים.[4]

אבל לאוסרה עליו הוא נאמן, שהיות והוא אומר לא באתי עליה, וודאי לי שמאיש אחר נבעלה ולא ממני, אם כן "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא" [הוא החשיב אותה על עצמו כחתיכת דבר איסור[5]], ולכן היא אסורה לו.

גמרא:

מוכיחה הגמרא מלשון המשנה:

מדקתני "האוכל אצל חמיו ביהודה", ולא אמרה המשנה סתם, שביהודה אין טענת בתולים —

מכלל זה אתה למד, **דאיכא דוכתא ביהודה נמי, דלא אביל** [מוכח שיש מקומות ביהודה שאין אוכל החתן אצל חמיו, ואינו מתייחד עם כלתו].

אמר אביי: שמע מינה, שביהודה נמי — מקומות מקומות יש. שחלוקים במנהגם.

ויוצא מהמשנה, כי במקום שלא נהגו לייחד את החתן והכלה, יכול לטעון טענת בתולים אפילו ביהודה[6].

וכדתניא בברייתא, שמקומות מקומות יש:

דתניא: אמר רבי יהודה:

א. **ביהודה, בראשונה היו מייחדין את החתן ואת הכלה שעה אחת קודם כניסתן לחופה כדי שיהא לבו גס בה.**

ובגליל — לא היו עושין כן.

ב. ביהודה, בראשונה היו מעמידין להם שני שושבינין [עדים], עד **אחד לו** ועד **ואחד לה, כדי למשמש את החתן ואת הכלה בשעת**

---

4. עיין שיטה מקובצת שפירש: שדרכן של בני יהודה היה לייחד החתן עם הכלה קודם שנכנסו לחופה כדי שיהא לבו גס בה, שתאהב הכלה את החתן, לפי שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, ואם ח"ו תבעל להגמון אחר כך, תבעל לה באונס, או, כדי שימצאנה ההגמון בעולה ויבטל גזרתו שגזר "כל בתולה שנשאת ברביעי תבעל להגמון תחלה".

והטעם שהיה מנהג זה ביהודה יותר משאר מקומות, לפי שרוב גזרותיו ביהודה, משום שיודע שממנו עתיד לצאת משיח שיושיע את ישראל וישפוט את הר עשיו.

ובמאירי כתב: שגזרו שמד ביהודה, שכן מסורת בידם שיהודה הרג את עשיו, כדכתיב "ידך בעורף אויבך".

5. זהו ביטוי לכך שאדם נאמן לאסור דבר על עצמו כשאין זה נוגע לאדם אחר.

6. הרשב"א מבאר: שאביי אמר גם את דיוק הגמרא שלפני כן, וכאילו אמר אביי, מדקתני "האוכל" מכלל שיש מקומות שלא אוכלים, ושמע מינה שמקומות יש שיכול לטעון ומקומות יש שאינו יכול לטעון. והביאור: משום ש"האוכל" משמע האוכל הידוע, שיש עדים שאכל, לכן, דווקא אותו שהוא ידוע שאכל אינו יכול לטעון טענת בתולים, אע"פ שאין עדים שנתייחד, לפי שכל האוכל מתייחד. אבל אם אין

כניסתן לחופה, כדי שלא ירמו באותו הלילה לקלקל זה את זה על ידי תרמית — שלא יראה הבעל דם בתולים, ויאבד בכונה את המפה עם הדם. ושלא תביא האשה מפה אחרת שיש עליה כבר טיפי דמים.

ובגליל — לא היו עושין כן.

ג. ביהודה, בראשונה היו שושבינין ישנים בבית שחתן וכלה ישנים בה.

ובגליל — לא היו עושין כן.

ומשמע מכך שביהודה נהגו למשמש את החתן ואת הכלה, שיש מקומות ביהודה שלא נהגו בהם לייחד את החתן והכלה.

שהרי במקום שנהגו לייחד, אין תועלת במשמוש, שהרי אין שם טענת בתולים.

ומוכח מהברייתא, שמקומות מקומות יש, שחלוקים במנהגם.

עוד שנינו בהמשך הברייתא: **וכל שלא נהג כמנהג הזה, אינו יכול לטעון טענת בתולים.**

והוינן בה: **אהייא?** על איזה מנהג אומר התנא שאם לא נהג כן אינו יכול לטעון טענת בתולים.

אילימא אם נאמר **אריש**א, על המנהג שמייחדים את החתן עם הכלה —

לא יתכן לומר זאת. כי אם כן, היה צריך התנא לומר להיפך —

ו"**כל שנהג כמנהג הזה** להתייחד עם הכלה, אין לו טענת בתולים" — **מיבעי ליה** לתנא **לומר!**

אלא שמא תרצה לתרץ, ש"כל שלא נהג" **אסיפא** נאמר, על המנהג שמייחדים עדים למשמש את החתן והכלה, שאם לא העמיד עדים למשמש אין לו טענת בתולים.

גם זה לא יתכן. כי אם כן —

"**כל שלא מושמש** על ידי עדים, **אינו יכול לטעון טענת בתולים**" — **מיבעי ליה**, היה צריך **התנא** לומר! שהרי הבעל הוא זה שמושמש על ידי העדים.

ומתרץ **אמר אביי: לעולם** "כל שלא נהג" — נאמר **אריש**א, על המנהג ביהודה שהיו מייחדים את החתן והכלה.

ומה שקשה, אם כן, היה לו לתנא לומר "כל שנהג".

יש לתרץ, שאכן **תני**, יש לך לתקן את לשון הברייתא, ולשנות "**כל שנהג**".

אמר ליה רבא: והא כל "שלא נהג" קתני!

ואינך יכול לתקן את לשון הברייתא ללשון הפוכה ממה ששנינו בה עד עתה. לפי שאפשר אמנם לשנות את לשון הברייתא, אבל אי אפשר להופכה.

אלא, אמר רבא: מה שנאמר בברייתא "כל שלא נהג", הוא לגבי מנהג גליל, שלא היו מייחדים את החתן והכלה.

וחכי קאמר התנא בברייתא: **כל שלא נהג**

עדים שאכל, והיא טוענת שאכל, עליה להביא ראיה כיון שיש מקומות שאינו אוכל ואינו מתייחד, וכדתניא מקומות מקומות יש.

מנהג גליל בגליל, אלא נהג **מנהג יהודה בגליל,** והתייחד עם כלתו קודם הנישואין **— אינו יכול לטעון טענת בתולים.**

ואילו **רב אשי** תירץ, **ואמר: לעולם** "כל שלא נהג" נאמר **אסיפא,** על המנהג ביהודה שהיו מייחדים עדים לחתן ולכלה.

ותני, יש לך לתקן את לשון הברייתא ולשנות בה כך: "**כל שלא מושמש**".

ותיקון שכזה אפשרי, שאינו כנגד מה ששנינו עד עתה.

והוא תיקון לשון ולא היפוך לשון.

מתניתין:

מי שמוסיף על כתובתו יותר ממאתיים זוז לבתולה ומנה לאלמנה, רשאי לכתוב את התוספת בכתובה, אבל חייב לציין שהיא תוספת, ואינו יכול להכליל את התוספת בתוך חיוב הכתובה, ואינו יכול לכתוב "שלש מאות זוזי דחזי ליכי" [הראויים לך], לפי שאין ראוי לה אלא מאתיים.

אלא שבית דין של הכהנים תיקנו שתהא כתובת בת כהן ארבע מאות זוז בנישואי בתולה. והיתה זאת תקנה גמורה ומחייבת, כדין תנאי כתובה, ולכן היו כותבים בכתובת בת כהן לבתולה "ארבע מאות זוז דחזי ליכי".

וכמו כן, אם לא היו כותבים לה כתובה כלל, היא היתה גובה ארבע מאות זוז מכח התקנה הזאת, שאינה תוספת כתובה שנהגו בה הכהנים, אלא היא חיוב גמור ככתובה עצמה, מכח תקנתם של בית דין של כהנים.

אחת אלמנת ישראל ואחת אלמנת בת **כהנים כתובתה מנה.** שבאלמנה לא הוסיפו הכהנים לכתובתה.

אבל **בית דין של כהנים** [בית דין מיוחד של כהנים שהיו מתקנים ודנים על עניני הכהונה] **היו גובין** לכתובת **בתולה** בת כהן **ארבע מאות זוז,** כשנשאת לכהן. וכל שכן כשנשאת לישראל, שאז היא מפסידה את כהונתה, **ולא מיחו בידם חכמים,** לומר קנאה אתם מטילים בין המשפחות:

גמרא:

תנא שנינו בברייתא: **ואלמנת כהנים — כתובתה מאתים.**

ומקשינן: **והאנן תנן** במשנתינו: **אחת אלמנת ישראל ואחת אלמנת כהנים — כתובתן מנה.**

ומתרצינן: **אמר רב אשי: שתי תקנות הוו.**

מעיקרא תקינו לבתולה ארבע מאות זוז, ולאלמנה מנה.

יב-ב **כיון דחזו דמזלזלי בהו** באלמנות, שהיו קלות בעיניהם להוציאן מפני שכתובתן מועטת, **תקינו לחו מאתן** כדי שלא יתגרשו כל כך בקלות. ותיקנו כן רק לאלמנות כהנים, משום שהכהנים חשובים יותר, וגנאי להם גירושי בנותיהן יותר מישראל.

כיון דחזו [שראו] חכמים **דקא פרשין מינייהו** שלא רצו להתחתן עם אלמנת כהן, משום **דאמרי** אינשי: **עד דנסבינן אלמנת כהנים, ניזיל ניסיב בתולה בת ישראל** [שהיו

אומרים, במקום להתחתן עם אלמנת כהן שהיא בעולה, נלך ונתחתן עם בתולה בת ישראל] שהרי כתובתן שוה, לכן, **אהדרינהו למלתייהו.** החזירו את התקנה הראשונה שכתובת אלמנת כהנים היא מנה בלבד.

שנינו במשנה: **בית דין של כהנים היו גובין לבתולה** בת כהן **ארבע מאות זוז:**

אמר רב יהודה אמר שמואל: לא רק **לבית דין של כהנים בלבד אמרו** שיכולים לגבות יותר עבור כתובת בנותיהן, **אלא אפילו משפחות המיוחסות בישראל, אם רצו לעשות כדרך שהכהנים עושין** לגבות לבנותיהן כתובה מרובה יותר, **עושין.**

מיתיבי לשמואל מהא דתניא: **הרוצה לעשות כדרך שהכהנים עושין** לגבות כתובה יתירה, **כגון בת ישראל** שנשאת **לכהן,** וכן **בת כהן** שנשאת **לישראל, עושין.**

ומדייקת הגמרא מהלשון "כגון" של הברייתא:

דווקא כגון **בת ישראל** שנשאת **לכהן, ובת כהן** שנשאת **לישראל, הוא** שיכולים לגבות כתובה מרובה, משום **דאיכא צד כהונה.**

אבל בת ישראל שנשאת **לישראל** שאין בה שום צד כהונה, **לא** יוכלו לגבות לה כתובה מרובה ממאתיים.

ודחינן: אין לדייק כן. ומה שאמר התנא "כגון" — בתורת "**לא מבעיא" קאמר,** הוא אמר זאת, וכך אמר התנא:

לא מבעיא בת ישראל שנשאת **לישראל, דלא מצי אמר לה עלויי קא מעלינן ליך** [שאין יכול בעלה לומר לה שנתעלתה על ידו], ופשוט יותר שיכולה לגבות כתובה מרובה יותר ממאתיים.

אבל בת ישראל שנשאת **לכהן, דמצי אמר לה** בעלה הכהן: **עלויי קא מעלינן ליך** [שיכול לומר לה שעלתה לכהונה על ידו] **אימא** [הייתי אומר] **שלא** תוכל לגבות כתובה מרובה ממנו.

קמשמע לן שאפילו בכהאי גוונא, אם רוצה, גובה כתובה מרובה:

מתניתין:

שלשת המשניות הבאות דנות בענין נאמנות האשה, כשיש לנו ספק לגבי בעילתה, מתי נבעלה, איך נבעלה, ולמי נבעלה. בשלשת המשניות טענת האשה היא טענת ברי, ומכוחה היא נאמנת לרבן גמליאל ולרבי אליעזר, ואילו רבי יהושע טוען ש"לא מפיה אנו חיים" [וביאר הריטב"א את הביטוי הזה, שהעולם עומד על האמת, ואין אנו חיים על סמך האמת שלה].

יסוד המחלוקת הוא, במקום שיש חזקה, והתעורר ספק אם חל שינוי בחזקה, האם יכולה טענת ברי של האדם אשר בו תלוי השינוי בחזקה, הטוען שלא חל בה שינוי על ידו, לומר שאין לנו כלל להסתפק בדבר.

רבי יהושע סובר שטענת הברי של האדם שבו תלוי השינוי של החזקה אינה מעלה ואינה מורידה, ולכן עלינו לדון את הספק בהשתנות החזקה כאילו לא נוסף דבר להבהרת הספק בטענת הברי שלו. ואילו רבן גמליאל ורבי אליעזר סוברים שדי בטענת

ברי של האדם ששינוי החזקה תלוי בו כדי שלא יתעורר אצלנו ספק שמא חל שינוי בחזקה.

הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, ובא לגרשה, ויש בין הבעל אשה ויכוח כמה מגיע לה בכתובתה.

היא אומרת: משארסתני נאנסתי: בזמן האירוסין הייתי בתולה, ורק אחר כך נאנסתי, **ונפתחפה שדהו,** מלשון מטר סוחף שמקלקל השדה, שמזלך גרם שנאנסתי ואינני בתולה בשעת הנישואין, ולכן מגיע לי כתובה מאתים.

והוא בעלה **אומר: לא כי** [שמא לא היה כמו שאמרת], **אלא** שמא **עד שלא ארסתיך** נאנסת, ובשעת האירוסין היית כבר בעולה, **והיה מקחי מקח טעות.**

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: האשה **נאמנת,** כיון שהיא טוענת בתורת ודאי והוא טוען בתורת שמא, ונוטלת כתובתה, ודינה כבתולה.

רבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיין לסמוך על דבריה, **אלא** המוציא מחברו עליו להביא ראיה, וכיון שהיא רוצה להוציא ממנו כתובה, עליה להביא ראיה לדבריה.

ולכן **הרי זו בחזקת בעולה, עד שלא תתארס** כלומר שהיא בחזקת שהיתה בעולה בשעת האירוסין, **והטעתו,** והוי מקח טעות כדין הכונס בחזקת בתולה ונמצאת בעולה שאין לה כלום, **עד שתביא ראיה לדבריה,** שנאנסה אחרי שנתארסה:

גמרא:

הגמרא מנסה לדמות את סברת מחלוקת משנתינו, לסברת מחלוקת אחרת ששנינו.

אתמר, שנינו: **אדם** התובע בטענת ברי "**מנה לי ביידך", והלה,** הנתבע **אומר** לו בטענת "שמא", "**איני יודע** אם הלויתני".[7]

רב יהודה ורב הונא אמרי: חייב הנתבע לשלם.

ורב נחמן ורבי יוחנן אמרי: פטור הנתבע מלשלם. [ומכל מקום משביעים אותו שבועת היסת, מתקנת חכמים, שכן הוא כדבריו, שאינו יודע שהוא חייב לו מנה].[8]

ומסבירה הגמרא את סברתם של החולקים:

רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, משום שהם

---

7. אבל אם אומר הלויתני ואיני יודע אם פרעתיך, חייב, כדאיתא בב"ק (דף קיח.). ראשונים.

8. ביסוד מחלוקת ברי ושמא, שיטת התוספות שלא נחלקו אלא באופן שהברי הוא טוב והשמא גרוע, כגון במנה לי ביידך, שהתובע טוען טענת ברי בדבר שחברו יודע אם האמת בדבריו או לא, ויודע התובע שהנתבע יכחישנו אם אומר שקר, ולכן הרי זה ברי טוב, וטענת הספק של הנתבע היא גרועה, שהרי עליו לדעת אם קיבל ממנו בהלואה או פקדון וכיוצא או לא, ובזה הוא שסוברים רב הונא ורב יהודה שברי עדיף, אבל כשהברי גרוע והשמא טוב, כגון שור שנגח את הפרה ונמצאת עוברה בצדה, ואין ידוע אם עד שלא נגחה ילדה ולא מת העובר מחמת הנגיחה, או משנגחה ילדה ועל ידי הנגיחה מת, אפילו

סוברים, שכאשר טענות הצדדים הם טענת "**ברי**" מצד אחד, וטענת "**שמא**" מצד שני הטוען "**ברי**" **עדיף** הוא על טענת שמא.

ואילו **רב נחמן ורבי יוחנן אמרי "פטור"**, משום שהם סוברים, כיון שנגד טענת הברי של התובע ניצבת חזקת ממון של הנתבע[9]. לכן **אוקי ממונא בחזקת מריה** [השאר הממון בחזקת הבעלים שמחזיק בו], והולכים אחר חזקת ממון[10], היות והיא עדיפה יותר מה"ברי" של התובע[11].

שהניזק אומר ברי שהנגיחה המיתה את הולד, והמזיק אומר שמא, מודים הם שהמוציא מחברו עליו הראיה, מלבד לסומכוס שסובר בכל ממון המוטל בספק שחולקים ואין אומרים ברי עדיף, לפי שהניזק יודע שאין המזיק יכול להכחישו, שלא היה שם בשעת מעשה, ולכן הברי שלו גרוע, וטענת הספק של המזיק היא טובה, שאין עליו לדעת איך היה המעשה.

אבל בעל התרומות (שער ל"ט ח"ב) בשם הרמב"ן חולק וסובר שלרב הונא ורב יהודה אין הבדל בין היה לו דעת ללא היה לו לדעת, ולעולם ברי ושמא ברי עדיף. (ועיין תומים סימן ע"ה ס"ק כ"ב)

9. חזקת ממון — ממון שיש לנו ספק של מי הוא, אין מוציאין אותו מידי המוחזק בו, וכן בספק אם פלוני חייב לחברו ממון או לו, אין מוציאין מידו, אלא מעמידים הממון בחזקת בעליו, שאנו הולכים אחר חזקת ממון, היינו שמעמידים את הממון על חזקתו.

בגדר חזקת ממון כתבו האחרונים שאינה חזקה המבררת את הספק, אלא ענינה שאי אפשר להוציא מידי המוחזק, וכן כתב בשו"ת מהרי"ק שורש ע"ב שאין לנו לבדות הנולד והשתנות הממון עד שיוכרח.

וכתב בקונטרס הספיקות (כלל א' סי' ה—ו) שכל מקום שמעמידים את הממון בחזקתו, כודאי ממון הוא נחשב אצלו, ואף על פי שלפי האמת יש צד שאין הממון שלו, כיון שמספק אין מוציאין מידו, אנו דנים בו לכל דיני התורה כאילו הוא שלו, וכן כתב בשערי יושר (שער ה' פרק א') בדעתו. ולפיכך אינו צריך לחשוש משום ספק גזל, שלא אסרה תורה משום גזל אלא מה שהוא של חברו מצד דיני ממון, אבל מה שבדיני ממון הוא שלו, לא אסרתו תורה.

אבל דעת השערי יושר (שער ה' פרק ח') שחזקת ממון שמועילה שיחשב הדבר שלו, הוא לענין ההשתמשות בפועל בלבד, שיש לו הזכות להשתמש בדבר, וזכות ודאית היא, אבל בנוגע לעצם הממון הדבר עדיין בספק, ולכן בכל מה שמסתעף מעצם קנין הממון ולא מזכות ההשתמשות, עדיין הדבר בספק.

ודעת בעל הנתיבות המשפט בשו"ת חמדת שלמה (או"ח סי' ב'), שאף על פי שאין חזקת ממון מועילה שיחשב הממון שלו בודאי, אלא שמספק אין מוצאין מידו, מכל מקום אינו צריך לחשוש משום ספק גזל, לפי שלא אסרה תורה אלא ודאי גזל ולא ספק, ומכל מקום באופן שאין הספק עתיד להתברר, הוא זוכה בו מצד יאוש הבעלים.

אבל דעת הישועות יעקב (חו"מ סי' כ"ה) שלסוברים שאם תפס מן המוחזק מוציאים מידו, חזקת ממון היא חזקה המבררת שהדבר של המוחזק.

10. כתבו הרמב"ן (בב"ב דף לד:) והריטב"א (בב"מ ב:) שלא נאמרו הדברים אלא כשיש לנתבע חזקת ממון אבל באופן שאין לאחד מבעלי הדין חזקת ממון, ברי ושמא ברי עדיף.

11. קצוה"ח סי' נ"ט ס"ק א'.

אם כן, מבואר שיש מחלוקת בסברא באופן שיש מוציא ויש מוחזק, והמוציא טוען ברי, והמוחזק טוען שמא. שרב הונא ורבי יהודה סוברים שהטוען "ברי" עדיף מהמוחזק,[12] ורב נחמן ורבי יוחנן סוברים, שהמוחזק עדיף מהטוען "ברי".

אמר ליה אביי לרב יוסף: הא דרב הונא ורב יהודה, ששנינו עתה שהם סוברים כי מי שבא להוציא ממון בטענת "ברי" ממוחזק הטוען טענת "שמא", "ברי" עדיף — **דשמואל היא!**

דומה הוא בסברא לדברי שמואל, שאמר על משנתינו, שהלכה כרבן גמליאל, הסובר שנאמנת אשה בטענת ברי להוציא כתובתה מהבעל המוחזק, על אף שהוא טוען טענת שמא.

והיכן נאמרו דברי שמואל?

על הא **דתנן** לקמן במשנה שאחרי המשנה הבאה:

אשה שלא היתה נשואה, **והיתה מעוברת,** ואין אנו יודעים למי נתעברה כדי שנדע האם העובר כשר להנשא כהונה או פסול לכהונה.

ואמרו לה: מה טיבו של עובר זה, האם נתעברת מאדם שזרעו כשר או ממי שזרעו פסול?

ואמרה: **מאיש פלוני** נתעברתי, **וכהן הוא!** מיוחס הוא וכשר לכהונה.

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת, והעובר כשר לכהונה.

ואמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל.

ואמר ליה רב שמואל בר יהודה לרב יהודה: שיננא [חריף ושנון שכמותך[13]], הרי **אמרת לן משמיה דשמואל** [אמרת לנו כבר בשם שמואל] **שהלכה כרבן גמליאל,** במחלוקת

---

12. צריך עיון איך מועיל טענת ברי להוציא ממון מיד הטוען שמא שהוא מוחזק.

ויעוין בשערי יושר (שער ו' פרק י"ח) שכתב שהטעם שברי ושמא ברי עדיף, אינו משום שרגלים לדבר שהאמת כדברי התובע, אלא שהוא כלל בדיני ממון, שהתובע שטענתו טובה יותר זוכה בממון. וכעין זה ביאר הקובץ שיעורים (אות כ"ו).

אמנם עדיין צריך עיון מדברי הרא"ש בדף ט' שכתב שיש דין ברי עדיף גם באיסורים ולא רק בממונות, ושם הרי אין הלכות טענות כלל, וכן הקשה הקובץ שיעורים (שם).

ועיין באגרות משה [חושן משפט סימן כד, כה, כו] את הדיון בהרחבה מרובה בינו ובין מרן הגרא"מ ש"ך [בשנת תרפ"ב], בסברה האם הנתבע צריך לענות על טענת התובע, ואם אינו עונה לו בטענה הראויה, זוכה התובע מכח טענתו.

ובשם הגרנ"ט זצ"ל ידוע לבאר, שדין ברי ושמא ברי עדיף, הוא לומר שלא להסתפק במקום שיש טענת ברי, שכיון שהבעל דין טוען ברי ואין מי שמכחישו אין לנו להסתפק ולומר שלא כדבריו.

ובנתיבות המשפט (סי' ע"ה ס"ק ז') כתב שלסוברים שדווקא בשמא גרוע, ברי עדיף, הטעם שברי עדיף הוא לפי שרגלים לדבר שהטוען שמא משקר.

13. בערוך ערך שן, פירש שיננא — מחודד בתלמוד, מלשון חץ שנון, ויש אומרים גדול

שלו עם רבי יהושע **אף בראשונה** [במשנתנו, הקודמת למשנה זו, שבה נחלקו לענין תביעת כתובה, שרבן גמליאל אומר שנאמנת בטענת ברי, ובמשנתנו החידוש יותר גדול שהלכה כרבן גמליאל.

ואם כן, מכאן כבר אפשר ללמוד גם לענין מעוברת, שהלכה כרבן גמליאל, ואין צורך לחזור לומר שהלכה כרבן גמליאל גם לענין מעוברת.

והוינן בה: **מאי "אף בראשונה"?**

מדוע בתביעת כתובה, החידוש יותר גדול שהלכה כרבן גמליאל?

ומבארינן: החידוש הוא בכך, **שאף על גב דאיכא למימר "אוקי ממונא בחזקת מריה",** שיש להעמיד את הממון בחזקת הבעל, בכל זאת **אמר רבן גמליאל** שטענת **ברי עדיף** להוציא הממון מחזקתו כנגד טענת שמא של הבעל.

ועתה דנה הגמרא: **לימא,** האם יש לנו לומר, כי **רב יהודה ורב הונא, דאמרי כרבן גמליאל,** ששניהם סוברים שטענת "ברי" להוציא היא עדיפה מטענת "שמא" להחזיק. ואילו **רב נחמן ורבי יוחנן, דאמרי כרבי יהושע,** ששניהם סוברים שמוחזק, אפילו אם הוא טוען "שמא", עדיף הוא על טענת "ברי" הבאה להוציא ממון.

ודחינן: יש חילוק בסברה בין המקרה שדיבר עליו רב נחמן לגבי תביעת מנה, ובין המקרה שדיבר עליו רבן גמליאל לגבי תביעת כתובה.

וכך **אמר לך רב נחמן: אנא, דאמרי** בתביעת מנה שאין הלה יכול להוציא בטענת ברי מהמוחזק, אפילו אם המוחזק טוען טענת שמא, יכול אני לסבור **אפילו כרבן גמליאל,** שאמר בתביעת כתובה שהאשה נאמנת בטענת ברי להוציא כתובתה.

כי **עד כאן לא קאמר רבן גמליאל התם,** במשנתינו ובמשנה הבאה, שנאמנת להוציא, **אלא** משום **דאיכא מגו,** שיש לה מגו שמסייע לטענתה, שיכלה לטעון טענה מעולה יותר, וכגון במשנתינו שטוענת משארסתני נאנסתי, יכלה היא לטעון מוכת עץ אני, שהיא טענה מעולה יותר, שאינה נפסלת בה לכהונה, ואילו בטענה שאמרה משארסתני נאנסתי נפסלת לכהונה, שהרי אשת ישראל שנאנסה אסורה לכהן.

ומוכח מזה שלא טענה את הטענה המעולה יותר שהיא דוברת אמת.

וכן במשנה הבאה, שטוענת מוכת עץ אני, וכתובתי מנה, יש לה מיגו, שיכלה לטעון "מוכת עץ אני נהייתי תחתיך", ואז כתובתה מאתיים. ומכח המיגו נאמנת היא להוציא כתובתה מבעלה.

אבל הכא, במקרה שדיבר עליו רב נחמן לגבי תובעו מנה בטענת ברי, וטען הנתבע שמא, **מאי מגו איכא** לתובע שיהיה נאמן מחמת זה להוציא ממון מהמוחזק? ולכן סובר רב נחמן שמעמידים הממון בחזקת המוחזק ופטור מלשלם.

אי נמי, חילוק נוסף אפשר לחלק בסברה,

השינים, ובשיטה מקובצת (לקמן דף יד.) פירש לפי ששיניו גדולות קרא לו שיננא, עיי"ש.

בין המקרה שדיבר עליו רב נחמן לגבי תביעת מנה, לבין המקרה שדיבר עליו רבן גמליאל לגבי תביעת כתובה — **שעד כאן לא קאמר רבן גמליאל התם,** בתביעת כתובה, שנאמנת להוציא מהבעל המוחזק בטענה כי אחר שארסה נאנסה, **אלא** משום **דאמרינן אוקמה אחזקה,**[14] שיש לה חזקת הגוף שמסייעת לה בטענתה,[15] שהרי הספק הוא על שעת האירוסין, אם היתה אז בתולה ונשתעבד לה כתובה של מאתים או שמא בעולה היתה. ויש לאשה חזקת הגוף שבתולה נולדה, והעמד אשה על חזקתה שעדיין בתולה היתה בשעת אירוסיה, ורק עכשיו, אחרי האירוסין נאנסה.[16]

אבל הכא לגבי תביעת מנה, בברי ושמא, **מאי,** איזו **חזקה איתי ליה להאי,** לתובע, שיהיה נאמן מחמתה להוציא ממון מהמוחזק?[17]

ולכן סובר רב נחמן שעדיף המוחזק בממון, ופטור מלשלם.

ומסיימת הגמרא: **הכי נמי מסתברא, כדקא משנינן,** שיש לנו הכרח לומר **דרב נחמן הוא דאמר כרבן גמליאל.**

דאם כן, אם נאמר שרב נחמן לא יכול לסבור כרבן גמליאל יג-א

אלא רק כרבי יהושע — **קשיא הלכתא אהלכתא!**

דקיימא לן הלכתא כרב נחמן בדיני ממונות.

ובהא, לענין תביעת כתובה, **אמר רב יהודה אמר שמואל שהלכה כרבן גמליאל.**

ואם כן, יש סתירה בין ההלכה של תביעת מנה להלכה של תביעת כתובה.

אלא לאו, שמע מינה, כדמשנינן, שרב נחמן מודה לדברי רבן גמליאל שנאמנת האשה להוציא ממון ממוחזק כשיש לה טענת ברי עם מיגו או חזקה.

ומסקינן: אכן **שמע מינה:**

מתניתין:

הנושא אשה בחזקת בתולה ולא מצא לה בתולים.

---

14. סיוע זה של מיגו או חזקה מועיל אפילו כשהברי הוא גרוע והשמא טוב, כמו באומרת משארסתני נאנסתי, שהיא יודעת שאין הבעל יכול להכחישה ולכן הברי שלה גרוע והשמא של הבעל טוב, שאינו יכול לדעת מתי נאנסה. תוספות (ד"ה רב הונא).

15. אפילו כשיש סיוע של חזקה להברי אין אומרים ברי עדיף אלא כשאומר ברי על פי ידיעת עצמו, ולא על פי אחר שאומר ברי. תוספות לקמן (דף עו. ד"ה רישא).

16. ואפילו באופן שאין ידוע זמן האירוסין, אין אומרים שצריך להעמידה בחזקת שאינה ארוסה, ולומר שלא נתארסה עד אחר הבעילה. לפי שהספק הוא על הבעילה מתי היתה, ואומרים שעכשיו נבעלה. חוות דעת (סימן נ').

17. כתב הקצוה"ח (סי' פ"ב ס"ק ז') שכשיש לטוען ברי חזקה שמסייעת לטענתו, אף כשטענת הברי היא טענה גרועה, ברי עדיף, ולכן במלוה בשטר שטען הלוה מחלת לי והמלוה אומר איני

היא אומרת, מוכת עץ אני, קודם אירוסין, ויש לי כתובה מנה, כדברי חכמים לעיל (יא, א).

והוא אומר, לא כי, אלא שמא **דרוסת איש,** בעולת איש קודם ארוסין **את,** ואין לך כתובה כלל.

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים, שהאשה **נאמנת**[1] כיון שטוענת טענת "ברי", וסוברים שברי ושמא, ברי עדיף אפילו כנגד המוחזק.

ורבי יהושע אומר, לא מפיה אנו חיין, לסמוך על דבריה. **אלא הרי זו בחזקת דרוסת** [בעולת] **איש** קודם ארוסין, ואין לה כלום **עד שתביא ראיה לדבריה,** שהמוציא מחברו עליו הראיה:

גמרא:

והוינן בה: **טענתייהו במאי?**

על איזה סכום של כתובה היא תובעת אותו, ומה הוא הסכום שרוצה הבעל ליתן.

רבי יוחנן אמר: משנתינו **במאתים ומנה.**

שהיא אומרת, מוכת עץ אני ויש לי כתובה מאתים, ואף על פי שלא הכרת בי שאני מוכת עץ.

והוא אומר, דרוסת איש היית עוד קודם שאירסתיך לי לאשה, ואין לך אלא מנה.

וסובר רבי יוחנן, שכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה כתובה מנה.

רבי אלעזר אמר במנה ולא כלום.

שהיא תובעת מנה מחמת שהיא מוכת עץ, והוא אומר אין לך כלום, לפי שבעולת איש את, ומקחי מקח טעות.

ומסבירה הגמרא את יסוד מחלוקתם:

רבי יוחנן אמר במאתים ומנה משום **שפבר לה** להעמיד את משנתינו **ברבי מאיר, דאמר, בין הכיר בה** שהיא מוכת עץ **ובין לא הכיר בה,** כתובתה **מאתים.**

ורבי אלעזר אומר במנה ולא כלום, משום **שפבר לה** להעמיד משנתינו **ברבנן, דאמרי, בין הכיר בה** שהיא מוכת עץ **בין לא הכיר בה,** כתובתה **מנה.**

והוינן בה לרב יוחנן שתי שאלות:

א. **בשלמא רבי אלעזר לא קאמר ברבי יוחנן** להעמיד משנתינו בטוענת מאתים, משום **דקא מוקי לה** למשנתינו **ברבנן,** והרי עדיף להעמיד משנה סתמא לפי שיטת רבנן, ולא לפי רבי מאיר שהוא דעת יחיד.

אלא רבי יוחנן, מאי טעמא לא אמר להעמיד

זוכר, כיון שחזקת ממון מסייעת ללוה, ברי עדיף ופטור.

1. להלכה היא נאמנת, ונחלקו הראשונים בטעם הדבר, הרמב"ן לקמן (דף טז.) הביא דעה אחת, וכן דעת המהרי"ט לקמן (דף עו. ד"ה ר"א) שמאחר שהספק הוא בין מוכת עץ לבעולה, אין כאן חזקת הגוף, וכתב הר"ן שמעמידים אותה על חזקת בנות ישראל שאינן מזנות. ובשו"ת בית הלוי (חלק ג' סי' י"ז אות ד') כתב שיש לה חזקת הדין, שמשעה שנולדה היתה בחזקת שאם תנשא תהיה כתובתה מאתים, וכיון שנולד בה

את המשנה כרבנן, **וכמו** שהעמיד **רבי אלעזר.**

ומפרשינן: **קסבר** רבי יוחנן, **כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה, יש לה כתובה מנה.**

ואם נעמיד משנתינו **הכא** כרבנן, הסוברים שכתובת מוכת עץ מנה, יוצא שאין ויכוח ביניהם. כי בין **הוא,** שטוען שהיא בעולת איש, **קאמר** שכתובתה **מנה,** ובין **היא,** שטוענת שהיא מוכת עץ, **קאמרה** שכתובתה **מנה.**

ואם כן, **מאי איכא,** מה הבדל יש **בין טענה דידיה** שלו **לטענה דידה** שלה, והרי לפי דברי שניהם מגיע לה כתובה מנה. ולכן, מוכרח רבי יוחנן להעמיד משנתינו אליבא דרבי מאיר, שכתובת מוכת עץ מאתים, ואז יש הבדל בין טענתו שהיא בעולה וכתובתה מנה לבין טענתה שהיא מוכת עץ שכתובתה מאתים.

ועוד הוינן בה לרבי יוחנן:

ב. **בשלמא לרבי אלעזר** שאמר שאם כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אין לה כלום, **היינו דקתני תרתי.** מבואר מדוע נכתבו שני אופנים של תביעת כתובה ורק עם טענות שונות

1. המשנה הקודמת: בטוענת משארסתני נאנסתי.

2. משנתינו, שטוענת מוכת עץ אני.

כי משנה **חדא,** משנתינו שהיא אומרת מוכת עץ אני, נתחדש בה שיש למוכת עץ מנה אפילו שלא הכיר בה בעלה, **לאפוקי מדרמי בר חמא** שאמר לעיל גבי מוכת עץ שבלא הכיר בה לדברי הכל אין לה כלום.

ומשנה חדא, המשנה הקודמת שהיא טוענת משארסתני נאנסתי והוא אומר שקודם האירוסין נאנסה והיה מקחו מקח טעות, נתחדש בה שכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אין לה כלום **לאפוקי מדרב חייא בר אבין אמר רב ששת** שאמר לעיל (דף יא) שכתובתה מנה.

אלא לרבי יוחנן, שאמר שבכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה כתובה מנה, ולפי זה יוצא שהביאור במשנה הקודמת בטענת הבעל שאומר שהיתה בעולה קודם האירוסין ומקחו מקח טעות, פירושו על מאתיים אבל מנה יש לה, אם כן קשה, **תרתי, למה לי?**

מדוע נכתבה המשנה הקודמת? אם

ספק אם נשתנה דינה להיות כתובתה מנה או לא, מעמידים אותה בחזקתה הראשונה. (עיי״ש שזהו רק לסוברים שמוכת עץ יש לה כתובה מאתים ולבעולה מנה, אבל אם מוכת עץ יש לה מנה ובעולה היא מקח טעות אין חזקה זו שהרי הספק הוא אם נתקדשה כלל).

אבל דעת הרמב״ן (שם) שיש כאן חזקת הגוף שיש לה חזקה שאינה בעולת איש בלא בעל. וכן כתב החוות דעת (סימן נ׳ ס״ק א׳ וסימן קפ״ז ס״ק ה׳), שאף על פי שודאי נשתנה הגוף באחד משני אופנים, שהרי גם מוכת עץ פתחה פתוח, מעמידים בחזקת הגוף שלא נבעלה. אבל הבית הלוי (שם אות א׳) כתב מטעם אחר שיש כאן חזקת הגוף, שמאחר שאם בעולת איש היא נעשה בה מעשה חדש של בעילה, ואילו אם מוכת עץ היא הרי כל הבתולות נחבטות על גבי

להשמיענו את מחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע בברי ושמא, והעמד ממון בחזקתו, מספיק היה לשנות את משנתינו, הדנה בטוענת מוכת עץ אני, שמשמיענו התנא גם את הדין שמוכת עץ שלא הכיר בה בעלה יש לה כתובה, ושלא כדברי רמי בר חמא שאמר שאין לה כלום, וגם משמיענו את המחלוקת של רבן גמליאל ורבי יהושע.

ומתרצינן: גם לפי רבי יוחנן יש חידוש בשתי המשניות.

משנה **חדא**, היא **להודיעך כחו דרבן גמליאל.**

ומשנה חדא היא **להודיעך כחו דרבי יהושע.**

ומבארת הגמרא:

קמייתא, המשנה הקודמת, שטוענת משארסתני נאנסתי, היא **להודיעך כחו דרבי יהושע** שאינה נאמנת, **דאף על גב דאיכא למימר מיגו** שיש לה טענת "מיגו", לפי שיכלה לטעון טענה טובה יותר, שהוכתה מעץ אחרי האירוסין, ובטענה זו אינה נפסלת לכהונה. ומוכח מזה שלא טענה כן, שהיא דוברת אמת, אף על פי כן סובר רבי יהושע **שלא מהימנא.**

בתרייתא, משנתינו, היא **להודיעך כחו דרבן גמליאל, דאף על גב דליכא למימר מיגו**, אי אפשר לומר מיגו לפי רבי יוחנן, שהעמיד משנתינו כרבי מאיר שאמר מוכת עץ שלא הכיר בה כתובתה מאתים, ואין לה טענה טובה יותר לטעון, אפילו שהיא טוענת שהיא מוכת עץ תחתיו, לפי שאין הבדל אם היא מוכת עץ תחתיו או שהיא מוכת עץ קודם לכן. וקמשמע לן שאף על פי כן סובר רבן גמליאל **שמהימנא:**

מתניתין:

אשה, אפילו שאינה נשואה, אם נבעלה לנתין או לממזר, פסולה לכהונה.

א. ראוה לאשה פנויה שהיא **מדברת,** מתיחדת, **עם אחד** בשוק, **ואמרו לה מה טיבו** [ייחוסו] **של איש זה?**

אמרה להם: **איש פלוני, וכהן הוא.**

כלומר, הינו אדם מיוחס לכהונה.

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת, והרי היא בחזקת שנבעלה לאדם כשר, וכשרה לכהונה.

ורבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיין.

אלא, הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר, עד שתביא ראיה לדבריה. כי מאחר שהפקירה את עצמה אינה בודקת למי נבעלה.

ב. **היתה** הפנויה **מעוברת, ואמרו לה מה טיבו של עובר זה** ממי נתעברת מאדם כשר או מאדם הפוסל לכהונה, אמרה **מאיש פלוני וכהן הוא,** אדם כשר הוא.

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת,

קרקע, אלא שעל פי רוב אין מאבדות בתוליהן על ידי כך, ונמצא שאין כאן התחדשות מעשה, כיון שמעשה החבטה נעשה בכולם, ולכן מעמידים אותה בחזקת הגוף שלא נתחדש בה

היא [ובתה][2] כשרה לכהונה.

ורבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיין, אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתין ולממזר, עד שתביא ראיה לדבריה שנתעברה מאדם כשר.

אבל לענין ירושה, אפילו לרבן גמליאל אינה נאמנת.

גמרא:

והוינן בה: **מאי** מה כוונת המשנה שראוה "**מדברת**".

זעירי אמר: שראוה **שנסתרה,** ואף על פי שלא ראוה שנבעלה נפסלה לרבי יהושע, וכמבואר לקמן, היות שמעלה עשו ביוחסין.

רב אסי אמר: ראוה **שנבעלה.** אבל אם ראוה רק שנסתרה, אינה נפסלת לרבי יהושע.

ומקשינן לרב אסי: **בשלמא לזעירי** שהעמיד את המשנה ב"נסתרה", **היינו דקתני** מבואר היטב מה שכתבו במשנה לשון "**מדברת**".

אלא לרב אסי, שהעמיד את המשנה ב"נבעלה", **מאי "מדברת"?**

מדוע נקטו במשנה לשון "מדברת".

ומתרצינן: המשנה רצתה לנקוט **לישנא מעליא** [לשון יפה]. וכמו שמצאנו שהפסוק נוקט לשון אכילה בהתכוונו לתשמיש. **כדכתיב** [**משלי ל**] "**אכלה, ומחתה פיה, ואמרה לא פעלתי און**"

עוד מקשינן לרב אסי:

בשלמא לזעירי, היינו דקתני תרתי. מבואר היטב מדוע הביאה המשנה את מחלוקת רבי יהושע ורבן גמליאל בשני אופנים, א. **במדברת,** להודיעך כחו של רבי יהושע שאף על פי שלא ראוה שנבעלה, פסולה. ב. **ובמעוברת** להודיעך כחו של רבן גמליאל, שאף על פי שנבעלה ודאי, נאמנת.

אלא לרב אסי שביאר שגם האופן של מדברת היינו שראוה שנבעלה, אם כן **תרתי למה לי.**

ומתרצינן: **חדא** האופן של ראוה מדברת נכתב **להכשיר בה** אותה לרבן גמליאל.

וחדא האופן של מעוברת נכתב **להכשיר** את העו**בר בתה** שאם העובר נקבה כשרה להנשא לכהונה, לרבן גמליאל.

כי אם היה נכתב במשנה רק האופן שראוה מדברת, הייתי אומר שרק כלפי עצמה היא נאמנת לרבן גמליאל משום שיש לה חזקת כשרות מעיקרא, ומעמידים אותה על החזקה ולא פוסלים אותה מספק. אבל כלפי העובר, שאין לו חזקת כשרות הייתי אומר שאינה נאמנת. קמשמע לן באופן של מעוברת, שגם כלפי העובר נאמנת.

והוינן בה: **הניחא למאן דאמר** לקמן, שפירש את המשנה **שלדברי** רבן גמליאל **המכשיר בה** סובר **שמכשיר** גם כן **בבתה,** אם כן מבואר מדוע נכתבו שני האופנים במשנה, אחד להכשיר אותה, ואחד להכשיר את העובר.

מעשה בעילה.

2. לפי מאן דאמר אחד בגמרא.

אלא למאן דאמר שמפרש את המשנה **שלדברי** רבן גמליאל **המכשיר בה, פוסל בבתה.** ובמעוברת שאמר רבן גמליאל שנאמנת הכוונה רק כלפי עצמה ולא כלפי העובר. אם כן, **מאי איכא למימר** לרב אסי, מדוע נכתבו שני האופנים!?

ומתרצינן: **רב אסי סבר כאותו מאן דאמר** הסובר **שלדברי המכשיר בה, מכשיר בבתה.**

אמר ליה רב פפא לאביי: לזעירי, דאמר, מאי מדברת, נסתרה. ולפי זה אפילו רק נתייחדה עם אדם **אמר רבי יהושע, שלא מהימנא** ונפסלת לכהונה.

קשה, **האמר רב: מלקין** מכת מרדות **על היחוד** עם אשת איש, **ואין אוסרין** את האשה **על** בעלה בשביל **היחוד** שנתייחדה עם אחר, שאין מחזיקים אותה שנבעלה לו.

לימא, האם נאמר שדברי רב הם **דלא כרבי יהושע** שסובר שמשום יחוד מחזיקים אותה לנבעלת.

אמר לו אביי: **אפילו תימא רבי יהושע** סובר כדברי רב, שאין אוסרין על היחוד, ומה שבמשנה סובר שמחזיקים אותה שנבעלה לענין שנפסלת לכהונה, היינו משום "**מעלה**" **שעשו ביוחסין** של כהונה, שהחמירו להחזיקה שנבעלה.

ועוד מקשינן לרב אסי שהעמיד את משנתינו בראוה שנבעלה:

יג-ב **מיתיבי, ראוה שנכנסה עם אחד לסתר או לחורבה, ואמרו לה מה טיבו של איש זה?** ואמרה **כהן הוא ובן אחי אבא הוא** שמיוחס לכהונה.

רבן גמליאל ורבי אלעזר אומרים נאמנת.

רבי יהושע אומר לא מפיה אנו חיין, אלא הרי זו בחזקת בעולה לפסול כגון **לנתין** או **לממזר עד שתביא ראיה לדבריה.**

ומקשינן: **בשלמא לזעירי,** הסובר שרבן גמליאל ורבי יהושע חולקים גם בנתייחדה, **היינו דקתני תרתי** [שני אופנים] א. **לסתר** שהוא מקום ייחוד, ב. **או לחורבה** שהוא מקום זנות וסתמו לבעילה.

אלא לרב אסי, דאמר שרק **בנבעלה** פליגי, קשה: **תרתי למה לי.**

ומתרצינן: **חדא קתני,** מדובר באופן אחד, שנכנסה **לסתר דחורבה.**

כלומר, שנכנסה עמו לסתר של חורבה, שסתם הדבר, שלשם בעילה נכנסו לשם.

ומקשינן: **והא לסתר או לחורבה קתני!** ומשמע שהם שני מקומות שונים.

ומתרצינן: אין הכי נמי, תרתי קתני, אלא שצריך תרתי גם לרב אסי.

חדא, לחורבה דמתא [לחורבה שבעיר] שסתם בעילתה מאחד מבני העיר, ואפשר להעמיד שמדובר בעיר שרובה ישראל כשרים.

וחדא, לחורבה דדברא [לחורבה שבמדבר] שכל העולם בכלל הספק שמא בא לכאן אחד מסוף העולם, ורוב העולם הם גוים ופוסלים אשה לכהונה בביאתם.

וצריכי להשמיענו את מחלוקת רבן גמליאל

ורבי יהושע בשני המקומות.

דאי אשמעינן רק **חורבה דמתא,** הייתי אומר שרק **בהא קמכשר רבן גמליאל משום דרוב כשרים אצלה. אבל לחורבה דדברא דרוב פסולין אצלה, אימא** [הייתי אומר] **מודה ליה לרבי יהושע** שנפסלת לכהונה.

ואי אשמעינן רק **בההיא,** בחורבה במדבר, הייתי אומר שרק **בההיא קאמר רבי יהושע** שנפסלת לכהונה, משום שרוב פסולים אצלה, **אבל בהא** בחורבה שבעיר שרוב כשרים אצלה, **אימא מודה לרבן גמליאל** שאינה נפסלת, לכן **צריכא.**

תו מקשינן לרב אסי:

מיתיבי: זו עדות שהאשה עצמה **כשרה לה** לומר לכשר נבעלתי.

ורבי יהושע אומר, אינה נאמנת.

אמר להם רבי יהושע, אי אתם מודים לי בשבויה שנשבית ויש לה עדים שנשבית וחיא אומרת טהורה אני, שאינה נאמנת לינשא לכהן.

אמרו לו, אבל [אמת] (כמו "אבל שרה אשתך" שמתרגמים "בקושטא").

אמר להם רבי יהושע: **ומה הפרש יש בין זו** [שבויה] **לזו** שנאמנת להעיד לכשר נבעלתי?

אמרו לו: **לזו** [לשבויה] **יש עדים** שנבעלה, שכיון שנשבית לבין הגוים והם פרוצים בעריות כולנו עדים שנבעלה. **ולזו** שנאמנת להעיד לכשר נבעלתי **אין לה עדים** שנבעלה, שלא ראוה אלא מדברת, ויש לה מיגו שיכלה לומר לא נבעלתי, לכן גם כשאומרת לכשר נבעלתי נאמנת.

אמר להם רבי יהושע: **אף לזו** שאומרת לכשר נבעלתי **יש עדים,** יש אופן אחד שיש לה עדים ואתם חולקים עלי, באופן שמעוברת, **שהרי כריסה בין שיניה,** שעיבורה מעיד עליה כמאה עדים שנבעלה.

אמרו לו: בנשבית **רוב עובדי כוכבים פרוצים בעריות הם** (לקמן תבאר הגמרא מה אמר להם רבי יהושע, שהם ענו לו רוב עובדי כוכבים פרוצים בעריות, שהרי אין זה תשובה על מה שאמר להם אף לזו יש לה עדים, שהרי אין לך פרוץ גדול מזה שרואים בה שנתעברה ממנו).

אמר להן: אין אפוטרופוס לעריות! (ולקמן תבאר זאת הגמרא).

במה דברים אמורים שנאמנת לרבנן, **בעדות אשה בגופה** כלומר להכשיר את עצמה לכהונה, שלא מחזיקין אותה שנבעלה לפסול. **אבל עדות אשה בבתה, דברי הכל הולך שתוקי.**

והוינן בה: **מאי קאמר להו** רבי יהושע, **ומאי קמהדרי ליה** [ומה ענו לו]?

ומבארת הגמרא: **הכי קאמרי ליה** רבנן לרבי יהושע:

השבתנו תשובה גמורה ונצחת **על המעוברת,** שיש לה עדים שנבעלה. אבל **מה תשיבנו על המדברת** שאין לה עדים שנבעלה.

אמר להם: מדברת היינו שבויה! כמו שלמדברת אין עדים שנבעלה, אף לשבויה אין עדים שנבעלה, אלא שמחזיקים אותה שנבעלה. אם כן גם מדברת נחזיק אותה שנבעלה.

אמרו לו: שאני שבויה דרוב עובדי כוכבים פרוצים בעריות הם, לכן אפילו אם אין עדים שנבעלה מחזיקים אותה שודאי נבעלה. מה שאין כן כשנסתרת עם יהודי, שאז אין להחזיקה שנבעלה.

אמר להם: הא מדברת **נמי, כיון דאיסתתר** [שהתייחדה עמו], **אין** אתם יכולים להיות לה **אפוטרופוס לעריות,**[3] לומר שלא נבעלה, אלא מוחזקת היא שנבעלה[4].

ומקשינן לרב אסי:

קתני מיהת, תרתי, מדברת שאין עדות שנבעלה, **ומעוברת** שיש עדות שנבעלה. ואם כן מבואר להדיא שגם בנתייחדה חולק רבי יהושע וסובר שנפסלת לכהונה.

תיובתא דרב אסי שאמר שבנתייחדה בלבד לפי כולם נאמנת, **תיובתא.**

ופרכינן לרבי יהושע: אמנם אין אפוטרופוס לעריות, אבל מכל מקום, **ותיפוק ליה** שראוה מדברת אינה דומה לשבויה, משום **דהתם** בשבויה **רוב פסולין אצלה, והכא** בראוה מדברת **רוב כשרין אצלה.**

אלא מוכח מזה שרבי יהושע לא חילק, שסובר שאפילו ברוב כשרים נפסלת.

והוכחה זו **מפייע ליה לרבי יהושע בן לוי.**

דאמר רבי יהושע בן לוי: לדברי המכשיר את הפנויה שנבעלה לכהונה, **מכשיר אפילו באופן שרוב פסולין** אצלה, משום שמעמידים אותה על החזקה שהיא כשרה. [ועל זה שהכשירו אותה אפילו באופן שרוב פסולים אצלה, הביא להם רבי יהושע ראיה מן השבויה]. ואילו **לדברי** רבי יהושע **הפוסל** אותה לכהונה, **פוסל אפילו באופן שרוב כשרים** אצלה.

אמר רבי יוחנן: לדברי המכשיר בה [אותה] על פי נאמנותה, **מכשיר**[5] גם כן **בבתה**[6].

---

3. כתב בהפלאה, שבעצם כולם מודים שאין אפוטרופוס לעריות ועל כל פנים יש מיעוט שנבעלות, אלא שרבי יהושע סובר שאין אפוטרופוס לעריות עד שנחשבת כנבעלה בודאי או על פי רוב, ורבן גמליאל סובר שאין כאן רוב שנבעלה.

4. דעת הרמב"ן הריטב"א והרא"ה הובא בשיטמ"ק (בד"ה מאי מדברת), שהיא אינה נאמנת לרבי יהושע אפילו כשאמרה לא נבעלתי כלל, ומטעם זה כתב השטימ"ק בשם השיטה ישנה, שאין כאן לרבי יהושע ספק ספיקא, ספק לא נבעלה, וספק נבעלה לכשר, שהספק הראשון אינו בכלל ספק שאין אפוטרופוס לעריות.

אבל שיטת התוספות (בד"ה השבתנו) שכשהיא אומרת לא נבעלתי גם רבי יהושע מודה שנאמנת, ודווקא כשמודה שנבעלה אלא שאומרת לכשר נבעלתי, אינה נאמנת, והפירוש של "אין אפוטרופוס לעריות" שאמר רבי יהושע הוא בתורת טעם למה אין אנו מאמינים לה כשאומרת לכשר נבעלתי במיגו שיכולה לומר לא נבעלתי והיתה נאמנת, אלא שיראה לומר לא נבעלתי לפי שאין אפוטרופוס לעריות ומוחזקת כבעולה ולכן אין כאן מיגו.

5. כתב הרעק"א בדו"ח (וכן בתשובותיו סי' קו, ובמהדורא תנינא סי' קיא; וכן כתב הבית יעקב), שאם היתה האם פסולה מכבר, לדברי הכל אין לבת חזקה, וכן אם יש רוב נכרים שהאם פסולה מכח הרוב, והולד אינו נפסל להלכה שנכרי שבא על בת ישראל הולד כשר חוששים אף שמא נבעלה לממזר, והולד פסול מלבוא בקהל, הואיל

ולדברי הפוסל בה [אותה] **פוסל** גם כן **בבתה.**

ורבי אלעזר אומר: לדברי המכשיר בה [אותה] על פי נאמנותה, **פוסל בבתה** שאינה נאמנת כלפי בתה שנולדה מבעילת זנות.

אמר רבה: מאי טעמא דרבי אלעזר? משום שסובר ש**בשלמא איהי** כלפי עצמה **אית לה חזקה דכשרות,** ויש לומר אשה זו בחזקת כשרות עומדת, ומספק אתה בא לפוסלה, לכן אומרים, אל תפסול אותה מספק. מה שאין כן כלפי **בתה** אינה נאמנת, משום ש**לית לה חזקה דכשרות**[7].

איתיביה רבי אלעזר לרבי יוחנן: שנינו לעיל: **במה דברים אמורים** שנאמנת האשה, **בעדות אשה בגופה, אבל עדות אשה בבתה** שנולדה מבעילה זו **דברי הכל הולד שתוקי.**

מאי לאו, הכוונה "**שתוקי**", **ופסול.** אם כן רואים שלדברי המכשיר אותה פוסל בבתה.

ומתרץ רבי יוחנן: **לא,** הכוונה **שתוקי וכשר.** כלומר, שתוקי הוא במקצת, שאם היה הבועל כהן, והעובר זכר, "משתקין" את העובר מדין כהונה כמו שיבואר לקמן. אבל כשר הוא ליוחסין. שאם נקבה היא, תנשא

ולאם אין כאן חזקת כשרות.

אבל השערי יושר (שער ב' פרק ז') חולק וסובר שחזקת האם שמועילה לבת הוא אף כשאין הספק נוגע לאם, וכגון שהיא פסולה לכהונה מכבר וכיוצא, שכיון שהיא מוחזקת בכשרות לקהל, אף הבת מוחזקת בכך, מאחר שהיא תולדת האם, והרי זו חזקה עצמית לבת. שגדר חזקת האם שמועילה לבת הוא כגדר חזקת האב, (ועיין במאירי שלא כתב כן, אלא שגדר חזקת האם שמועילה לבת הוא שמאחר שחזקה לאם נתברר הספק גם לבת, ועיין שב שמעתתא (שמעתתא ד' פרק ד') שנקט כגדר המאירי, ומכל מקום כתב בשמעתתא ב' פרק י"ט שגם כשלאם אין חזקת כשרות לכהונה מעמידים הולד בחזקת האם שהיא כשרה לקהל.

6. נחלקו הראשונים בטעם הדבר:

דעת התוספות (בקידושין דף סו. ולקמן כו:) ורמב"ן ורשב"א (קידושין שם, ובמלחמות לקמן כב.) וריטב"א בסוגין, שהבת כשרה משום חזקה, שחזקת האם מועילה לבת, וכתב המאירי, לפי שחזקת האם מביאה אותנו לומר שכלשר נבעלה ומאחר שכך אף בתה כשרה, וכתב השב שמעתתא (שמעתתא ד' פרק ד') שאף על פי שהספק של הבת ספק עצמי הוא, שהרי אם נבעלה לממזר היא נפסלה לכהונה והבת פסולה אף לקהל, מכל מקום מועילה חזקת האם לבת.

אבל הרא"ה כתב, שאף על פי שאין לבת חזקת כשרות סובר רבי יוחנן שאנו מכשירים אותה משום חזקה, שכיון שאנו מכשירים את האם אי אפשר שלא להכשיר את הבת, שעובר ירך אמו הוא וגוף אחד הוא.

אבל הרא"ש (פרק א' סי' י"ח, וכן כתב במגיד משנה בפי"ח מאיסורי ביאה הל' י"ג) סובר שאף לרבי יוחנן אין לבת חזקת כשרות, אלא שסובר שהיא נאמנת להכשיר את בתה אף על פי שאין לה חזקה, וכתב בדו"ח לרעק"א (בליקוטים) בדעת הרא"ש והמגיד משנה, שחזקת האם אינה מועילה לבת לדברי הכל.

אבל הבית יעקב לעיל (דף ט: ד"ה הרא"ש בישוב קושית מהרי"ט) כתב שאף לדעה זו חזקת האם מועילה לבת, אלא שהבת כשרה אף במקום שאין חזקת האם, וכגון שהיא פסולה מכבר, ולכך הוצרכו לטעם של נאמנות.

7. בתוספות הרא"ש לקמן (דף כו: ד"ה אנן)

לכהונה. ואם זכר הוא, בתו ואלמנתו כשרות לכהונה.

והוינן בה: **ומי איכא שתוקי כשר.**

ומתרצינן: **אין** [כן], **כדשמואל.**

דאמר שמואל: עשרה כהנים עומדים, ופירש אחד מהם ובעל את הפנויה, ולא ידוע מי הוא שבעל, הדין ש**הולד שתוקי.** ואף על פי שברור לנו שמכהן כשר בא.

ושתוקי זה על כרחך כשר ליוחסין הוא, ואם נקבה היא ראויה לכהן. ואלא **מאי,** לענין מה נחשב ל**שתוקי?**

אילימא לענין **שמשתיקין אותו מנכסי אביו,** שאינו מקבל מירושת אביו, **פשיטא! ומי ידעינן אבוה מנו?** וכי יודעים מי הוא אביו עד שצריך לומר שאינו יורש!?

אלא הוא שתוקי לענין **שמשתיקין אותו מדין כהונה** שלא יעבוד עבודה במקדש, ולא יאכל בתרומה, משום **דכתיב [במדבר כה] "והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם".**

ויש לנו לדייק מלשון הפסוק כי רק **מי שזרעו מיוחס אחריו** ראוי הוא לעבוד ולאכול בתרומה.

יצא זה, שאין זרעו מיוחס אחריו, שהרי אין אנו יודעים מי אביו.

ה"מאורסת"[1] — היא אשה שנתקדשה בקידושין, ועדיין לא נכנסה לחופה, שאין לה עדיין כתובה, אבל היא כבר אשת איש, ואם זינתה עם אחר אפילו באונס ונתעברה, הולד ממזר.

כתב שהטעם משום שחזקת האם אינה מועילה לבת, והסבירו האחרונים (שו"ת נפש חיה, יו"ד סי' ס"ד) שאף על פי שמקוה שנמדד ונמצא חסר, מועילה חזקת שלימות שלו לטובל, הרי זה מפני שספיקו של הטובל אם נטהר מטומאתו אינו בא אלא מספיקו של המקוה, וכיון שהמקוה בחזקת שלימות ממילא נטהר הטובל, אבל כאן אין ספק הבת בא מן האם, אלא שתיהן נפסלות על ידי האב, אם הוא פסול, ולכן אין חזקת האם מועילה לבת.

אבל התוספות לקמן (דף כו: ד"ה אנן) כתב שמן הדין אף לרבי אלעזר חזקת האם מועילה לבת, אלא שמעלה עשו חכמים כשנתעברה על ידי זנות שלא תועיל חזקתה לבת להתירה (ועיין פרי חדש יו"ד סי' ק"י כללי ספק ספיקא אות א', שאף לרבי אלעזר להחמיר מועילה חזקת האם לבת).

וכתב ההפלאה לקמן (כו: לתוד"ה אנן) שאף לרבי אלעזר שפוסל את בתה, היינו דוקא זו שנולדה מעיבור זה, שפסולה בא מהאב, אם הוא פסול, ולכן אין חזקת האם מועילה לבת, אבל אם הלכה האם ונישאה אחר כך לכשר, הבת כשרה לכהונה, שמאחר שפסול הבת הזאת אינו בא אלא מן האם אם נתחללה, וכיון שהוכשרה על ידי חזקה, ממילא בתה כשרה. וכן כתב הרעק"א בשו"ת (מהדורא תניינא סי' קי"א), ועיין באפיקי ים (חלק א' סי' כ"ז).

אבל הפרי חדש (שם) סובר שאם חזקת האם אינה מועילה לבת הרי זה אף כשספיקה של הבת אינו בא אלא מן האם, שכתב שם, שאשת איש שנתגרשה בספק גירושין וילדה מאחר, שאין חזקתה מועילה לבן אלא אם המכשיר בה מכשיר בבתה, ושם ספק הבן אינו בא אלא ממנה וכבר נפסק דינה על ידי חזקת אשת איש.

1. בזמנינו אין עושים אירוסין עד סמוך לחופה

מעשה **בההוא ארוס וארוסתו, דאתו לקמיה דרב יוסף, היא אמרה מיניה** מהארוס
יד-א נתעברתי. **והוא אמר אין מינאי** אמת ממני הוא.

אמר רב יוסף, למאי ניחוש לה? אין לחוש שמא נתעברה מאדם אחר, והולד ממזר, משתי סיבות.

חדא, דהא קא מודה הארוס לדבריה.

ועוד, הא אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבן גמליאל שנאמנת לומר למי נבעלה.

אמר ליה אביי: וכי **בהא** במאורסת, **כי לא** [אם לא] **מודה** הארוס, **מכשר רבן גמליאל?**

וכי נאמנת לרבן גמליאל גם בלא הודאת הארוס, שהרי אומר רב יוסף "ועוד", ומשמע מדבריו שנאמנת גם בלא הודאת הארוס.

והאמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא[2] **הלכה כרבן גמליאל, ואת לא תעביד עובדא** [אל תפסוק למעשה כמותו] **עד דאיכא רוב כשרין אצלה.**

והכא בארוסה **רוב פסולין אצלה** חוץ מן הארוס, שהרי היא אשת איש.

ומתרצינן: **וליטעמיך, תקשי לך היא גופא, הלכה** כרבן גמליאל אם כן מדוע אמר שמואל **ואת לא תעביד עובדא,** כלומר, שאם רצה לומר הלכה כרבן גמליאל ברוב כשרים ואין הלכה כמותו ברוב פסולים, כך היה לו לומר: הלכה כרבן גמליאל והוא דאיכא רוב כשרים. ואם רצה לומר שהלכה שרבן גמליאל ואף רבן גמליאל לא הכשיר אלא ברוב כשרים, היה לו לומר כן במפורש.

אלא על כרחך, **מאי אית לך למימר,** שצריך לפרש את דברי שמואל כך, **הא** שאין הלכה כרבן גמליאל כשאין רוב כשרים אצלה, זה הוא רק **לכתחלה,** שאם כהן בא לימלך בבית דין, אין מתירים לו לכונסה אלא אם כן היו רוב כשרים אצלה. אבל **הא בדיעבד** אם נשאה כהן ולא נמלך, אין מוציאין אותה ממנו. וכמו שאמרו הלכה ואין מורין כן.

ולפי זה לא קשה לרב יוסף מדברי שמואל. משום **שוהא נמי** בארוס וארוסתו **כדיעבד דמי** שהרי נתעברה ואתה בא לפסול את העובר[3], ולאסור את הארוסה על הארוס, ואם אין אתה מאמינה הרי אתה מוציאה מבעלה.

ועתה הגמרא באה לדון בענין "אלמנת עיסה", שיש לה דין של "ספק ספיקא".

ממש, ומה שקודם לכן מסכימים ביניהם השנים להתחתן, זה נקרא שידוכין, והעולם טועה לקרוא לשידוכין אירוסין.

2. עיין לעיל דף י"ב עמוד ב' בהערה שם, הפירוש לשיננא.

3. ולכן נאמנת להכשיר את הולד ומותר לכתחילה לבוא בקהל, אף על פי שלכהן אינה נאמנת על עצמה להנשא לכתחילה, לפי שאם לא נאמינה לגבי הולד להכשירו לכתחילה לכהן אין לו תקנה, שיהיה אסור בבת ישראל ואף בממזרת, שמן התורה הרי הוא כשר, והרי זה נחשב כדיעבד. (תוספות ד"ה חדא, ריטב"א, ר"ן, ומגיד משנה פי"ח מהלכות איסורי ביאה הי"ג)

ונאמרו בראשונים כמה הסברים בביאור המושג של "אלמנת עיסה".

שיטתרש"יהיא,שמדוברבאלמנתושלכהן‌שהוא ספק חלל.

והיא נחשבת ל"ספק ספיקא" משום שיש לה גם את צד "חזקת הכשרות" שלה לכהונה, מלבד הספק שמא אין בעלה חלל, אך אין זה ספק ספיקא הרגיל, המורכב משני ספיקות.

וכגון שהיה הספק באמו של בעלה הכהן, האם היא נישאה לאביו הכהן בהיותה גרושה, והבן הזה שנולד ממנו הוא חלל, וכיון שהיא נישאה לבן הזה הרי גם היא חללה, או שמא לא היתה גרושה אלא אלמנה והבן שנולד הוא כהן כשר, ואף היא שנישאה לבן הזה היא כשירה לכהונה.

והספק הזה התעורר משום שקודם לכן היתה אמו של זה נשואה לאדם אחר, והוא זרק לה גט, והיה הגט ספק קרוב לו (ואינה מגורשת) ספק קרוב לה (ומגורשת), ואחר כך הוא מת, ונמצאת זו ספק גרושה ספק אלמנה, והלכה ונישאה לכהן, והוליד ממנה בן, זהו ספק חלל. ואלמנתו של זה היא הנקראת אלמנת עיסה.

והיא נקראת ספק ספיקא, לפי שאמו של ספק חלל זה שבה נולד הספק, היא עצמה לא נאסרה אלא מספק, ואלמנה זו שבאה מחמת בנה, ולה עצמה יש חזקת כשרות, נקראת ספק ספיקא.

שיטת רבי יוסף טוב עלם (הובא ברש"י לקמן) ש"אלמנת עיסה" היא אשה שהיה בעלה ספק ספיקא. כגון: שנתגרשה אמו מבעלה הראשון על ידי גט שנפל ספק קרוב לו ספק קרוב לה, והיא ספק מגורשת, ומת בעלה הראשון בתוך שלשה חדשים מנתינת הגט, ונשאת לכהן תוך שלשה חדשים, וילדה את זה, שהוא ספק אם נולד לתשעה חדשי עיבור מבעלה הראשון, וכשר הוא. וספק שמא נולד לשבעה חדשי עיבור לבעלה האחרון, והוא בנו של כהן שנישא לספק גרושה, והרי הוא ספק חלל. הרי ספק ספיקא, שמא אינו בנו של כהן, אלא של הבעל הראשון, הישראל. ואם תרצה לומר בנו של הכהן הוא, שמא לא היתה אמו גרושה אלא אלמנה. ולכן נקראת אלמנתו אלמנת עיסה, שיש בה עירובי ספיקות הרבה כעיסה זו שהיא בלוסה.

שיטת ר"י וריב"א בתוספות ש"עיסה" היא כינוי למשפחה שנתערב בה ספק חלל אחד או הרבה ספיקי חללים, וכל אחד מבני המשפחה הוא ספק ספיקא, שספק אם הוא אותו ספק שנתערב בהן או לא. ואלמנתו נקראת אלמנת עיסה.

רמי ליה אביי לרבא, סתירה לכאורה, בדברי רבי יהושע:

ומי אמר רבי יהושע שהאשה **אינה נאמנת,** ונפסלת אפילו שיש לה חזקת כשרות.

ורמינהו, העיד רבי יהושע ורבי יהודה בן בתירא על אלמנת עיסה, שהיא כשרה להנשא **לכהונה.**

ומשמע, שסובר רבי יהושע שמעמידים את האלמנה על חזקת כשרות, ואומרים: אל תפסלנה לזו מספק שיש לנו שמא היה בעלה חלל.

וקשה ממשנתינו, שאמר רבי יהושע שאינה נאמנת אפילו שיש לה חזקת כשרות.

אמר ליה רבא: **הכי השתא**? כיצד רוצה אתה לדמות אלמנת עיסה לאשה שנבעלה בזנות?

והרי **התם**, באלמנת עיסה, הספק הוא על הנישואין שנישאה אמו של ה"עיסה", ויש לנו כלל **שאשה שנישאת, בודקת ונישאת.**

ויש לומר שבדקה אחר אותן גירושין של אמו של בעלה, והוגד לה שהיה הגט קרוב לו ולא נתגרשה כלל, והיתה אמו אלמנה, וכשרה לכהן, ובנה אינו חלל.

מה שאין כן **הכא**, שאמר רבי יהושע שאינה נאמנת, מדובר בזנות. וכי **אשה שמזנה, בודקת ומזנה?**

אמר רבא לאביי: וכי רק **דרבי יהושע אדרבי יהושע קשיא** לך, אבל **דרבן גמליאל אדרבן גמליאל לא קשיא** לך, ולא חששת לתרצו.

והא קתני סיפא, אמר להן רבן גמליאל לרבי יהושע ורבי יהודה בן בתירא, **קבלנו עדותכם**, נאמנים אתם לנו שכך שמעתם שאלמנת עיסה כשרה לכהונה. **אבל מה נעשה, שהרי גזר רבן יוחנן בן זכאי שלא להושיב בית דין על כך** להתירה לכהונה, שודאי אסורה היא לכהן.

שהכהנים, שומעין לכם לרחק אם תאמרו אסורה, **אבל לא לקרב** ,אם תאמרו מותרת.

ומשמע שסובר רבן גמליאל שאין מעמידים את אלמנת העיסה על חזקת כשרות, ופסולה.

וקשה על דברי רבן גמליאל במשנתינו, שאמר שכשיש לה חזקת כשרות נאמנת וכשרה.

אלא, אמר רבא: דרבן גמליאל אדרבן גמליאל לא קשיא. משום **שהתם**, במשנתינו שמכשיר רבן גמליאל מדובר שהיא אומרת **ברי** לי שלכשר נבעלתי, מה שאין כן **הכא**, גבי אלמנת עיסה פוסל רבן גמליאל משום שהיא **שמא.**

כי כמו שאנחנו מסופקים על אותו "עיסה", גם היא מסופקת עליו, ואי אפשר לומר כאן את הכלל שבטענת ברי אין להסתפק להוציא דבר מחזקתו.

וכן **דרבי יהושע אדרבי יהושע, נמי לא קשיא.**

משום **שהתם** במשנתינו פוסל רבי יהושע כיון שיש רק **חד ספיקא**, שספק אם נבעלה לכשר או לפסול, שהרי הבועל לא בא לפנינו, ואילו בא, שמא היינו מכירים בו שהוא פסול, לכן אי אפשר להכשירה.

מה שאין כן **הכא** גבי אלמנת עיסה, מכשיר רבי יהושע משום שיש **תרי ספיקי** [ספק ספיקא]

ומסקנת דברי רבא:

הלכך: לרבן גמליאל, אלים ליה באומרת **ברי, דאפילו בחד ספיקא נמי מכשיר.**

וקיל ליה באומרת **שמא, דאפילו בספק ספיקא נמי פסיל.**

ואילו **לרבי יהושע אלים ליה חד ספיקא, דאפילו ב**אומרת **ברי נמי פסיל.**

וקיל ליה ספק ספיקא, דאפילו באומרת **שמא, נמי מכשיר.**

תנו רבנן: איזוהי אלמנת עיסה שהעידו עליה שהיא כשרה?

כל שאין בה בעירובי ספקותיה של העיסה, **לא** ספק **משום ממזרות, ולא** ספק **משום נתינות, ולא** ספק **משום עבדי מלכים.** גוים[4] שביאתם פוסלת לכהונה.

יד-ב **אמר רבי מאיר, שמעתי, כל שאין בה** בעירובי ספקותיה **אחד מכל אלו** הספקות — **משיאין** אותה **לכהונה** (ולקמן תקשה הגמרא שזהו ממש כדברי תנא קמא שאמר שמשום שאין בה אחד מכל הספיקות הללו העידו עליה להכשירה).

רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר, וכן היה רבי שמעון בן מנסיא אומר כדבריו:

א. **איזוהי אלמנת עיסה — כל שנטמע בה ספק חלל.**

ב. **מכירין ישראל ממזרים שביניהם,** ולכן ספק ממזר יש להכשיר, משום שאם היה ממזר היו יודעים עליו.

ואין מכירין חללין שביניהם. ולכן ספק חלל יש לפסול (ולקמן תקשה הגמרא שהרי נאמר ברישא איזוהי אלמנת עיסה כל שנטמע בה ספק חלל, משמע שספק חלל כשר).

אמר מר: שנינו בברייתא לעיל **איזוהי אלמנת עיסה, כל שאין בה** בעירובי ספקותיה **לא משום** חשש **ממזרות ולא משום** חשש **נתינות ולא משום** חשש **עבדי מלכים.**

ומדייקת הגמרא: **הא** אם יש בה ספק **חלל** — **כשר** ואינו פוסל אותה.

ומקשינן על כך כמה קושיות.

האחת: **מאי שנא הנך** ספק ממזר, נתין, גוי, שוודאן פוסלים **מדאורייתא** בביאה, שלומדים במסכת יבמות (דף סח) מהפסוק "כי יהיה לאיש זר" שכיון שנבעלה לפסול לה פסלה לכהונה.

והרי ספק **חלל נמי** כשהוא ודאי, פוסל **מדאורייתא** שלומדים שם מהפסוק "לא יחלל זרעו" שמקיש זרעו לו, מה הוא פוסל בביאתו אף זרעו פוסל, והוא עצמו שפוסל לומדים מ"לא יחלל", שני חילולין במשמע, אחד לזרעו ואחד לאשתו.

ותו, עוד שנינו בברייתא לעיל: **אמר רבי מאיר, שמעתי כל שאין בה** בעירובי ספקותיה **אחד מכל אלו** הספקות **משיאין** אותה **לכהונה.**

והיינו ממש כדברי **תנא קמא,** שאמר משום שאין בה אחד מכל הספיקות הללו העידו עליה להכשירה.

ותו עוד שנינו בברייתא לעיל: **רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר וכן היה רבי שמעון בן מנסיא אומר כדבריו:** א.

---

4. הטעם שתפסו בגמרא לשון עבדי מלכים ולא לשון גוים, משום עבדי שלמה שהיו עשירים ובעלי זרוע ונשאו להם בנות ישראל, וכגון זרעו של הורדוס שהיה עבד לבית חשמונאי וגברה ידו ומלך. רש"י.

איזוהי אלמנת עיסה כל שנטמע בה ספק חלל. ב. **מכירין ישראל ממזרים שביניהן ואין מכירין חללין שביניהן.** ולכן ספק חלל יש לפסול.

והא אמרת רישא איזוהי אלמנת עיסה כל שנטמע בה ספק חלל, ומשמע שספק **חלל כשר.**

ומתרצינן: **אמר רבי יוחנן:** מחלוקת רבי מאיר ותנא קמא, וכן מחלוקת תנא קמא דברייתא אליבא דרבי מאיר ורבי שמעון בן אלעזר אליבא דרבי מאיר, היא באדם שכשקוראים אותו **ממזר** הוא **צווח,** ואילו כאשר שקוראים אותו **חלל** הוא **שותק** — **איכא בינייהו,** בזה הם חולקים.

תנא קמא סבר, כל פסול דקרו ליה ושתיק, נחשב זה להודאה **ופסול.**

והכי קאמר תנא קמא [כך יש לפרש את דברי תנא קמא]: **איזוהי אלמנת עיסה** להכשיר? **כל שאין בה לא שתוק ממזרות, ולא שתוק נתינות, ולא שתוק עבדי מלכים,** וכן **לא שתוק חלל.**

שהיות ותלה התנא את טעם הפסול בשתיקה, אם כן הוא הדין לכל שתוקי פסול, ולא הוצרך למנות את כולם.

ובאיזה אופן הכשירו, באשת ספק חלל, כשאנו מכירים את ספיקו שנתגרשה אמו בספק. אבל מי שאין מכירים בו, ושמענו שפוסלים אותו ושותק, פסול.

וקאמר ליה רבי מאיר לתנא קמא: דווקא **הנך** פסולים (ממזר, נתין, גוי) **הוא** נפסל בשתיקתו, משום **דקא פסיל ליה בקהל** [שהוא סוג פסול שנפסל על ידו לבא בקהל] ולא היה לו לשתוק. ואם שתק סימן שמודה.

אבל שתוק חלל, כשר, ואין ראיה משתיקתו שמודה.

והא דשתיק — משום דלא איכפת ליה. הואיל ואינו פסול שנפסל על ידו לבא בקהל.

וזהו שאמר רבי מאיר "כל שאין בה אחד מכל אלו (השתיקות) משיאין בנותיהן לכהונה", ואפילו שיש בו שתוק חלל.

וקאמר ליה רבי שמעון בן אלעזר לתנא קמא ששנה את **דברי רבי מאיר** בבית המדרש, ואמר בשם רבי מאיר:

אי שמיע לך [אם שמעת] **דמכשר רבי מאיר בשתיקה, לא** שמעת שהכשיר באופן **דקרו ליה חלל ושתיק, אלא** באופן **דקרו ליה ממזר ושתיק,** שאז אין שתיקתו מחמת שמודה, אלא **והאי דשתיק** משום **דסבר ממזר קלא אית ליה,** והכל יודעים שאיני ממזר, שמכירים ישראל ממזרים שביניהם.

אבל ממזר וצווח פסול, משום שמכירים ישראל ממזרים שביניהם.

וכן **חלל ושותק, פסול.**

והאי דאשתיק משום **שסבר מיסתייה** [די בזה] **דלא מפקי ליה** [שלא פוסלים אותי בפסול שמוציא אותי] **מלבא בקהל.**

וכך יש לפרש את דברי רבי שמעון בן אלעזר בשם רבי מאיר בברייתא: א. איזו היא אלמנת עיסה, כל שנטמע בה ספק חלל

שאנו מכירין את פסולו שהיתה אמו ספק גרושה. ב. אבל שתוק חלל ואין אנו מכירים בו, פסול.

ומיהו, לרבי שמעון בן אלעזר, חולק רבי מאיר על תנא קמא בזה, שתנא קמא סובר שכל פסול ששותק בו פסול, ולרבי מאיר רק שתוק חלל פסול אבל שתוק ממזר כשר, שאין הודאה בשתיקתו, וכמו שנתבאר.

ולפי זה מיושבת הסתירה שהקשינו.

ועתה מקשה הגמרא סתירה בין שתי ברייתות:

תני בחדא ברייתא: **רבי יוסי אומר: שתוק ממזר כשר, שתוק חלל פסול.**

ותניא באידך ברייתא: **שתוק חלל כשר, שתוק ממזר פסול.**

ומשנינן: **לא קשיא:**

הא, תנא קמא אליבא דרבי מאיר, הסובר ששתוק חלל כשר ושתוק ממזר פסול.

הא, דרבי שמעון בן אלעזר אליבא דרבי מאיר, הסובר ששתוק ממזר כשר ושתוק חלל פסול.

מתניתין:

אמר רבי יוסי: מעשה בתינוקת שירדה למלאות מים מן העין [מן המעיין], **ונאנסה,** ולא ידעה מי אנסה.

אמר רבי יוחנן בן נורי, אם רוב אנשי העיר הם כשרים להיות **משיאין** בנותיהם ואלמנותיהם **לכהונה,** שאין רוב בני העיר מן הפוסלים אשה לכהונה בביאתם, **הרי זו** התינוקת **תינשא לכהונה:**

גמרא:

הקדמה לסוגיית הלך אחר הרוב, ו"כל קבוע כמחצה על מחצה דמי".

הדין של "הלך אחר הרוב" משמעותו היא הוראה ללכת אחר הרוב, בכל ספק שיש בו רוב לצד אחד, ומיעוט לצד שני, כגון בהוראת איסור והיתר, או בהוראת טומאה וטהרה.

מקור הדין נלמד מהאמור בתורה בפרשת משפטים בענין ההכרעה בבית דין, כאשר נחלקו הדיינים, ש"אחרי רבים להטות", והוא מלמד לכל מקום שמכריעים את הספק כמו הצד של הרוב.

אך כשמתעורר הספק בדבר הקבוע במקומו, חידשה תורה שאין ללכת בו אחר הרוב, היות וכל ספק שהתעורר אודות דבר הקבוע, נחשב הדבר כספק של מחצה על מחצה, ואין הרוב נחשב כדי להכריע בו.

וביארו האחרונים, שבדבר קבוע יסוד הספק הוא על הדבר, מה הוא, ולכן צדדי הספק הם שקולים גם כשיש רוב. היות שבספק "מהו הדבר" יש רק שני צדדים, האם הוא כהרוב או כהמיעוט.

מה שאין כן בספק על דבר נייד, שאז יסוד הספק הוא על הפרישה, מהיכן הוא פרש, והרוב גורם שאין צדדי הספק שקולים, כיון שכל אחד מהרוב הוא עוד צד בספק, ויוצא שיש רוב צדדים שמהם פרש הספק כנגד מיעוט צדדים, ולכן הרוב מכריע.

אמר ליה רבא לרב נחמן: רבי יוחנן בן נורי, שמצריך רוב כשרים כדי להכשיר את התינוקת, **דאמר כמאן?**

אי סבר **כרבן גמליאל,** הרי רבן גמליאל **אפילו ברוב פסולין נמי מכשר,** משום שסובר העמד אשה על חזקתה שהיא כשרה, והרוב אינו יכול להכריע כנגד החזקה.

אי סבר **כרבי יהושע,** הרי רבי יהושע **אפילו ברוב כשרים נמי פסיל** מחמת הספק, משום שסובר שאין הרוב מכריע את הספק (וכמו שיבואר לקמן).

אמר ליה רב נחמן: לעולם סובר רבי יוחנן בן נורי כרבי יהושע שפוסל אפילו כשיש רוב להכשיר. אלא שבמשנתינו מדובר שהיה שם "תרי רובי" [פעמיים רוב] לכשרות, ולכן הכשירה, היות והוא סובר כרב יהודה וכדרבי אמי וכרבי ינאי, וכפי שיבואר.

א. הכי אמר רב יהודה אמר רב:

טו-א **בקרונות של ציפורי,** ביום השוק שבאות שם סיעות ושיירות ממקום אחר, **היה המעשה** בתינוקת שנאנסה ברדתה אל המעין, המוזכר במשנתנו.

ב. וכדרבי אמי. דאמר רבי אמי: והוא שהיתה סיעה של בני אדם כשרין עוברת לשם.

ואם כן יש "תרי רובי" להכשיר, שאפשר לתלות שבא הבועל, או מהרוב הכשר שבסיעה, או מהרוב הכשר שבעיר.

[ולקמן תבאר הגמרא מה ההבדל בין "תרי רובי" לרוב אחד]

ג. וכדרבי ינאי. דאמר רבי ינאי: "נבעלת בקרונות" כשרה לכהונה.

ומבארת הגמרא: וכי **בקרונות** כלומר על הקרון **סלקא דעתך** שנבעלה?

אלא כוונת רבי ינאי היא לומר, **שנבעלת בשעת קרונות,** בשעה שהשיירות באות לעיר, שרק אז היא **כשרה לכהונה,** וכמו שאמר רבי אמי "והוא שהיתה סיעה של בני אדם כשרים עוברת שם", שאפשר לצרף אותם לספק, ולתלות שמהם היה, ואז יש לנו "תרי רובי" להכשיר.

אבל אם **פירש אחד מציפורי ובעל,** שידוע לנו בוודאות שמהעיר היה הבועל, אף על פי שציפורי היא עיר שרובה אנשים כשרים להשיא לכהונה, הדין הוא **שהולד "שתוקי"** משום שברוב אחד לא מכשיר אותה רבי יוחנן בן נורי.

והטעם שלא מכשיר אותה על פי רוב אחד

כי הא, דכי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **זעירי, שאמר** זאת בשם **רבי חנינא.**

ואמרי לה, ויש אומרים שלא הוזכר בענין הזה רב דימי, אלא **אמר זעירי אמר רבי חנינא: הולכין אחר רוב העיר** להכשיר, **ואין הולכין אחר רוב סיעה.**

כגון במקום רחוק מן העיר, שאז בודאי בא הבועל מאנשי הסיעה, אין מכשירין אותה אפילו אם רוב הסיעה כשרים.

וקשיא לן: **כלפי לייא** כנגד איפוא הדבר הזה **סובב!?**

והרי הסברה אומרת להיפך, שהולכים אחר רוב סיעה ואין הולכין אחר רוב העיר.

שהרי **הני,** בני סיעה, הם **ניידי,** ניידים הם,

ויש להלך בהם אחר הרוב.

ואילו חני, בני העיר, הם **קביעי וקיימי.**

ויתבאר לקמן שכל רוב שהוא קבוע נחשב כאילו הוא מחצה כשרים על מחצה פסולים ואפילו אם אין שם אלא אחד פסול, אין להלך אחר הרוב הכשרים, ופסולה.

אלא על כרחך, יש להסביר את דברי רבי חנינא כך: **הולכין אחר רוב העיר, והוא דאיכא** [והוא שיש] **רוב סיעה בהדה** יחד עם רוב העיר.

אבל, **ואין הולכין אחר רוב העיר גרידתא** [לבדה], **ולא אחר רוב סיעה גרידתא.**

והוינן בה: **מאי טעמא** אין הולכים אחר רוב סיעה? והרי הם ניידים, ולא נאמר בהם הדין של כל קבוע כמחצה על מחצה.

ומתרצינן: **גזרה רוב סיעה אטו רוב העיר** שהם קבועים. שאם יכשירו ברוב סיעה לבדה, לא יבחינו אנשים בין רוב סיעה לרוב העיר, ויבואו להכשיר גם כשיש רוב העיר לבד.

ופרכינן: **ורוב העיר נמי** מדוע לא מועיל להכשירה, **אי** [אם] היתה הבעילה באופן **דקא** עקר הבועל מביתו **ואזל איהו לגבה** [והלך הוא אצלה], שאז הבועל הוא לא קבוע אלא נייד. ויסוד הספק הוא על פרישת הבועל, האם פרש מהרוב הכשר או מהמיעוט הפסול, וקיימא לן בספק פרישה, **כל דפריש — מרובא פריש** [כל הפורש תולים שמהרוב פרש].

ומשנינן: **לא צריכא, איכא** (גירסת רש"י) **דקא אזלא איהי לגבייהו.** יש פעמים שהיא הולכת אצלו, **דהוה ליה** הבועל שעליו אנו מסופקים **קבוע.**

ואמר רבי זירא, כל ספק שיש על דבר **קבוע,** אם הוא כדין הרוב או כדין המיעוט, **כמחצה על מחצה דמי.** הוא נידון כספק שקול של מחצה על מחצה, ואין הרוב מכריע. לכן אפילו ברוב העיר כשרים, פסולה כרבי יהושע. וכן ברוב סיעה כשרים פסולה גזירה אטו רוב העיר. ורק באופן שיש גם רוב סיעה וגם רוב העיר הכשיר רבי יוחנן בן נורי, שאז אין טעם לגזור. משום שבאופן זה תמיד יש לפחות רוב אחד הנייד, שאומרים בו כל דפריש מרובא פריש, ומכריע את הספק כהרוב.

ומקשינן: **ומי בעינן תרי רובי?** וכי רק בתרי רובא הולכים אחר הרוב, ואילו ברוב אחד לא הולכים אחר הרוב?

והתניא: עיר שהיו בה **תשע חנויות, כולן מוכרות בשר** כשר, של בהמה **שחוטה, וחנות אחת מוכרת בשר נבלה.**

ולקח בשר **מאחת מהן, ואינו יודע מאי זה מהן לקח,** הדין הוא **שספיקו אסור,** משום שהחנויות נמצאות במקום קביעות, והספק הוא על הקבוע, לכן הנידון הוא ככל קבוע, שדנים כאילו מחצה מהחנויות כשרות ומחצתם טריפות, ואסור מספק.

ובנמצא, אם נמצא הבשר בשוק, ולא ידוע מאיזה חנות הוא פירש, הדין הוא "**הלך אחר הרוב**" הואיל והאדם הבא לפנינו לשאול מה דינו, לא לקח את הבשר ממקום הקביעות, אלא כבר פירש הבשר ממקום קביעותו על ידי אדם אחר, אם כן הספק הוא על

הפרישה, ולכן אומרים בו "כל דפריש — מרובא פריש".

ומוכח מהברייתא, שגם אחר רוב אחד הולכים כשיש ספק על דבר הפורש.

וכי תימא שמדובר בברייתא **בשאין דלתות מדינה נעולות, דקא אתי לה רובא מעלמא.** שאז יש רוב נוסף של הסיעה הבאה לעיר, וכגון שבאים לעיר סיעות שרוב טבחיה ישראל כשרים, ואז יש גם רוב העיר וגם רוב סיעה להכשיר, או כגון שרוב טבחי כל המדינה הם ישראל כשרים שאז יש "תרי רובי", רוב העיר ורוב המדינה, שהם ניידים ולא קבועים כאן בעיר.

אי אפשר לומר כן בברייתא. כי,

והא אמר רבי זירא, אף על פי שדלתות מדינה נעולות, ויש רק רוב אחד נאמרה הלכה זו שהולכים אחר הרוב כשיש ספק על בשר שפרש.

ומתרצינן: באמת בכל מקום כשיש ספק על דבר הפורש מספיק רוב אחד להכריע. ורק בספק פסול לכהונה גזרו רוב הנייד אטו רוב הקבוע, ובו מועיל רק "תרי רובי" להכשיר, כי **מעלה עשו ביוחסין** של כהונה.

גופא: אמר רבי זירא: הלכה **שכל קבוע — כמחצה על מחצה דמי, בין לקולא בין לחומרא.**

והוינן בה: **מנא ליה לרבי זירא הא?** מהיכן למד רבי זירא שהלכה זו היא גם לקולא.

אילימא מהברייתא של **תשע חנויות, כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת בשר נבלה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח, ספיקו אסור. ובנמצא, חלק אחר הרוב.** הרי **התם** הדין של כל קבוע כמחצה על מחצה הוא **לחומרא,** שלא הולכים אחרי רוב החנויות הכשרות להכשיר את הבשר, ואין מכאן ראיה לקולא.

אלא, שמא תאמר שרבי זירא למד זאת מהברייתא בתוספתא, ששנינו בה, אם יש **תשעה צפרדעים** מתים ברשות היחיד, **ושרץ אחד** כגון צב שהוא דומה לצפרדע **ביניהם, ונגע באחד מהן, ואינו יודע באיזה מהן נגע, ספיקו טמא,** שמא נגע בשרץ ולא בצפרדע, משום הדין שכל קבוע כמחצה על מחצה.

ומקשינן: **התם נמי** הדין של כל קבוע כמחצה על מחצה נאמר **לחומרא,** שהרי הרוב אומר לטהר.

אלא רבי זירא למד זאת מברייתא אחרת, ששנינו בה: אם יש **תשעה שרצים וצפרדע אחד ביניהם, ונגע באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע.**

אם הספק הוא **ברשות היחיד, ספיקו טמא.** אבל אם הספק **ברשות הרבים, ספיקו טהור.**

לפי שספק טומאה ברשות היחיד טמא, וברשות הרבים טהור.

ומוכח מכאן שאומרים את הדין של כל קבוע כמחצה על מחצה דמי גם לקולא, שאם לא אומרים כמחצה על מחצה דמי לקולא, אם כן אין כאן ספק טומאה אלא ודאי טומאה, שהרי הרוב שרצים הם.

ועתה מבארת הגמרא את המקור לדין "קבוע" מן התורה:

ומדאורייתא — מנא לן? מהיכן לומדים מהתורה, שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי.

אמר קרא גבי רוצח במזיד (דברים יט) "וכי יהיה איש שונא לרעהו, **וארב לו, וקם עליו,** והכהו נפש, ומת".

ודורש רבי שמעון מהפסוק הזה שאינו חייב הרוצח מיתה, **עד שיתכוין לו,** להריגת הנרצח הזה. פרט למתכוין להרוג אדם זה והרג אדם אחר, ואפילו ששניהם ישראלים, שאינו חייב על כך מיתה.

ורבנן אמרי בשם "**דבי רבי ינאי**", שבא הכתוב הזה למעט — **פרט לזורק אבן לגו,** לתוך חבורת בני אדם, גוים וישראלים, והרג אפילו ישראל, שפטור.

אבל אם היו רק ישראלים עומדים שם, ונתכוין להרוג את זה והרג את זה, והתרו בו, וקבל התראה, ונפלה הכאה על חבירו, והרגו, חייב.

והוינן בה: **היכי דמי?** איך הוא האופן שזרק אבן לגו, שפטרתו התורה לרבנן?

אילימא שמא תאמר שמדובר בכגון **דאיכא תשעה כנענים ואחד ישראל ביניהם,** למה צריך הפסוק לפוטרו? **ותיפוק ליה דרובא כנענים נינהו,** ויש לתלות שהאבן יפגע ברוב שפטור עליהם, ואין כאן בזריקת האבן מעשה רציחה.

ואי נמי, מדובר באופן שיש **פלגא** גוים **ופלגא** ישראלים, עדיין אין צורך בפסוק לפוטרו, משום שמהיכי תיתי נהרגהו? והרי יש ספק השקול, **וספק דיני נפשות להקל,** שכתוב "והצילו העדה" (במדבר לה).

אלא, בהכרח, **לא צריכא** שהפסוק בא למעט באופן **דאיכא תשעה ישראלים וכנעני אחד ביניהם.**

ואף על פי שיש שם רוב בני אדם שחייב עליהם אם הורגם, מכל מקום משמיענו הפסוק שפטור, משום **דהוה ליה כנעני** "**קבוע**" בתוך חבורת האנשים, ולא מדובר שפירש מהם, **וכל קבוע** נדון **כ**ספק השקול של **מחצה על מחצה דמי.**

איתמר: רב חייא בר אשי אמר רב: הלכה כרבי יוסי במשנתינו להתיר ספק בעילה הפוסלת לכהונה, ברוב אחד.

ורב חנן בר רבא אמר רב: הוראת שעה היתה צורך שעה היתה, או שראו שם שאר צידי היכר דברים להתיר, אבל לדורות צריך "תרי רובי" להתיר.

והבין רבי ירמיה, שבמשנה הכשירו את התינוקת ליוחסין של כהונה על ידי רוב העיר בלבד, ועל זה אמר רב הלכה כרבי יוסי.

ולכן **מתיב רבי ירמיה: וכי ליוחסין לא בעינן תרי רובי?**

והתנן: גבי עיר שישראלים ועובדי כוכבים דרים בה

טו-ב אם **מצא בה** באותה העיר **תינוק מושלך** ואינו יודע אם התינוק הזה ישראל או עובד כוכבים, הדין הוא:

אם רוב התושבים שבעיר **עובדי כוכבים,** הרי הוא **עובד כוכבים.**

אם רוב התושבים שבעיר **ישראלים,** הרי הוא **ישראל.**

ואם יש **מחצה** ישראלים **על מחצה** עובדי כוכבים, הרי הוא **ישראל.**

(ובהמשך תבאר הגמרא מה ההבדל בין אם יש רוב ישראל, לבין אם יש מחצה על מחצה, הרי בשניהם הדין שהוא נדון כישראל, אם כן מדוע חילקו אותם במשנה לשני מקרים)

ואמר רב בביאור משנה זו: **לא שנו** שאם יש רוב ישראל דינו כישראל **אלא** לענין **להחיותו** שבית דין מצווים לפרנסו משום "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה).

אבל לענין יוחסין, לא נחשב הוא כישראל, שאם בת היא התינוקת שמצא, אסורה לכהן, ואפילו אם אין חשש שהיא אסופית[1] (כגון שאיבריה מתוקנים ומיושרים שאם היתה אסופית לא היו מתקנים את איבריה. וכן בשאר אופנים שהובא במסכת קדושין עג ב), מכל מקום חוששים שמא היא בת עובד כוכבים. ולפי מאן דאמר שגיורת פסולה לכהונה, אפילו קטנה זו אסורה לכהן, ואפילו שיש שם רוב ישראל פסולה לכהונה.

ושמואל אמר אף לענין שמותר **לפקח עליו את הגל** בשבת כדי להצילו תוך חילול שבת, נחשב התינוק לישראל כשיש רוב ישראלים בעיר.

ואם כן, רואים מדברי רב שלא מועיל רוב אחד ליוחסין של כהונה.

ואומרת הגמרא על קושיתו של רבי ירמיה:

אשתמיטתיה לרבי ירמיה **הא דאמר רבי יהודה אמר רב, שבשעת קרונות של צפורי הוה המעשה** של משנתינו, שהיה שם "תרי רובי", ולכן הכריעו שם כהרוב.

ומקשינן: **ולרב חנן בר רבא, דאמר** בשם רב, **הוראת שעה היתה,** והרי לפי דברי רב יהודה אמר רב היה שם "תרי רובי", אם כן יוצא, שלדורות נפסק שלא צריך "תרי רובי". **וקשיא הא** דאמר רב אבל ליוחסין לא, שמשמע ממנו שמצריך לדורות "תרי רובי".

ומתרצינן: **מאן דמתני הא** דרב, שאמר אבל ליוחסין לא — **לא מתני הא** דאמר רב יהודה אמר רב בקרונות של צפורי היה מעשה, וסובר שהיה שם רק רוב אחד, ולכן סובר שהיתה זו הוראת שעה.

גופא: שנינו לעיל **מצא בה תינוק מושלך** בעיר.

אם רוב בני העיר **עובדי כוכבים** הרי הוא **עובד כוכבים.**

אם רוב בני העיר **ישראל** הרי הוא **ישראל.**

אם בני העיר הם **מחצה** ישראל **על מחצה** עובדי כוכבים, הרי הוא **ישראל.**

אמר רב, לא שנו שהוא נחשב ישראל **אלא** לענין **להחיותו, אבל** לענין **יוחסין לא.**

ושמואל אמר, לפקח עליו את הגל.

והבינה הגמרא כוונתו, שגם לענין לפקח עליו את הגל בשבת הולכים אחר הרוב להכשירו כישראל.

ומקשינן: **ומי אמר שמואל הכי,** שלענין פיקוח נפש צריך רוב להחשיבו לישראל כדי לחלל עליו את השבת?

---

1. אסופי — תינוק שנמצא מושלך שאין מכירים לא את אביו ולא את אמו, הרי הוא ספק ממזר,

והאמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל, אין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב! ובספק עובד כוכבים ספק ישראל אפילו אם הרוב עובדי כוכבים מפקחים עליו את הגל בשבת.

אלא על כרחך, **כי איתמר דשמואל — אריש[א] אתמר,** שנאמר ברישא: **אם רוב** בני העיר **עובדי כוכבים** הרי הוא נחשב **עובד כוכבים.**

ועל כך **אמר שמואל: ולפקח עליו את הגל** בשבת **אינו כן.** שאין הולכים אחר הרוב בספק נפשות, ומפקחין.

וכיון שאמר שמואל שמפקחים עליו את הגל אפילו כשרוב בני העיר עובדי כוכבים, אם כן רואים אנו שאינו נחשב כעובד כוכבים לכל הדברים. ולכן הוינן בה:

אם רוב עובדי כוכבים עובד כוכבים — למאי הלכתא? לענין מה הוא נחשב כעובד כוכבים?

אמר רב פפא: לענין **להאכילו נבילות** בידים נחשב הוא כגוי, וכל שכן שנחשב כגוי לענין שלא צריך להחזיר לו אבידה, ושלא צריך לשלם לו בנזקין[2].

אם רוב ישראל הרי הוא **ישראל — למאי הלכתא** [מה חידוש יש בהלכה זו]?

אמר רב פפא: נתחדש שצריך **להחזיר לו אבידה.**[3]

שמא הושלך מחמת שנולד לאשת איש שבעלה הלך למדינת הים ולא יכלה לתלות אותו בבעלה. ואף על פי שהאסופי מותר מן התורה, שדורשים מ"קהל ה'", בקהל ודאי לא יבוא אבל בספק קהל יבוא, והאסופי ספק קהל הוא, אבל חכמים עשו מעלה ביוחסין ואסרו ספק ממזר לבא בקהל ולפיכך האסופי אסור לבא בקהל ישראל.

2. הרמב"ם (בפרק ט"ו מהלכות איסורי ביאה הלכה כו) כתב שאף אין מפקחים עליו את הגל בשבת. אבל הרמב"ן והרשב"א חולקים וסוברים שאין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב, ומפקחים אפילו ברוב עכו"ם.

ואין מצווים להחיותו, היינו לפרנסו כשאר עניי ישראל, אבל אם מת ברעב, כתב השיטמ"ק שמחוייבים להחיותו ועדיף מפקוח הגל.

ואם נגח שורו אפילו שהוא תם, את שור ישראל, כתב השטימ"ק, שמשלם נזק שלם, משום שאף על פי שאין הולכין בממון אחר הרוב להוציא מהמוחזק, וישראל הרי אינו חייב על תם אלא חצי נזק, מכל מקום כיון שהוא מסופק בעצמו אם הוא עכו"ם או ישראל, אין לו חזקת ממון, שכל שיש ספק בעיקר החזקה הולכים אחר הרוב, ולנכרי אין חזקת ממון.(ועיין שב שמעתתא, שמעתתא ד' פרק ז').

ובמאירי כתב, שלא אמרו שאין הולכים בממון אחר הרוב אלא בישראל גמור, ובמגיד משנה (פט"ו מאיסו"ב הכ"ו) הוסיף, כיון שהוא עצמו מסופק אם הוא גוי או ישראל.

ובהפלאה הסביר: שכיון שתיכף כשנולד כבר החזקנוהו לנכרי לשאר דינים, שהולכים בהם אחר הרוב, שוב הוחזק לנכרי אף כשנוגע אחר כך לממון. (ועיין בית שמואל אהע"ז סי' ד' ס"ק נ"ה וס"ק נ"ו שכתב טעם אחר, ועיין בשב שמעתתא ש"ד פ"ו שדחהו)

אבל השיטה ישנה בשיטמ"ק חולק וסובר שאף כאן אין הולכים בממון אחר הרוב, ואינו משלם בתם אלא חצי נזק.

3. כתב המגיד משנה (פט"ו מאיסורי ביאה הל'

וחידוש הוא שמוציאין מיד ישראל הזוכה בה כדי לתתה לזה. ועוד חידוש, שאמרו חכמים בסנהדרין (עו, ב) המחזיר אבידה לכנעני עליו הכתוב אומר "למען ספות הרוה את הצמאה — לא יאבה ה' סלוח לו". ועם כל זה, לזה שיש לו רוב בספיקו, צריך להחזיר לו את האבידה[4].

מחצה על מחצה הרי הוא **ישראל — למאי הלכתא?**

אמר ריש לקיש: לנזקין[5]**,** ששנינו במשנה בבבא קמא (לז, ב) שור של ישראל שנגח לשור של גוי פטור, ושור של גוי שנגח לשור של ישראל, בין תם ובין מועד משלם נזק שלם. ושור של ישראל שנגח שור של ישראל, תם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם.

והוינן בה: **היכי דמי?** באיזה אופן נדון כישראל לענין נזקין?

אי נימא באופן **דנגחיה תורא דידן לתורא דידיה** [שנגח שור של ישראל את שורו], שהוא הניזק, ודנים אותו כישראל, וחייב המזיק לשלם לו חצי נזק.

הרי **לימא ליה,** יכול הישראל לומר לו לניזק **אייתי** [הבא] **ראיה דישראל את, ושקול!** [קודם הבא ראיה שישראל אתה, ורק אחר כך תקבל את התשלום] כיון שהמוציא מחברו עליו הראיה, שהרי מדובר באופן שהתינוק נמצא בעיר שהיא מחצה על מחצה, ויש ספק הוא אם הוא ישראל.

לא צריכא, שנחשב כישראל לענין נזקין באופן **דנגחיה תורא דידיה לתורא דידן** [שורו נגח שור של ישראל], והניזק תובע ממנו נזק שלם לשור תם כדין שור של גוי שהזיק.

והשמיענו התנא, **שפלגא** [חצי] **משלם** ממה

כ"ו) שאם נגח שורו של ישראל לשורו, אין הישראל חייב לשלם לו, לפי שאין הולכים בממון אחר הרוב.

אבל התוספות ביומא (דף פה. ד"ה לא צריכא) כתבו שחייב לשלם, וביאר הים של שלמה בסוגין, לפי שכבר הוחזק משעה שנולד לישראל לשאר דינים. וכן כתב בעל ההפלאה.

ומכל מקום אם הרגו ישראל, כתב הרמב"ם (שם הל' כ"ה), שאינו נהרג עליו, וביאר המגיד משנה שם, לפי שיש מקצת עכו"ם קבועים בעיר, וחשוב כמחצה על מחצה, ובהל' כ"ז כתב עוד טעם, לפי שאין דיני נפשות גרועים מיוחסין, ואין הולכים בהם אחר רוב אחד.

4. הביאור בזה שצריך להחזיר את האבידה, כתב בקונטרס הספיקות (כלל ו' סי' ח' בדעת התוס' הרשב"א והרא"ה בסוגין), שמאחר שהאבידה לא באה לידי המוצא מדעת הבעלים, מעמידים אותה בחזקת מרא קמא של האסופי בצירוף הרוב של ישראל ומוציאים מיד המוחזק. ודוקא כשהמוחזק טוען שמא, כמו באבידה זו שהמוצא אינו יודע אם זה הוא ישראל, אבל כשהמוחזק טוען ברי אין מוצאין מידו אפילו שהרוב מסייע לחזקת מרא קמא.

5. כתב הרמב"ם (שם הל' כ"ו) וחייבים להחיותו ולפקח עליו את הגל בשבת, וכן כתב המחבר בשו"ע (אהע"ז סי' ד' סעיף ל"ד), ועיין ביאור הגר"א (שם ס"ק צ"ג).

אבל הרמ"א שם כתב בשם יש אומרים, שסוברים שאין חייבים להחיותו אלא אם כן יש שם רוב ישראל, וכ"כ רש"י ותוס', והשיטמ"ק

נפשך, שאם המזיק הוא גוי, חייב נזק שלם, ואם הוא ישראל חייב חצי נזק בתם.

ואידך פלגא [ועל החצי השני], **אמר להו** המזיק לניזק, כיון שיש ספק אם אני גוי וחייב לך עוד חצי נזק, או שאני יהודי ופטור, לכן **אייתי** [הבא אתה] **ראיה דלאו ישראל אנא, ואתן לכון.** שהרי הניזק הוא המוציא, והמוציא מחבירו עליו הראיה.

הדרך עלך פרק בתולה נשאת

בשם הרא״ש והרשב״א.

וכתבו התוספות ביומא (דף פה. ד״ה להחזיר), שכמו כן אין מחזירים לו אבידה, שאנו אומרים לו הבא עדים שישראל אתה.

וכתב הר״ש במכשירין (פ״ב מ״ז) על פי תוספתא בסוף פרק א׳ שם, שנותנים עליו גם חומרי עכו״ם, שלא לעסוק בתורה, או אם קידש אשה ובא ישראל וקידש, תפסו גם קדושי שני.

פרק האשה שנתארמלה

מתניתין

האשה שנתארמלה [שנתאלמנה] **או שנתגרשה,** ובאה לתבוע את כתובתה מבעלה או מיורשיו, **היא אומרת: בתולה נשאתני** והרי כתובתי מאתיים. **והוא** או יורשיו **אומרים: לא כי, אלא אלמנה נשאתיך**[1], וכתובתיך מנה[2].

אם יש עדים, שיצאת האשה בשעת נישואיה **בהינומא, וראשה** היה **פרוע** כמנהג הבתולות שיוצאות מביתן לחופה ושערן פרוע[3], **כתובתה מאתים.** אבל בלא עדים, הבעל נאמן[4]. ובגמרא יבואר.

רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אף אם יעידו רק על **חילוק קליות** שהיה בנישואיה כדרך הבתולות, הוי **ראיה.**

ומודה רבי יהושע — **במי שאומר לחבירו** — **שדה זו** שאני מחזיק בה, **של אביך היתה ולקחתיה הימנו. שהוא נאמן,** אף בלא ראיה

---

1. החתם סופר הסתפק בגוונא שטענו היורשים — "גרושה נשאך אבינו" ובכהאי גוונא הרי נפסלת לכהונה, ואינם נאמנים לפוסלה לכהונה. האם אמרינן שמכיון שאינם יכולים לפוסלה לכהונה אינם נאמנים אף לממון. או דילמא — פלגינן דיבורא, ונאמנים רק לעניין הממון ולא לענין האיסור.

2. ומדובר ששטר הכתובה אבד, דאי לאו הכי, נעיין בשטר הכתובה כמה היה כתוב בו.

וכתבו התוספות — שכששטר הכתובה בפנינו אינו נאמן לטעון אלמנה נשאתיך במיגו שהיה טוען פרוע, אפילו למאן דאמר שהטוען אחר מעשה בית דין ואמר פרוע נאמן, משום שמיגו במקום עדים הוא, שהרי השטר סותר את דבריו. ומיגו במקום עדים לא אמרינן.

אך הר"ן כתב שלמאן דאמר שהטוען אחר מעשה בית דין נאמן, אכן יהיה הבעל נאמן לטעון אלמנה נשאתיך במיגו שהיה טוען פרוע, אפילו אי איכא עידי הינומא כנגדו.

וכתב הב"ח שסבר הר"ן שעידי הינומא אינם בירור גמור, ולכן מהני מיגו כנגדם, אך לעולם לא מהני מיגו נגד עדים.

ולפי באור זה, אפשר לומר שמודה הר"ן לתוספות, במקום דאיכא שטר הכתובה, דחשיב מיגו במקום עדים. כיון שהשטר נחשב כעדים אף לדעת הר"ן.

3. הקשה הגאון רבי עקיבא אייגר — והלא אף קודם החופה כבר הייתה אשת איש, ומדוע התירוה ללכת בגילוי ראש?

ודקדק מדברי רש"י — שרק בזמן החופה היו מגלים את ראשה, וגם אז לא היו מגלים את כל הראש אלא רק "שערה על כתפיה", כלומר — לא את כל השער רק את קצהו. ודבר זה מותר מעיקר הדין, כמבואר ברמ"א (אורח חיים סימן עה').

4. וכתב הרא"ש, שנאמן אפילו בלא שבועה, למרות שלכאורה מודה במקצת הוא, שהרי הודה שחייב לה מנה, מכל מקום כיון שיש בכתובה שיעבוד קרקעות, אין נשבעים עליה, משום שאין נשבעים על כפירת שיעבוד קרקעות.

אך הרמב"ם (בפרק ז' מאישות, הלכה כ"ה) פסק שכשהבעל קיים נשבע שבועת התורה, משום שהודה במקצת הטענה.

והקשה עליו הראב"ד, והלא אין נשבעים על כפירת שיעבוד קרקעות?

קז-א על קנייתו, משום **שהפה שאסר** ואמר שהייתה של אביך, **הוא הפה שהתיר** ואמר ולקחתיה הימנו(5).

ואם יש עדים שהיא של אביו, והוא אומר לקחתיה הימנו, אינו נאמן, מכיון שאנו יודעים שהייתה של אביו גם בלא דבריו.

ולכן עליו להביא ראיה על קנינו, משום שבקרקע אזלינן בתר חזקת המרא קמא, עד שיביא הקונה ראיה שקנה, או עד שתהא לקונה חזקת ג׳ שנים בקרקע.

ובגמרא יבואר למי הודה רבי יהושע.

גמרא

מבואר במשנה, שרק אם יש עדים שיצאה בהינומא וראשה פרוע, נאמנת לומר בתולה הייתי וכתובתי מאתיים.

ומדקדקת הגמרא: **טעמא דאיכא עדים, הא** אם **ליכא עדים** שיצאה בהינומא, ה**בעל מהימן,** ואינה נוטלת אלא כתובת מנה כאלמנה(6).

ומקשה הגמרא: אם כן **לימא** נאמר, שבמשנתינו **תנן סתמא דלא כרבן גמליאל,** שאמר לעיל (דף יב ב) הנושא אשה, ולא מצא לה בתולים, וטוענת האשה — ״משארסתני נאנסתי, ונסתחפה שדך, כיון שנאנסתי תחתיך, אחרי שכבר התחייבת לי כתובה כבתולה״, והבעל אומר — הביאי

ותירץ על זה המגיד משנה — שאחר שתקנו הגאונים שכתובה נגבית אף מן המטלטלין, הרי יש כאן ג״כ כפירת מטלטלין, ולכן מתחייב שבועה.

ומכל מקום הקשה המגיד משנה — שהרי אנן קיימא לן ש״הטוען אחר מעשה בית דין לא אמר כלום״, ואם כן אין הבעל נאמן לומר פרוע על המנה שחייב בתור אלמנה, ונחשב אותו מנה כממון שאינו יכול לכפור, ובממון שאינו יכול לכפור מבואר בגמרא שנחשב כ״הילך״, ואין נשבעים עליו? ויעויין בחידושי הגר״ח על הרמב״ם הנ״ל, שיישב את הקושיות הללו.

5. ברש״י מבואר, שנאמנות מצד ״הפה שאסר״ שייכת רק היכא שלא נודע לתובע שהייתה של אביו אלא על פיו של הנתבע. ומשמע שאם היה תובעו, אע״פ שלא היו לו עדים לתביעתו, תו לא חשיב כ״הפה שאסר״.

אך התוספות חלקו על פירש״י וכתבו שאף כשהלה תובעו נאמן, במיגו שהיה אומר להד״ם.

והקשו על פירש״י, שהרי בסוף המשנה נאמר ש״אם יש עדים אינו נאמן״, ולפי פירוש רש״י היה למשנה לומר — שכשהלה תובעו אינו נאמן?

ותירץ הבית הלוי — שבאמת לפי רבן גמליאל שחולק על רבי יהושע וסובר שמיגו מועיל, כמו שיבואר בגמרא, א״כ כאן יועיל המיגו כמו לשיטת התוספות, אף כשהלה תובעו, במיגו שהיה אומר להד״ם, וכל מה שאמר רש״י אינו אלא לשיטת רבי יהושע שבעלמא מיגו לא מהני, ורק כאן מועיל המיגו, משום שאין זה מיגו אלא ״הפה שאסר״.

ומה שכתבה המשנה ש״אם יש עדים אינו נאמן״ קאי אף לרבן גמליאל, ובאמת לרבי יהושע אין צריך דוקא עדים, והוא הדין ג״כ כשהלה תובעו בלבד.

6. והטעם — כיון שאזלינן בתר חזקת הממון של הבעל ואין מוציאים ממנו מספק.

ראיה לדברייך, משום שאולי נאנסת קודם לכן, והיה מקחי מקח טעות, והמוציא מחבירו עליו הראיה.

ואמר רבן גמליאל שהאשה נאמנת, משום שמעמידים אותה בחזקת הגוף שהייתה בתולה בזמן האירוסין, ונבעלה רק לאחריהם, ונסתחפה שדהו של הבעל. או משום מיגו שהייתה אומרת "מוכת עץ אני", שבטענה זו לא פסלה את עצמה לכהונה. ולא אזלינן בתר חזקת הממון של הבעל.

אבל לרבי יהושע, אינה נאמנת, משום שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

ואם כן, משנתינו, שאמרה אינה נאמנת אלא בעידי הינומא, אבל בלא עדים הבעל נאמן, ומבואר שאין מעמידים אותה בחזקת שהייתה בתולה בשעת נישואיה, היא לא כרבן גמליאל, **דאי כרבן גמליאל, הא אמר איהי מהימנא**[7], וגם כאן יש להעמידה בחזקת בתולה בשעת הנישואין, ותהא כתובתה מאתיים[8].

ומתרצינן: **אפילו תימא** משנתינו **כרבן גמליאל,** לא קשיא.

כיון **שעד כאן לא קאמר רבן גמליאל התם** שאיהי מהימנא, **אלא בגוונא** שהיא טוענת **ברי** לי שמשארסתני נאנסתי, **והוא** טוען **שמא** עד שלא ארסתיך, ורק אז מוקמינן לאשה בחזקת בתולה.

אבל הכא, שמדובר **בגוונא** שהיא טוענת **ברי,** ואף הוא טוען **ברי, לא אמר** רבן גמליאל שהיא מהימנא, ומודה שמעמידים את הממון בחזקתו[9].

ומקשינן: **ודקארי לה, מאי קארי לה?** מה הבינה הגמרא בקושייתה, והרי פשוט שיש לחלק כך, **הא ברי וברי הוא?**

---

7. וכתבו התוספות — שלמאן דאמר "הטוען אחר מעשה בית הדין נאמן", לא קשיא ממשנתינו על רבן גמליאל, משום שאפשר לומר שבמשנתינו הבעל נאמן במיגו שהיה טוען פרוע.
וכל קושיית הגמרא לא הייתה אלא למאן דאמר "הטוען אחר מעשה בית הדין אינו נאמן".

8. כך פירש רש"י, אך הרמב"ן (במלחמות) כתב שבשלמא לעיל שייך חזקת הגוף משום שבנות ישראל בחזקת כשרות שלא זינו, ולכן יש לנו להעמידן בחזקת בתולים, אך בסוגיין לא שייך חזקת הגוף, כיון שטוען שנשאה אלמנה, ואין האשה בחזקת שלא נישאת לעולם.
ולשיטתו קשה, מה הקשתה הגמרא ממשנתינו לרבן גמליאל, והלא במשנתינו ליכא לא מיגו ולא חזקת הגוף?
וכתב החתם סופר — שיש לדחוק ולפרש לדעת הרמב"ן, שמסברא פריך, שאם מצינו שאזיל רבן גמליאל בתר חזקה בברי ושמא, הוא הדין שאזיל בתר רובא אפילו בברי וברי. ודוחק הוא.

9. ויש להקשות — בשלמא כשהבעל טוען "אלמנה נשאתיך", אכן ברי הוא. אך משנתינו עוסקת גם בגוונא שהיורשים אומרים "אלמנה נשאך אבינו", וטענה זו לכאורה טענת שמא היא?
וכתב הרא"ש — שטענינן ליתומים "אלמנה נשאך אבינו", ונחשבת דבר זה כטענת ברי.
אך התוספות במסכת בבא בתרא (לג' ע"א ד"ה מיגו) חולקים וסוברים שאין עדיפות לטענת היתומים כטענת ברי, אך בכל אופן אין להם גם

ומתרצינן: בקושיא הבינה הגמרא **שכיון דרוב נשים בתולות נישאות,** הרי קרובה טענתה להיות אמת יותר משלו, **וכי ברי ושמא דמי,** והוא אמינא שגם הכא שייכי דברי רבן גמליאל שהאשה נאמנת, קמ"ל דהכא שאני משום שלמעשה טוען ברי.

והכי נמי מסתברא שמודה רבן גמליאל למשנתינו שהבעל נאמן.

מדקתני בסיפא דמתניתין — **"ומודה רבי יהושע",** וקשיא לן, למאן מודה?

אי אמרת בשלמא, אייתי רישא דמתניתין בגוונא שגם **רבן גמליאל** מודה לרבי יהושע שהבעל נאמן, אם כן אפשר לומר שנקטה המשנה בסיפא לשון "ומודה רבי יהושע", אגב רישא שאף היא איירי **במקרה שמודה** רבן גמליאל לרבי יהושע, **ושפיר** מבוארת המשנה.

אלא אי אמרת שלא אייתי רבן גמליאל במודה, ואף בגוונא דמשנתינו סבר שהאשה נאמנת, אכתי תקשה סיפא דמתניתין — **"מודה רבי יהושע", למאן מודה?**

אלא ודאי מוכח כדאמרן, דמודה רבן גמליאל הכא שהבעל מהימן.

ודחינן: לעולם פליג רבן גמליאל אמתניתין, ולא תיקשי למאן מודה רבי יהושע.

כי **מי סברת, שרבי יהושע** אמתניתין **דהאי פירקין קאי,** ועל זה אמרינן "מודה רבי יהושע"?! **אמגו קאי! ואפירקין קמא קאי!**

ומבארת הגמרא: **אהייא** קאי מאי דאמרינן "מודה רבי יהושע"?

אילימא, קאי רבי יהושע **אהא** מתניתין ששנינו לעיל (דף יג') — אשה **שהיתה מעוברת,** ואין ידוע לנו למי נתעברה. **ואמרו לה: מה טיבו של עובר זה?** ואמרה: **מאיש פלוני וכהן הוא.**

רבן גמליאל ורבי אלעזר אומרים: נאמנת, כיון שמעמידים אותה בחזקת כשרות שנבעלה לכשר.

ורבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיין! אלא, הרי זו בחזקת מעוברת לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה. עד כאן המשנה.

ועל זה קאמר הכא, שמודה רבי יהושע היכא שיש לו הפה שאסר דאמרינן מיגו.

הרי ודאי שלא נאמרו דברי רבי יהושע בקשר למשנה שם.

דהתם — מאי מגו איכא?! הרי כריסה בין שיניה, ואינה יכולה לומר לא נבעלתי!

ומה שאינה נאמנת, לאו משום שסבר רבי יהושע שלא אמרינן מיגו, אלא משום שהורעה חזקתה כאשר התיחדה.

אלא תאמר, שנאמרו דברי רבי יהושע **אהא** — אשה **שראוה מדברת** [לקמן יבואר למה הכוונה] **עם אחד, ואמרו לה: מה טיבו של איש זה?** ואמרה: **איש פלוני וכהן הוא!**

את החיסרון של טענת שמא כיון שלא היה עליהם לדעת דבר זה. (על פי האבני מילואים צו' אות ז').

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת, משום חזקת כשרות.

ורבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיין! אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה.

ואהא קאמר הכא — "ומודה רבי יהושע" שבגוונא שיש לו נאמנות משום "הפה שאסר", אמרינן מיגו אף לרבי יהושע.

הרי ודאי שלא נאמרו דברי רבי יהושע בקשר למשנה שם, **דהתם, מאי מגו איכא?!**

הניחא לזעירי, דאמר — מאי משמע לשון "**מדברת**" שאמרה המשנה, **נסתרה** [התייחדה] עמו, אבל לא ראינו שנבעלה.

אזי שייך לומר שהטעם שנאמנת לרבן גמליאל הוא משום **מגו, דאי בעיא אמרה לא נבעלתי, וקאמרה נבעלתי,** ולכשר נבעלתי, לכן **מהימנא,** ורבי יהושע פליג ואמר שאינה נאמנת במיגו, ואהא אמרינן במתניתין "ומודה רבי יהושע" שהיכן שיש לו "הפה שאסר" נאמן במיגו אף לרבי יהושע.

אלא לרב אסי, דאמר — מאי מדברת? נבעלת! מאי מגו איכא? הרי ראוה שנבעלה, ואינה יכולה לומר לא נבעלתי.

ואם כן טעמא דרבי יהושע לא משום דסבירא ליה שלא אמרינן מיגו, ומה שייך לומר במשנתינו "ומודה רבי יהושע", והלא לא נחלק רבי יהושע בזה?

ואלא שמא תאמר, דקאי דברי רבי יהושע **אהא** דתנן לעיל (יג א) — הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים. **היא אומרת: מוכת עץ אני** קודם האירוסין! **והוא אומר: לא כי, אלא דרוסת איש את,** שהיית בעולה כבר קודם האירוסין.

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת!

ורבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיין, אלא הרי זו בחזקת דרוסת איש עד שתביא ראיה לדבריה.

ואהא קאמר דהכא מודה רבי יהושע דאמרינן מיגו.

הרי ודאי שלא נאמרו דברי רבי יהושע בקשר למשנה שם, **דהתם, מאי מגו איכא?!**

בשלמא לרבי אלעזר, דאמר לעיל בגמרא — שנחלקו הבעל והאשה **במנה ולא כלום,** ולטענת האשה שאמרה "מוכת עץ הייתי קודם האירוסין" הרי שאינו חייב לה אלא מנה, מכיון שאף לפי דבריה לא הייתה בתולה בזמן האירוסין, וסבר רבי אלעזר, שמוכת עץ כתובתה מנה.

ולטענת הבעל שאמר "דרוסת איש את" — הרי שאינו חייב לה כלום, לפי שמקח טעות הוא, דסבר רבי אלעזר — "כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אין לה כתובה".

אזי שייך לומר, שיש לאשה נאמנות של **מגו, דאי בעיא אמרה** — "**מוכת עץ אני תחתיך", ואית לה מאתים. וקאמרה מעיקרא** — "מוכת עץ הייתי קודם האירוסין" **דלית לה אלא מנה,** ולכך סבר רבן גמליאל **שמהימנא.** ורבי יהושע שחלק סבר שלא מועיל המיגו.

ואם כן שפיר שייך לומר הכא — "מודה רבי יהושע לעניין "הפה שאסר", דמהני.

אלא לרבי יוחנן, דאמר לעיל בגמרא — שנחלקו הבעל והאשה **במאתים ומנה,** ולטענת האשה, שאמרה "מוכת עץ הייתי קודם האירוסין", סבר רבי יוחנן שמוכת עץ כתובתה מאתיים, ולכך תובעת מהבעל מאתיים.

ולטענת הבעל, שאמר — "דרוסת איש את", סבר רבי יוחנן ש"כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה כתובתה מנה" — ואם כן אף הבעל מודה שיש לה לפחות מנה.

ואם כן **מאי מגו איכא?** הרי תובעת מאתיים, ולא שייך לומר מיגו כדלעיל?

אלא ודאי צריך לומר דקאי דברי רבי יהושע **אהא** דתנן לעיל (יב ב) — **הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים. היא אומרת: משארסתני נאנסתי, ונסתחפה שדהו. והוא אומר: לא כי, אלא** נאנסת **עד שלא אירסתיך.**

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת. ורבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיין, אלא הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס והטעתו עד שתביא ראייה לדבריה.

דהתם טעמא דרבן גמליאל שנאמנת משום **מגו, דאי בעיא אמרה מוכת עץ אני תחתיך, דלא קא פסלה נפשה מכהונה. וקאמרה, נאנסתי. דקא פסלה נפשה מכהונה. משום הכי קאמר רבן גמליאל דמהימנא.**

וקאמר רבי יהושע לרבן גמליאל במשנתינו — **בהאי מגו דהכא,** דהיינו "הפה שאסר", **מודינא לך** שנאמן. אך **בההוא מגו דהתם,** דהיינו באומרת משארסתני נאנסתי במיגו דמוכת עץ, **פליגנא עילווך.** וזה באור המשנה שאמרה "מודה רבי יהושע".

ומקשינן: **מכדי, האי מגו והאי מגו,** ואם כן אכתי **מאי שנא האי מגו** שמודה בו רבי יהושע, **מהאי מגו** דפליג עליה?

ומתרצינן: **הכא** לגבי שדה — **אין "שור שחוט לפניך",** כלומר — הרי בלא שהיה אומר "שדה זו של אביך הייתה", לא היינו מסתפקים כלל למי שייכת שדה זו. ולא התעורר לנו הספק אלא בעקבות דבריו, ולכך נאמן במיגו דאי בעי שתיק[10].

אך **התם** גבי משארסתני נאנסתי — **הרי "שור שחוט לפניך",** כיון שאף בלא טענתה התעורר לנו הספק מתי נבעלה, והיה עליה לטעון כדי שנאמין לדבריה, יש מקום לחשש שמא לא העלתה בדעתה את טענת המיגו, או שמא הערימה לטעון טענה זו כדי שנאמינה במיגו, ולכן לא מהימנא.

וחוזרת הגמרא לבאר את דברי המשנה, שאמרה שבלא עידי הינומא הבעל מהימן לומר שנשאה בעולה וכתובתה מנה:

---

10. כך הפירוש לדעת רש"י, שפירש לעיל במשנה שמדובר כשאין הלה תובעו.

אך לדעת תוספות שפרשו לעיל שמדובר אפילו כשהלה תובעו, ונאמן במיגו דאי בעי אמר לא הייתה של אביך מעולם, הרי שבאור הגמרא כך הוא:

"הכא אין שור שחוט לפניך" שהרי יכול לומר שהשור כלל לא נשחט, כלומר שלא הייתה שדה זו של אביך מעולם, ואין מקום לתביעתך כלל.

אבל "התם — גבי משארסתני נאנסתי — הרי שור שחוט לפניך", שהרי אינה יכולה לומר

ומקשינן: אכתי אמאי מהימן לומר בעולה היית, **כיון דרוב נשים בתולות נישאות, כי לא אתו עדים, מאי הוי**[11]?

אמר רבינא: משום דאיכא למימר, למרות **שרוב נשים בתולות נישאות, ומיעוט אלמנות,** הרי מאידך — **וכל הנשאת בתולה יש לה קול, וזו הואיל ואין לה קול איתרע לה רובא.** לכן הבעל נאמן לומר אלמנה נשאתיך.

ומקשינן: **אי כל הנשאת בתולה יש לה קול, כי אתו עדים מאי הוי,** הרי **הנך סהדי שקרי נינהו,** שאילו הייתה בתולה הרבה היו יודעים שיצאה בהינומא?

אלא, אמר רבינא: לא תימא "כל הנישאת בתולה יש לה קול". אלא רק **רוב הנשאת בתולה יש לה קול. וזו הואיל ואין לה קול איתרע לה רובא.** אבל כשיבואו עדים נאמינם לומר בתולה הייתה, כיון שיש מיעוט בתולות שאין להן קול, ושמא זו מן המיעוט היא.

ט"ז-ב

שנינו במשנה שאשה שאבדה כתובתה, **אם יש עדים שיצתה בהינומא וכו'** גובה מאתיים בכתובתה:

ומקשינן: **ליחוש דלמא מפקא עדים** שיצאה בהינומא **בהאי בי דינא, וגביא, והדר מפקא לה לכתובה בהאי ב"ד, וגביא בה**[12]?

ומתרצינן: **אמר רבי אבהו,** על כרחינו משנה **זאת אומרת,** שבמקום שאין כתובה **כותבין שובר** לבעל, לראיה שפרע לאשה את כתובתה, ואינו יכול לומר, איני פורע עד שתוציאי את כתובתיך, שמא תתבעיני פעם נוספת בבית דין, אלא כותבים לו שובר

בתולה אני, כיון שבעולה היא לפנינו, אלא רק באה לתרץ מדוע נבעלה, ולכן לא מהני המיגו.

11. וכתבו התוספות, שאע"פ שבעלמא קיימא לן כשמואל, דאין הולכים בממון אחר הרוב, הכא הקשתה הגמרא אליבא דרב, שאמר — הולכין בממון אחר הרוב.

אך כעל המאור כתב — דקושיית הגמרא הינה אפילו לשמואל, שסבר שבעלמא אין הולכין בממון אחר הרוב, הכא הולכין, משום שיש בנוסף לרוב, חזקת הגוף שהייתה בתולה בזמן הנישואין, ובהא מודה שמואל דאזלינן בתר רובא וחזקה, נגד חזקה דממונא.

אך הרמב"ן חלק עליו וכתב שבסוגיין ליכא חזקת הגוף שנישאת בתולה, משום שכל מה שאמרינן בעלמא שיש לאשה חזקת הגוף שלא נבעלה, היינו משום שבנות ישראל כשרות הן, ובודאי לא נבעלו באיסור.

אך כאן כשטוען הבעל "אלמנה נשאתיך", הרי אין איסור בכך שאלמנה היא, וממילא אין חזקת הגוף מועלת לומר שהייתה בתולה בזמן הנישואין, ועל כרחך צריך לומר כמו שכתבו התוספות שקושיית הגמרא הייתה רק אליבא דרב בלבד.

אמנם כמו שנתבאר לעיל, דעת רש"י, כדעת בעל המאור, שהרי פירש את קושיית הגמרא לרבן גמליאל ממשנתינו, מהא שאין מעמידים את האשה בחזקת הגוף, ומבואר ששייכא חזקת הגוף אף לגבי טענת "אלמנה נשאתיך", ואמרינן שבתולה נשאה מכח חזקת הגוף.

12. והקשו התוספות, למאן דאמר "הטוען אחר מעשה בית דין אינו נאמן", אכתי מאי נפקא מינה לבעל אם לא תתן לא את כתובתה, והלא לעולם תוכל לתובעו שנית בבית דין אחר אפילו בלא כתובה?

ועליו מוטלת האחריות לשמור על שוברו[13].

ונחלקו בדין זה במסכת בבא בתרא, וקיימא לן כמאן דאמר "אין כותבין שובר", ואין גובין מן הלווה עד שיוציא המלוה את שטרו, משום שנמצא הלוה צריך לשמור את שוברו כל חייו מן העכברים כדי שלא יחזור המלוה ויתבענו שנית.

רב פפא אמר, לעולם אין כותבין שובר, ובמשנתנו **במקום שאין כותבין כתובה עסקינן,** ולכן אין לחוש שמא תוציא את כתובתה במקום אחר ותגבה ממנו פעם שניה.

ואיכא דמתני לה לנדון זה שדנו בו רבי אבהו ורב פפא — **אברייתא,** ששנינו: אשה **שאיבדה כתובתה,** או **הטמינה כתובתה,** או **נשרפה כתובתה, ורקדו לפניה, שחקו לפניה, העבירו לפניה כום של בשורה** [יבואר בהמשך הגמרא]**, או מפה של בתולים,** שכל אלה מנהג לעשותם בנישואי בתולה, **אם יש לה עדים באחד מכל אלו — כתובתה מאתים.**

ואהא אקשינן: **וליחוש דלמא מפקא עדים בהאי ב"ד וגביא, והדר מפקא לכתובתה בהאי ב"ד וגביא בה?**

ועל קושיא זו נאמרו תרוצי הגמרא לעיל — **אמר רבי אבהו: זאת אומרת כותבין שובר. רב פפא אמר: במקום שאין כותבין כתובה עסקינן.**

ומקשינן: היאך אפשר לומר את תירוצו של רב פפא על הברייתא, **והא איבדה כתובתה קתני** בברייתא, ואם כן ודאי מדובר במקום שכותבים כתובה, ודלא כרב פפא שהעמיד במקום שאין כותבים כתובה?

ומתרצינן: לעולם כרב פפא, והברייתא עוסקת בגוונא **דכתב לה איהו** כתובה אע"פ שמנהג המקום שלא לכתוב כתובה.

ומקשינן: **סוף סוף** כיון שהייתה כתובה ניחוש דלמא **מפקא לה** בבית דין אחר **וגביא בה** פעם שנייה?

ומתרצינן: **מאי "איבדה"** שאמרה

ותירצו — עדיין איכא נפקא מינא, שכאשר אין לה כתובה יכול הבעל לטעון "פרעתי מנה", במיגו שהיה טוען "אלמנה נשאתיך".

או אם תתבענו במקום שאין מכירים אותם, יוכל לטעון הבעל פרעתי הכל, במיגו שהיה טוען — אין את אשתי כלל.

13. הקשו התוספות: עדיין אין להביא ראייה ממשנתנו למחלוקת זו, משום שבנידון דידן על כרחינו כותבים שובר לכולי עלמא, כיון שגם אם תחזיר האשה את כתובתה לבעלה, עדיין יש מקום לחוש שמא תתבענו בבית דין אחר בעידי הינומא, ותהא נאמנת, למאן דאמר "הטוען אחר מעשה בית דין אינו נאמן"?

ותירצו — שיש להביא ראיה בכל אופן, משום שבמקרה שאינה מחזירה לו את הכתובה, הרי יהיה עליו לשמור שוברו יותר טוב מאשר במקרה שתחזיר לו את הכתובה, ולכן אם בעלמא אין כותבים שובר, יכול הבעל לומר לה שאינו מכון לפרוע עד שתחזיר לו את הכתובה, כדי שלא יצטרך לשמור על שוברו שמירה מעולה כל כך. אך אם בעלמא כותבים שובר —

הברייתא?! **איבדה באור!** ואם כן שוב אין לחוש שתוציאנה במקום אחר[14].

ומקשינן: **אי הכי** "איבדה" **היינו "נשרפה"**, ומדוע חזרה הברייתא ואמרה פעם נוספת דין זה?

ועוד קשה — "**הטמינה** כתובתה" **מאי איכא למימר**, ניחוש דלמא מפקא לכתובתה בבית דין אחר וגביא בה?

ותו קשיא — אפילו אם תאמר ש"נשרפה כתובתה" הוא פירוש ל"**איבדה** כתובתה", אכתי קשיא **למה לי** למימר "איבדה כתובתה", והלא היינו "הטמינה כתובתה"?

ומתרצינן: **אלא, כל איבדה כי הטמינה בפנינו דמי, ולא יהבינן לה**, דחישינן שמא תוציא כתובתה בבית דין אחר ותגבה בה פעם נוספת.

וכך הוא באור הברייתא: איבדה כתובתה — כהטמינה כתובתה, ואינה נאמנת, **עד דאמרי עדים**[15] נשרפה כתובתה, שאז נאמנת אם יהיו עדים שיצאה בהינומא או בשאר מנהגי הבתולות, וגובה מאתיים.

מאן דמתני לה, היינו לדברי רבי אבהו ורב פפא **אברייתא**, ואע"פ שעוסקת הברייתא במקרה שאבדה כתובתה, אין מכאן ראייה שכותבים שובר, משום ש"כל איבדה כהטמינה בפנינו דמי", כנ"ל, אם כן — **כל שכן אמתניתין**, שאין להביא ראייה ממשנתינו שכותבים שובר משום שמדובר במקום שאין כותבים כתובה, כנ"ל.

ומאן דמתני לה לדברי רבי אבהו ורב פפא **אמתניתין** בלבד, **אבל אברייתא לא** יתרץ כנ"ל — "כל איבדה כהטמינה בפנינו דמי", **כי קושיא**, ויעדיף להוכיח מהברייתא

הרי שלא חיישינן לטורח שמירתו. על פי באור תוספות הרא"ש.

14. והקשו התוספות, אם כן, מדוע נדחק רב פפא להעמיד במקום שאין כותבים כתובה וכתב לה איהו, והלא אפילו במקום שכותבים כתובה, אם יש עדים שנשרפה באור שוב אין לחוש שמא תוציאנה בבית דין אחר ותגבה בה פעם שניה?

ותירצו — שבמקום שכותבים כתובה אף אם יש עדים שנשרפה הכתובה באור, מכל מקום יש לחוש שמא כתב לה כתובה פעם נוספת, משום שאסור לאדם שישהה עם אשתו שעה אחת בלא כתובה.

ברם — אם יש עדים שנשרפה הכתובה אחר הגירושין, שאז אין חשש שמא כתב לה כתובה נוספת, גובה כתובתה אף במקום שכותבין כתובה.

אך הראב"ד פירש את הגמרא באופן אחר לגמרי — דאיירי כשאמרה האשה שכתב לה בעלה כתובה, ואבדה לה, ואין לבעל עדים שכתב לה, ולכן נאמנת במיגו שהייתה אומרת שלא כתב לה מעולם ואהא מקשינן — סוף סוף ניחוש שמא תמצא את הכתובה אחר כך ותגבה פעם שניה?

ומשנינן — דאיירי שאמרה האשה שנשרפה הכתובה באור, ונאמנת במיגו כנ"ל.

ואם כן לא קשיא קושיית התוספות, משום שכל המיגו לא שייך אלא במקום שאין כותבים כתובה.

15. כך הגירסא לדעת התוספות שהובא לעיל. אך לדעת הראב"ד הנ"ל צריך לגרוס "עד דאמרה איהי נשרפה כתובתה", כיון שאינה נאמנת מכח עדים אלא מכח מיגו שהייתה אומרת שלא כתב לה כתובה כלל.

שכותבים שובר ולא לדחוק כתירוצינו לעיל.

שנינו במשנה **שאם יש עדים כו'** נאמנת:

ומקשינן: למאן דאמר שאין כותבים שובר, אמאי נאמנת, **וליחוש דלמא מפקא עדי הינומא בהאי בית דין וגביא, והדר מפקא עדי הינומא בבי דינא אחרינא וגביא?**

ומתרצינן: **שבמקום דלא אפשר,** כגון היכן שאין כותבים כתובה, וגובה כתובתה רק על ידי עידי הינומא, אזי **ודאי שכתבינן שובר,** שאם לא כן היאך תגבה את כתובתה?!

שנינו במשנה שאם יש עדים **שהעבירו לפניה כוס של בשורה,** גובה מאתיים:

ומבארת הגמרא: **מאי כוס של בשורה? אמר רב אדא בר אהבה, כוס יין של תרומה מעבירין לפניה, כלומר** — **ראויה היתה זו לאכול בתרומה,** אם הייתה נישאת לכהן, כיון שלא נמצאה בעולה מחמת זנות, אלא בתולה.

ומקשינן: **מתקיף לה רב פפא** — **אטו** אם הייתה **אלמנה, מי לא אכלה בתרומה?!** ואם כן מה הראייה מכך שראויה לאכול בתרומה שאכן בתולה היא, דלמא אלמנה הייתה, ואף אלמנה אוכלת בתרומה?

אלא אמר רב פפא — הטעם שמעבירים לפניה כוס של תרומה, לומר — **שזו ראשית,** היינו נבעלת לראשונה, **כתרומה** שהיא **ראשית** לכל הפירות.

מביאה הגמרא מנהגים נוספים שנהגו בבתולה:

תניא: רבי יהודה אומר, חבית של יין מעבירין לפניה.

ואמר רב אדא בר אהבה לבאר את דבריו: שאף לפני בעולה היו מעבירים חבית של יין, אלא שאם הייתה **בתולה, מעבירין לפניה** חבית **סתומה.** ואם הייתה **בעולה, מעבירין לפניה** חבית **פתוחה.**

ומקשינן: **אמאי** מעבירים חבית יין אף לפני בעולה, **ניעבר** רק **קמי בתולה, וקמי בעולה לא ניעבר כלל?**

ומשנינן: אם לא נעביר לפני בעולה כלל, **זימנין דתפסה מאתים** שלא בפני עדים או בית דין, **ואמרה** — **אנא בתולה הואי, והאי דלא עברו קמאי, אתנוסי הוא דאתניסו,** ותהא נאמנת במיגו שתאמר לא היו דברים מעולם[16].

ולכן תקנו חכמים לעשות היכר מיוחד לבעולה למען הסר כל ספק.

תנו רבנן בברייתא: **כיצד מרקדין לפני הכלה?** [כלומר — איזה שבחים מותר לומר בפניה?]

---

16. אבל בלא המיגו אינה נאמנת, ותפיסתה גם כן לא מועילה, ומוציאים את הממון מידה, כיון שתפיסה אחר שנולד הספק לא מהניא, כמבואר בסוגיא בריש מסכת בבא מציעא (דף ו' ע"ב), וכאן הלא נולד הספק בזמן נישואיה, האם הייתה בתולה או בעולה, והדין שעליה להביא ראיה שבתולה הייתה, ולא תועיל לזה תפיסה. כך סברו התוספות.

אך דעת הרמב"ן שבנידון דידן תועיל תפיסתה, אף אם תתפוס בעדים ולא יהיה לה

בית שמאי אומרים: אסור לשקר ולהגזים יז-א בשבחיה, אלא משבחים את **הכלה כמות שהיא!** ואם אין במה לשבחה, שותקים!

ובית הלל אומרים: מותר לומר **שכלה נאה, וחסודה** היא, כיון שבעיני בעלה אכן נאה וחסודה היא[17].

אמרו להן בית שמאי לבית הלל: הרי שהיתה חיגרת, או סומא, וכי אומרים לה כלה נאה וחסודה?! והרי התורה אמרה מדבר שקר תרחק?!

אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק[18] האם **ישבחנו בעיניו, או יגננו בעיניו?! הוי אומר, ישבחנו בעיניו!** אף כאן ישבח את הכלה בעיני בעלה. אך דעת בית שמאי, שעדיף לשתוק ולא לשקר.

ומכאן, [היינו מדברי בית הלל הללו] **אמרו חכמים: "לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות"** — לומר לכל אדם את מה שברצונו לשמוע.

כי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל **אמר: הכי משרו קמי כלתא במערבא** [כך אמרו לפני הכלות בארץ ישראל]: כלה זו אף אם **לא** תשים **כחל ולא שרק ולא פירכום,** ובכל זאת תהא **יעלת חן.**

כי סמכו רבנן לרבי זירא לרבנות, **שרו ליה הכי: לא כחל** [שאינו צבוע, כמאמרם ז"ל — השמרו מן הצבועים] **ולא שרק** [שאינו נראה בריא, אלא פניו מכסיפים מעמל התורה] **ולא פירכום** [שאינו לבוש כמנהג הרבנים] **ובכל** זאת הרי הוא **יעלת חן.** על פי הגהות ר"י עמדין.

כי סמכו רבנן לרבי אמי ולרבי אסי, שרו להו הכי: כל מן דין וכל מן דין סמוכו לנא, [כלומר, סמכו לנו רק אנשים כגון אלו] **ולא תסמכו לנא, לא מן סרמיסין** [היינו מסרסי הלכות], **ולא מן סרמיטין** [לשון סמרטוטים],

---

מיגו דלא היו דברים מעולם, כיון שמדובר שתפסה קודם שבאו לבית דין לדון על כתובתה, וחשיב כתפיסה קודם שנולד הספק, ומהני האי תפיסה לומר לבעל — המוציא מחבירו עליו הראיה, ועליך להוכיח שבעולה הייתה ולא בתולה.

ויש לדקדק מדברי רש"י שכתב — "זימנין דתפסה מאתיים. בלא בית דין..." ולא כתב "בלא עדים", כדעת התוספות, ומשמע שסבר כדעת הרמב"ן, שבסוגין חשיב כתפיסה קודם שנולד הספק. ואמנם נדון זה תלוי בסוגית תקפו כהן, בריש מסכת בבא מציעא, ואין כאן המקום להאריך.

17. ויעויין בט"ז (אבן העזר סימן ס"ה) שאף לבית הלל אסור לשקר לגמרי, אלא רק לומר שנאה וחסודה היא, כיון שבעיני בעלה אכן כך הוא.

אך מדברי הראשונים בסוגיין משמע שמותר אף לשקר לגמרי מפני דרכי שלום.

18. הרש"ש דקדק את לשון הגמרא — "הלוקח מקח מן השוק" — שדוקא מי שלוקח מן השוק אסור לומר לו שמקח רע הוא, כיון, שכעת אינו יכול לבטל את המקח ולקבל את כספו בחזרה, אבל הלוקח מן התגר, שיכול לקבל את כספו חזרה באם יוברר לו שעשה מקח רע, ודאי שמצוה לומר לו את האמת, כדי שלא יגרם לו נזק.

ואמרי לה, לא מן חמיסין [שאומרים רק חמישית הטעם], **ולא מן טורמיסין** [יש שפרשו אנשי חמס].

ר׳ אבהו כי הוה אתי ממתיבתא [מבית המדרש], **לבי קיסר, נפקן אמהתא דבי קיסר לאפיה** [יצאו שפחות הקיסר לפניו] **ומשרין ליה הכי: רבא דעמיה** [נשיא עמו] **ומדברנא דאומתיה** [ומנהיג אומתו] **בוצינא דנהורא** [עמוד האור, על שם זיו פניו שהיה מבהיק], **בריך מתייך לשלם**[19] **!**

אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי, שהיה נוטל בד של חדס, ומרקד לפני הכלה ואומר: כלה נאה וחסודה.

וכן מעשה ב**רב שמואל בר רב יצחק** שהיה **מרקד** לפני הכלה **אתלת,** כלומר בשלש בדי הדס, שהיה זורקם בזה אחר זה וחוזר ותופסם.

אמר לו **רב זירא, קא מכסיף לן סבא,** הרי גורם אתה זלזול בכבוד תלמידי חכמים.

כי נח נפשיה [כשנפטר רב שמואל] **איפסיק עמודא דנורא בין דידיה לכולי עלמא,** והיה אותו עמוד עשוי כעין מחיצה של הדס בינו לבין העם. (בראשית רבה פרשה נט׳)

וגמירי, [ומקובלנו] — **דלא אפסיק עמודא דנורא אלא אי לחד בדרא, אי לתרי בדרא.**

אמר רבי זירא, אהנייה ליה שזכה לכך משום **שוטיתיה** [ענף ההדס שהיה מרקד בו] **לסבא, ואמרי לה, שטותיה** [שהיה מתנהג כשוטה] **לסבא, ואמרי לה, שיטתיה** [דרכו ומנהגו] **לסבא.**

רב אחא היה **מרכיב לה** — לכלה, **אכתפיה ומרקד.**

אמרי ליה רבנן, אנן, מחו למיעבד הכי, האם לא נחשוש להרהור עבירה?

אמר להו, אי דמיין עלייכו ככשורא, — היינו כקורת עץ, **לחיי!** אין לחשוש. **ואי לא, לא.**

אמר רב שמואל בר נחמני, אמר רב יונתן: מותר להסתכל בפני כלה כל שבעה כדי להכבה על בעלה, על ידי שרואה שהכל מסתכלים בה נכנס יופיה בליבו.

ולית הלכתא כוותיה, משום שחוששים להרהורי עבירה.

תנו רבנן במסכת שמחות: תהלוכת חתן וכלה, ולויית המת, ושיירתו של המלך שהגיעו לדרך אחת, ואין מקום אלא לאחת מהן, **מעבירין את המת** לדרך אחרת, **מלפני כלה, וזה וזה מלפני מלך ישראל.**

אמרו עליו על אגריפס המלך, שעבר מלפני כלה, ושבחוהו חכמים.

ומקשינן: **שבחוהו?! מכלל דשפיר עבד! והא אמר רב אשי, אפילו למאן דאמר נשיא שמחל על כבודו, כבודו מחול,** בכל אופן, **מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול!** משום **דאמר מר:** כתיב — ״**שום תשים**

---

19. רש״י פירש — ״ברוך בואך לשלום״, והקשה הריטב״א, מה שייך לברך את עצם הביאה?

ולכן פירש בדרך שונה — ״ברוך המביאך לשלום״, וברכה היא לקב״ה שהביאו לשלום.

עליך מלך״, כפל הכתוב לשון ״שימה״ לומר — **שתהא אימתו עליך**, ואפילו אם ימחול על כבודו, עליך לשוב ולהמליכו עליך, ואם כן היאך מחל אגריפס המלך על כבודו?

ומשנינן: התם **פרשת דרכים הואי**, ולא היה ניכר הדבר שעבר מלפני הכלה, ולכך לא הקפידו על שמחל על כבודו.

תנו רבנן: אם רצו לבטל, הרי **שמבטלין תלמוד תורה להוצאת המת, ולהכנסת כלה.**

וכן **אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אלעאי שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה**[20].

במה דברים אמורים, כשאין עמו כל צרכו אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלין.

וכמה כל צרכו? אמר רב שמואל בר איני משמיה דרב תריסר אלפי [שנים עשר אלף] **גברי, ושיתא אלפי שיפורי** [כרוזים המכריזים שיבואו לכבדו].

ואמרי לה, תליסר אלפי [שלשה עשר אלף] **גברי, ומינייהו** — ומתוכם — **שיתא אלפי שיפורי.**

עולא אמר: כגון דחייצי גברי מאבולא [משער העיר] **ועד סיכרא** [הקבר].

רב ששת ואיתימא רבי יוחנן אמר: נטילתה של התורה, **כנתינתה, מה נתינתה בששים רבוא אף נטילתה בששים רבוא.**

והני מילי למאן דקרי ותני, אבל למאן יז-ב **דמתני** לאחרים, **ליה ליה שיעורא!** [וממילא שמעינן דמאן דלא קרי ולא תני, אין מבטלין אם יש לו מתעסקים כדי קבורה. רש״י. וכתבו התוספות, שלענין ביטול מלאכה, מבטלין אף למאן דלא קרי ותני.]

שנינו במשנה: ״**ואם יש עדים שיצתה בהינומא״ וכו׳:**

ומבארת הגמרא: **מאי הינומא? סורחב בר פפא משמיה דזעירי אמר, תנורא דאסא** [חופת הדס].

רבי יוחנן אמר: קריתא [צעיף] **דמנמנה בה כלתא:**

ועוד שנינו — ״**רבי יוחנן בן ברוקא אומר** אף חילוק קליות ראיה״ **וכו׳:**

והוינן בה: **תנא** דמתניתין, איירי **ביהודה, ושם הוי חילוק קליות ראיה, אך בבבל מאי,** איזה סימן היו נותנים לבתולות?[21]

אמר רב: דרדוני דמשחא ארישא דרבנן.

---

20. כך פירש בשיטה ישנה, ולפירושו, אין חיוב לבטל תורה, אלא רק אם רוצים, מותר לבטל תורה.

וראיה לדבר ממה שהביאה המשנה מרבי יהודה בר אילעאי שביטל תורה, ואם היה חיוב לבטל תורה, מדוע רק רבי יהודה בר אלעאי ביטל?!

אך הריטב״א פירש — שחובה לבטל תורה ללוית המת והראיה מרבי יהודה בר אלעאי, שאפילו הוא שהיתה תורתו אומנותו, בכל אופן ביטל תורה ללוית המת. וכן ההלכה.

21. בשיטה מקובצת מבואר, שדווקא ביהודה היה חילוק קליות ראיה, משום ששם לא היו נוהגים בכל הסימנים האחרים, אבל בשאר מקומות לא היה חילוק קליות ראיה.

[היו הנשים נותנות שמן של בשמים המיוחד לחופה בראש התלמידים ושפות אותם].

אמר ליה רב פפא לאביי, משחא דחפיפותא קאמר מר?! [וכי היו נותנות להם את השמן המיוחד לחופה, והלא אינם בעלי השמחה, שחופפים את ראשם משמן זה?]

אמר ליה אביי לרב פפא: **יתמא!** — יתום אתה מן המנהג! וכי **לא עבדא לך אמך דרדוני משחא אריש דרבנן, בשעת מעשה** [היינו בשעת החופה]?!

כי הא דהחוא מרבנן, דאיעסק ליה לבריה [שידך את בנו] **בי רבה בר עולא, ואמרי לה, רבה בר עולא איעסק ליה לבריה בי החוא מרבנן, ודרדוג משחא אריש דרבנן בשעת מעשה.**

ומקשה הגמרא: ביהודה שהיה רק חלוקת קליות, **ארמלתא מאי?** איזה סימן היו נותנים לאלמנה שאלמנה היא, והלא פעמים הרבה מחלקים קליות, ויכול להיות שיחלקו בטעות גם בנישואי האלמנה?

תאני רב יוסף, ארמלתא לית לה כיסני: כלומר, היו נזהרים מאד שלא לחלק קליות בנישואי אלמנה.:

שנינו במשנתינו: "**ומודה רבי יהושע באומר לחבירו** שדה זו של אביך הייתה ולקחתיה הימנו שהוא נאמן.." **כו':**

ומקשינן: **וליתני, "מודה ר' יהושע באומר לחבירו שדה זו שלך היתה ולקחתיה ממך",** ומדוע דיבר רבי יהושע רק בגוונא שטוענו "שדה זו של אביך הייתה"[22]?

ומתרצינן: שנקט "שדה זו של אביך", **משום דקא בעי למיתני בסיפא** — **"אם יש עדים שהיא שלו והוא אומר לקחתיה ממנו אינו נאמן".**

ומבארת הגמרא: **היכי דמי** שאינו נאמן לומר לקחתיה ממנו? **אי דאכלה** המוחזק בשלשת **שני החזקה, אמאי לא מהימן** לטעון שלקוחה היא בידו, והלא אחר שלש שנים שאכל פירות בקרקע בלא ערעור שוב אינו צריך לשמור את שטרו, דכולי האי לא מזדהר איניש בשטריה?

ואי דלא אכלה המוחזק **שני חזקה, פשיטא דלא מהימן!** ולכן נקט רבי יהושע שטוענו — "שדה זו של אביך הייתה".

ומקשינן: **אי חכי גבי אביו נמי, אי דאכלה שני חזקה אמאי לא מהימן?, ואי דלא אכלה שני חזקה, פשיטא דלא מהימן!**

ומשנינן: **בשלמא גבי אביו משכחת לה** חידוש במשנה, **כגון שאכל** את פירות השדה **שנתים בחיי האב ואחת בחיי בנו** כשהיה קטן.

וכדרב הונא, דאמר רב הונא, אין מחזיקין [היינו, אין דין חזקה] **בנכסי קטן, אפילו הגדיל,** כיון שאינו יודע למחות, ואף אם ישב בשדה זו עוד שנים רבות אינה חזקה, כיון

---

22. ובתוספות הוסיפו לחדד את הקושיא, שיש יותר רבותא אם נעמיד בגוונא שטוענו "שדה זו שלך הייתה", כיון שהוי ברי וברי, ובכל אופן יהיה נאמן במיגו דאי בעי אמר לא היו דברים מעולם, מאשר אם נעמיד בגוונא שטוענו "שדה זו של אביך הייתה", שאז הוי ברי ושמא, ופשוט

שתחילתן בשעה שהיה קטן. ולכן הכא אינו נאמן[23].

ומקשינן: **וכי רב הונא מתניתין אתא לאשמועינן?!** והלא ודאי שמשנתינו אינה עוסקת בדינו של רב הונא, שאם לא כן, מה השמיענו רב הונא?

ומשנינן: לעולם איירי מתניתין בדינו של רב הונא, ומה שהקשית, מה השמיענו רב הונא, **איבעית אימא** — **רב הונא דיוקא דמתניתין קאמר**, ואכן לא בא לחדש יותר על המשנה.

ואיבעית אימא — רב הונא את הדין ש"**אפילו הגדיל** אין לו חזקה" **קא משמע לן.**

ומקשינן: אכתי **ליתנייה** לסיפא דמתניתין **בדידיה**, ומה שהקשית, אם כן באיזה אופן אינו נאמן? — **לוקמה, כגון שאכלה** המוחזק **שנתים בפניו**, ושנה **אחת שלא בפניו, וכגון שבאותה שנה ברח** המוכר למקום אחר, ולכן אין חזקתו חזקה, כיון שלא היה המוכר יכול למחות בפניו באותה שנה.

ומשנינן: אי אפשר להעמיד ב"ברח" כיהאי "**ברח**" שהעמדת בו את סיפא דמשנתינו, **מחמת מאי** ברח?

אי איירי **דברח מחמת** רדיפת **נפשות, פשיטא דלא מהימן! דהרי לא מצי מחי** אפילו ממקום שבתו, כיון שירא שמא יגלו היכן מסתתר ויהרגוהו! ואם כן אכתי ליכא חידושא בסיפא דמתניתין.

ואי איירי סיפא דמתניתין בגוונא **דברח מחמת** חובות **ממון**, הרי לא מועילה בריחתו לבטל את החזקה, משום שעדיין **איבעי ליה למחויי** ממקום שבתו, **דהרי קיימא לן, שמחאה שלא בפניו הויא מחאה**, והרי בורח מחמת ממון אינו ירא שידעו היכן גר כיום.

ולכן אין להעמיד את סיפא דמשנתינו במקרה שאכלה שלש שנים בפניו, אלא מוכרחים להעמיד שאכלה לפני אביו, וכמו שנתבאר לעיל, ואגב סיפא נקט ג"כ רבי יהושע ברישא לשון "שדה זו של אביך הייתה".

ומביאה הגמרא ראייה לכך שמועילה מחאה שלא בפניו:

דתנן: שלש ארצות נחשבות חלוקות זו מזו **לענין חזקה, יהודה ועבר הירדן והגליל**, ולכן אם **היה** בעל השדה הראשון **ביהודה, והחזיק** הקונה בשדה **בגליל**, או שהיה בעל השדה **בגליל, והחזיק** הקונה **ביהודה, אינה חזקה, עד שיהא עמו במדינה.**

והוינן בה, מאי קסבר האי תנא שאמר שלא מועילה חזקתו של הקונה בארץ אחרת?

יותר שנאמן.

ואזלו התוספות לשיטתייהו בריש פרקין, שאף אם התובע ברי לו ששדה זו של אביו הייתה נאמן הנתבע במיגו דלהד"ם.

אך לדעת רש"י לעיל ש"הפה שאסר", לא מהני רק היכא שאין הלה תובעו, אף הכא צריך להעמיד בברי ושמא.

23. בדין זה נחלקו הראשונים במסכת בבא בתרא: דעת התוספות שאם אכלה שנתיים בחיי האב, ושנה אחת בפני הבן כשהיה גדול, הוי חזקה.

אך דעת הרשב"ם שאפילו אם כשאכלה בחיי הבן כבר היה הבן גדול, אינה חזקה, כיון שבשנתיים שאכלה בחיי האב עדיין היה הבן קטן ולא בר מחאה.

אי קסבר שמחאה שלא בפניו הויא מחאה, אם כן **אפילו** אם היה המוכר **ביהודה** והקונה **בגליל, נמי** הויא חזקה, משום שהיה על המוכר למחות ממקומו.

ואי קסבר שמחאה שלא בפניו לא הויא מחאה, אם כן **אפילו** אם היה המוכר בעיר אחת **ביהודה** והקונה בעיר אחרת **ביהודה, נמי לא** הוי חזקה, עד שיבא למחות בפניו?

ומשנינן: **אמר רבי אבא בר ממל, לעולם קסבר** האי תנא **שמחאה שלא בפניו הויא מחאה, ומתניתין** שאמרה שביהודה וגליל לא הוי מחאה, **בשעת חירום שנו,** שאין השיירות מצויות ביניהם, ויכול המחזיק לומר, לא שמעתי את מחאת המוכר, ולכן לא שמרתי את שטרי.

ומקשינן: אם כן **מאי שנא יהודה וגליל דנקט,** הרי בשעת חרום אפילו בשתי עיירות באותה מדינה אין חזקה?

יח-א ומשנינן: נקט הכי, משום **דסתם יהודה וגליל כשעת חירום דמו.**

וחוזרת הגמרא לנדון שהתחלנו בו את סוגייתינו, מדוע נקט רבי יהושע לשון "שדה זו של אביך".

ומקשינן: **וליתני** — **"מודה רבי יהושע באומר לחבירו מנה לויתי ממך ופרעתיו לך שהוא נאמן** מדאורייתא אפילו בלא שבועה[24]", ומדוע נזקק להעמיד בשדה, ולהדחק ולומר "של אביך"[25]?

ומשנינן: **משום דקא בעי למיתני בסיפא,** שאם יש עדים אינו נאמן, ואם נכתוב בסיפא **"אם יש עדים שהוא לוה ממנו והוא אומר פרעתיו אינו נאמן",** זה לא יהיה נכון, כי **הא קיימא לן שהמלוה את חבירו בעדים אינו צריך לפרעו בעדים,** ונאמן הלווה לטעון פרוע. ולכן כתב רבי יהושע את דינו באומר "קרקע זו של אביך".

---

24. כך פירש רש"י, ודקדק הרש"ש, שפטור דווקא משבועה דאורייתא, אבל נשבע שבועת היסת.

והקשה, לדעת רש"י שדברי רבי יהושע עוסקים היכן שלא תבעו, אלא הודה לו מעצמו, אם כן אמאי משביעין אותו שבועת היסת, והלא אין נשבעים על טענת שמא? והניח בקושיא.

ואולי יש לחלק ולומר שבשבועת היסת נשבעים אפילו בטענת שמא, כיון ששבועת היסת אין נשבעים מחמת תביעת התובע, כמו שאר שבועות שיש זכות לתובע לתבוע שבועה, אלא משביעים אותו בכל מקרה לברר דבריו, ולכן נשבע אף בטענת שמא.

25 והקשה המהרש"א, הרי ודאי שנזקק רבי יהושע להעמיד במקרה שהודה לו בשדה, ולא בהודאת מלווה, משום שבמלוה נאמן לומר פרוע אף בלא מיגו, ורק בשדה שאינו נאמן לומר לקוחה היא בידי סתם , אזי צריך מיגו, ואם כן רבי יהושע שבא לחדש את דין הפה שאסר, על כרחו העמיד בטענת שדה?

וכתב ה"תומים", (סימן צ' ס"ק י' ד"ה אבל) שאמנם המודה בפני עדים שחייב ממון לפלוני, אין צריך לפורעו אחר כך בעדים, ונאמן לומר פרוע אף בלא עדים,

ברם — אם יאמר אח"כ — "פרעתי כבר קודם ההודאה", אינו נאמן אלא משום "הפה שאסר", משום שאם כבר פרע מדוע הודה?! ובמשנתינו מדובר, כשטען "מנה לויתי ממך ופרעתיך כבר קודם ההודאה", ולכן אינו נאמן אלא משום דין "הפה שאסר".

ומקשינן: **וליתני** — "**מודה ר' יהושע באומר לחבירו, מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס** [כלומר, החזרתי לו חציו] **שהוא נאמן**", אע"פ שמודה במקצת הוא ובעי שבועה, הכא אינו נשבע, כיון שאינו תובעו[26], ואין שור שחוט לפניך, ולכן אמרינן — הפה שאסר הוא הפה שהתיר[27].

והוינן בה: **אליבא דמאן** נאמן בלא שבועה? **אי אליבא דרבנן** שיובאו דבריהם להלן, **הא אמרי — משיב אבידה הוי,** ואם כן אף אם הלה תובעו יהיה נאמן, ומדוע השמיענו רבי יהושע דווקא בגוונא שאין שור שחוט לפניך?!,

ואי אליבא דרבי אליעזר בן יעקב, הא אמר — שבועה בעי אף היכא שאין הלה תובעו[28].

ומבארת הגמרא, היכן נשנו דברי רבי אליעזר וחכמים: **דתניא — רבי אליעזר בן יעקב אומר: פעמים שאדם נשבע על ידי טענת עצמו. כיצד:** הטוען לחבירו — **מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס, הרי זה נשבע. וזהו שנשבע על טענת עצמו.**

וחכמים אומרים: אינו אלא כמשיב אבידה, ופטור! משום שתקנו חכמים שהמוצא מציאה לא ישבע מפני תיקון העולם, והכא נמי, כיון שבלא הודאתו אין לנו יסוד לתובעו, נחשב כמשיב אבידה, ופטרוהו חכמים מן השבועה.

ומקשינן: וכי **לרבי אליעזר בן יעקב לית ליה** לתקנת חכמים **שמשיב אבידה פטור?**, והלא

---

26. כך באור הקושיא לדעת רש"י, שבאר בריש פרקין, ש"הפה שאסר" אינו אלא כשאינו תובעו.

אך לדעת התוספות, הכא איירי אפילו כשתובעו, ופטור מן השבועה כיון שמשיב אבידה הוא. כיון שבבנו מעיז פניו, ולא שייכא בזה שבועת מודה במקצת, וכמו שיתבאר.

27. הקשה הגאון רבי עקיבא אייגר, מדוע לא פרכה הגמרא שאין נשבעים על טענת שמא?

ואם תאמר, שאחרי שאמר לו "מנה לאביך בידי", טען בברי שלא פרעו, הרי כאן קדמה הודאה לתביעה, וקיימא לן שאין נשבעים בכהאי גוונא? והניח קושיות אלו בצע"ג.

ויעויין בספר ברכת שמואל (בבא מציעא סימן ד') שתירץ, שרק בשבועת עד אחד, אין נשבעים על טענת שמא, או כשקדמה הודאה לתביעה, משום ששם יש "דין טענה", מגזירת הכתוב, ולכן טענת שמא או כשקדמה הודאה לתביעה, לא חשיבא טענה ואין נשבעים עליה.

אבל בשבועת מודה במקצת — אין צריך "דין טענה", אלא רק שלא יהיה משיב אבידה, ולכן אם כעת תובעו בברי, אע"פ שקדמה הודאה לתביעה, מכל מקום כעת כבר לא חשיב משיב אבידה ונשבע. זהו תורף דבריו.

28. כך באור הקושיא לדעת רש"י (הנ"ל בהערה 22), אך לדעת התוספות, קושיית הגמרא — אי לרבנן, הא אמרי משיב אבידה פטור, ואם כן לא שייך לכתוב בסיפא — "ואם יש עדים אינו נאמן", משום שלעולם נאמן לטעון פרעתי חציו במיגו שהיה אומר פרעתי כולו, שהרי המלווה את חבירו בעדים אין צריך לפורעו בעדים.

ואי כרבי אליעזר בן יעקב — הרי מחייבו שבועה, ולא הוי משיב אבידה.

ואמנם לדעת רש"י יש להקשות, מדוע לא הקשתה הגמרא, שאי אפשר להעמיד בכהאי גוונא, משום דבעי למתני בסיפא "ואם יש עדים אינו נאמן", והכא אפילו אם יש עדים נאמן, משום שהמלוה את חבירו בעדים אין צריך לפורעו בעדים, כדפרכינן לעיל?

כאן שאינו תובעו, אין לך משיב אבידה גדול מזה, שבא ומודה מעצמו, ומדוע חייבו רבי אליעזר בן יעקב בשבועה? [29]

ומתרצינן: **אמר רב:** לעולם אף לרבי אליעזר בן יעקב היכא שאינו תובעו אינו נשבע משום שמשיב אבידה הוא, והכא איירי **בגוונא** שמי **שטוענו קטן** הוא, ולכן לא חשיב כמשיב אבידה, ונשבע על טענתו.

והשמיענו רבי אליעזר, שנשבעים על טענת קטן, למרות שנחשב כטענת עצמו, כיון שכעת אין את סברת משיב אבידה [30].

ומקשינן: וכי נשבעים על טענת קטן?! והלא **אמר מר: אין נשבעין על טענת חרש שוטה וקטן,** ואם כן אי איירי בסוגיין בטענת קטן, מדוע השביעו רבי אליעזר?

ומתרצינן: **מאי קטן** דאמר רבי אליעזר שנשבעים על טענתו? **! גדול! ואמאי קרי ליה קטן,** משום **דלגבי מילי דאביו קטן הוא.**

ומקשינן: **אי הכי,** מדוע אמר רבי אליעזר שמצינו אדם שנשבע על **טענת עצמו,** והלא בסוגיין — **טענת אחרים היא?** שהרי איירי כשטוענו אדם גדול?

ומתרצינן: הכא איירי **בטענת אחרים והודאת עצמו,** וזהו חידושו של רבי אליעזר שנשבע על הודאת עצמו.

ומקשינן: והלא **כולהי טענתא** נמי עוסקות **בטענת אחרים והודאת עצמו** במקצת, **נינהו,** ומה השמיענו רבי אליעזר בדבריו ש"אדם נשבע על טענת עצמו"?

ומשנינן: **אלא הכא,** לעולם איירי בטוענו קטן, וכל מה שאמרינן "אין נשבעים על טענת קטן", הני מילי היכא שטוען הקטן — "הלוויתי לך מנה", שאז אין נשבעים על טענתו, משום שנאמר "וכי יתן איש אל רעהו כסף או כלים", ודרשינן — איש דווקא, ולא קטן, אבל היכן שהנותן הוא אדם גדול, אף על פי שהתובע הוא קטן, כגון קטן התובע "מנה לאבי בידך", סבר רבי אליעזר שנשבעים על טענתו.

ותירץ הריטב"א, שמכל מקום אפשר לשנות בסיפא "ואם יש עדים שהיה חייב לו פרס בשעת מיתתו אינו נאמן" כיון שאין כאן משיב אבידה, כיון שאינו יכול לכפור הכל, ולכן נשבע שבועת מודה במקצת.

29. כך סבר רש"י, ולדעת התוספות "משיב אבידה" דהכא פטור מדאורייתא משום מיגו, ולא פרכינן הכא מכח המשנה ד"המוצא מציאה לא ישבע מפני תקון העולם", אלא רק מכח המיגו שהיה אומר להד"ם, שהרי בבנו מעיז פניו.

אך רש"י סבר כדעת הר"י מגאש דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה, ואם כן בסוגיין לא שייך לפוטרו מן השבועה מכח מיגו, אלא רק מכח "משיב אבידה".

30. ולשיטת תוספות, יש להקשות, מה תרצנו ב"טוענו קטן", והלא עדיין קושייתינו במקומה עומדת, מדוע חייבו רבי אליעזר שבועה, הרי נאמן במיגו כופר הכל, כיון שבבנו מעיז פניו?

ונראה לבאר ע"פ דברי המגיד משנה (פרק ד' מהלכות טוען ונטען הלכה ה') שכתב, שאף לרבנן שבבנו מעיז פניו, הני מילי כשטוען הבן ברי מחמת אביו, אבל אם טוען ברי מחמת עצמו, כגון שראה בעיניו שהודה לאביו שלא פרעו לפני מותו, אף לרבנן אינו מעיז פניו.

ואם כן לשיטת התוספות, באור תירוץ הגמרא

אך רבנן פליגי עליו אפילו כשהתובע גדול הוא, משום שסברו שנחשב כמשיב אבידה, כיון שתבעו מכח אביו, **ובדברי רבה קמיפלגי**[31].

דאמר רבה: מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע, ולא החשבנוהו כמשיב אבידה, ופטרנוהו משום שלא כפר בכולו[32]?

משום ש**חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו**[33]", **והאי** באמת — **בכולה בעי דלכפריה! והאי דלא כפר ליה, משום דאין אדם מעיז פניו הוא!**

ובאמת מכח חזקה זו — בכולה בעי דלודי ליה! כיון שאינו מעיז פניו לכפור, **והאי דלא אודי ליה, כי היכי דלישתמיט ליה** [להפטר יח-ב

— כשטוענו קטן בברי על ידי עצמו שלא פרע לאביו, וסבר רבי אליעזר שבכהאי גוונא לא אמרינן מיגו, כיון שאינו מעיז פניו. ועל זה הקשתה הגמרא, הרי מכל מקום אין נשבעים על טענת קטן.

31. כך באור הגמרא לדעת רש"י. אך התוספות חלקו עליו, וסברו שלעולם אין נשבעים על טענת קטן, אפילו היכא שהנותן אדם גדול הוא.

וכך הוא באור הגמרא: לעולם איירי בטוענו גדול, ואמר רבי אליעזר, פעמים שאדם נשבע על מה שלדברי רבנן נחשב כטענת עצמו, אמנם לשיטתי נחשב הדבר כטענת אחרים כיון שבבנו נמי אינו מעיז פניו, אך לדעת רבנן כיון שמעיז פניו נחשב כטענת עצמו ואינו נשבע.

32. כך פירש רש"י במסכת בבא מציעא. וכשיטתו, שמשום מיגו לא שייך לפוטרו, משום שמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן.

אך התוספות חלקו עליו וסברו דאמרינן מיגו לאפטורי משבועה, וקושיית הגמרא הייתה — מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע ולא פטרנוהו במיגו שהיה כופר הכל?

ומתרצינן שאין זה מיגו, כיון שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו.

אך אין לפרש, שקושיית הגמרא, מדוע דוקא מודה במקצת חייב שבועה, ולא כופר הכל, ותרצה הגמרא, שכופר הכל נאמן כיון שיש לו חזקה שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו.

משום ש"כ במקום שמעיז פניו, כגון בבנו, יהיה חייב שבועה אף בכופר הכל.

והקשו התוספות, אכתי מנלן שכופר הכל פטור משבועה? ומדוע לא נחייבו שבועה משום שחזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו?

ותירצו — שגזירת הכתוב לפוטרו משבועה, שנאמר "אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם", ודרשינן, רק היכא שתובעו ומודה ואומר "כי הוא זה", מתחייב שבועה, אבל כופר הכל פטור מן השבועה.

עוד תירצו — שדווקא מודה במקצת יכול לחייבו שבועה על ידי גלגול, כיון שמתחייב במקצת טענתו מגלגל עליו שבועה אף על השאר. אך כופר הכל שנפטר ממנו לגמרי אינו יכול לחייבו שבועה.

33. במסכת בבא קמא, פירש רש"י — שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו מפני שעשה לו טובה.

והקשו עליו התוספות — שא"כ בפקדון שלא עשה לו טובה מעיז פניו, ואם כן יהיה פטור משבועת מודה במקצת במיגו שהיה כופר הכל?

ולכן פרשו התוספות, שאין אדם מעיז פניו לשקר בפני חבירו היכן שמכיר בשקרו.

אמנם אפשר ליישב את דעת רש"י ע"פ מה שכתב הטור בשם רש"י שכופר הכל בפיקדון

ממנו כעת, כיון שלא היו לו כסף מזומן לפורעו], **וסבר עד דהוה לי זוזי ופרענא ליה.**

ולכן **רחמנא אמר: רמי** [נטיל] **שבועה עליה, כי היכי דלודי ליה בכוליה**[34].

ובזה נחלקו: **רבי אליעזר בן יעקב סבר** — **לא שנא בו** [היינו במלוה עצמו] **ולא שנא בבנו אינו מעיז, והלכך לאו משיב אבידה הוי,** ומחוייב שבועת מודה במקצת.

ורבנן סברי: בו הוא דאינו מעיז, אבל בבנו מעיז לכפור הכל, **ומדלא העיז, משיב אבידה הוי,** ולכן פטרוהו מן השבועה.

מתניתין

העדים שבאו לקיים את כתב ידם בבית דין, **ואמרו** — אכן **כתב ידינו הוא זה, אבל** חתמנו שקר משום **שאנוסים היינו,** או **קטנים היינו,** או **פסולי עדות**[35] **היינו, הרי אלו נאמנים** לפסול את השטר. כיון שאין השטר מתקיים אלא על פיהם, הרי הפה שאסר וקיים את השטר, הוא הפה שהתיר, ואמר קטנים היינו[36] וכו׳.

ואם יש עדים שהוא כתב ידם, או שהיה

חייב שבועה ורק בהלואה פטור, ואם כן מודה במקצת בפיקדון, אע״פ שמעיז פניו לכפור הכל כנ״ל, מכל מקום חייב שבועה, כיון שלא שייך לפוטרו משום מיגו שהיה כופר הכל, כיון שגם כופר הכל חייב בכהאי גוונא.

34. רש״י במסכת בבא מציעא פירש — שהוקשה לגמרא, היאך נשביענו והלא מיגו דחשיד אממונא — לגזול מחצה מהממון, חשיד נמי אשבועתא — להשבע לשקר?

ועל זה תירצה הגמרא — שאינו חשוד אממונא, כיון שאינו רוצה לגזול אלא להשתמט מפרעון כעת, ורמי רחמנא שבועה עליו כדי שיודה.

אך התוספות כתבו, דמיגו דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא, משום ששבועה חמירא אצל האנשים ולא ישבעו לשקר.

והכא הוקשה לגמרא — כיון שיש חזקה שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, נאמין שפרע מחצה, משום שאילו היה שקרן לא היה מעיז פניו לכפור מחצה?

וע״ז תירצה הגמרא — שמעיז לכפור מחצה כיון שרוצה להשתמט מפרעון החוב כעת.

35. רש״י פירש — כגון קרובים או משחקים בקוביא. והקשו עליו הראשונים: היאך נאמנים לומר ״משחקים בקוביא היינו״, והלא אין אדם משים עצמו רשע?

ותירץ הפני יהושע — שדעת רש״י כדעת הראשונים במסכת סנהדרין — שהטעם שפסול משחק בקוביא לעדות הוא מפני שאינו עסוק ביישובו של עולם, ולכן אינו מדקדק כל כך בעדותו ויבא לשקר, אך אין בזה מעשה רשעות אפילו מדרבנן, רק פסול לעדות, ולכן נאמנים לומר ״משחקים בקוביא היינו״.

36. והקשו התוספות: היאך נאמנים לומר אנוסים היינו, והלא מיגו במקום עדים הוא, כיון שבכל מקום שמגיע שטר בפנינו, אמרינן בגמרא — אנן סהדי שנכתב בכשרות, ואם כן כאן שאומרים ״אנוסים היינו״, היאך נאמנים נגד ה״אנן סהדי״ שכשרים היו?

ותירצו התוספות — שכיון שהצריכו חכמים קיום לשטר, אם כן כאשר אומרים תוך כדי דיבור — אנוסים היינו, לא חשיב קיום.

ובאר ה״בית יעקב״ — שכוונת התוספות לומר, שכאן לא שייך לומר ״מיגו במקום אנן סהדי״, משום שכל עוד שלא התקיים השטר אין

כתב ידם יוצא ממקום אחר, ואם כן התקיים השטר שלא על פיהם — **אינן נאמנין**[37]:

גמרא

אמר רמי בר חמא, לא שנו שאינם נאמנים היכא שכתב ידם יוצא ממקום אחר — **אלא כשאמרו** — **"אנוסים היינו מחמת ממון",** שאז אינם נאמנים לפסול את עצמם, משום שמעשה רשע הוא לחתום שקר מחמת ממון, ואין אדם משים עצמו רשע. [ובריש נאמנים, משום שהפה שאסר הוא הפה שהתיר].

אבל אם אמרו — **"אנוסים היינו מחמת נפשות"** — **הרי אלו נאמנין** לפסול את השטר[38].

אמר ליה רבא לרמי בר חמא: **כל כמיניה** לחזור מעדותם ולפסול את השטר?!

והלא קיימא לן ש**כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד"**[39]?!

וכי תימא, הני מילי שאינו חוזר ומגיד, רק היכא שהעיד בפנינו **על פה, אבל בשטר לא,** כיון שאין כאן הגדה, **והא אמר ריש לקיש:**

כאן אנן סהדי כלל, ולכן נאמנים לומר "אנוסים היינו" במיגו שהיו אומרים אין זה כתב ידינו כלל. אך לעולם נאמנותם משום מיגו, וכן כתב התוספות להדיא בדיבור המתחיל הבא, שברישא נאמנים משום מיגו.

ברם יש מהאחרונים שפרשו את התוספות באופנים אחרים, ואין כאן מקום להאריך.

37. והקשו התוספות: מדוע אינם נאמנים במיגו שהיו אומרים "פרוע הוא"?

ותירצו — כיון שהשטר מקויים חשיב מיגו במקום עדים, דאנן סהדי שלא פרעו, דא"כ "שטרך בידי מאי בעי?", ולכן לא מהני המיגו.

עוד תירצו — שאינם נאמנים לומר פרוע משום שחוזרים ומגידים הם.

עוד תירצו — שאינם נאמנים במיגו, משום שמיגו בשני עדים לא אמרינן, משום שחוששים שמא כל אחד מהם חשש לשקר שמא חבירו יאמר את האמת, ומה שברישא אמרינן מיגו, כיון שהוי מיגו דאי בעי שתקי, ומיגו כזה אמרינן אף בשני עדים, כיון שסגי בשתיקת אחד מהם כדי שלא יתקיים השטר.

38. והקשו התוספות, אם כן אף אם יטענו אנוסים היינו מחמת ממון, נאמינם במיגו שהיו אומרים אנוסים היינו מחמת נפשות?

ותירצו — שאונס מחמת נפשות לא שכיח, ולכן לא אמרינן בכהאי גוונא מיגו.

אי נמי אפשר לתרץ — שלא אמרינן מיגו בשני עדים, כנ"ל בהערה הקודמת.

והקשה המהר"ם שיף — היאך הקשו התוספות שנאמינם במיגו, והלא מיגו במקום עדים הוא, כיון שהשטר מקויים ממקום אחר?

ותירץ המהר"ם שיף, (ע"פ דברי הבית יעקב) שסברת התוספות הייתה לפי ההוה אמינא בגמרא הכא, שחוזרים ומגידים, ואם כן לכל הפחות תהיה עדותם כתרי ותרי, ולא נוציא על פי שטר זה.

39. ויש להקשות, אם כן ברישא דמתניתין אמאי נאמנים לומר "אנוסים היינו", והלא כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד?

וכתב רש"י — שברישא כיון שכל העדות נסמכת על פיהם, חשיבא כולה כחדא הגדה, כיון שבאותו דיבור שאמרו "כתב ידינו הוא זה", חזרו ואמרו "אנוסים היינו".

עדים החתומים על השטר — נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין:

אלא, כי אתמר דברי רמי בר חמא, **ארישא אתמר:** דשנינן בריש — העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל קטנים היינו וכו', **הרי אלו נאמנין.**

ועל זה **אמר רמי בר חמא: לא שנו** שנאמנים מחמת "הפה שאסר", **אלא כשאמרו — "אנוסין היינו מחמת נפשות",** שאינם משומים את עצמם כרשעים, **אבל** אם **אמרו — "אנוסין היינו מחמת ממון", אין נאמנין:**

מאי טעמא? משום ש"**אין אדם משים עצמו רשע**[40]" — משום שקרוב הוא אצל עצמו, וקרוב פסול לעדות. רש"י.

תנו רבנן: העדים שאמרו — "כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו וכו'" — **אין נאמנים לפוסלו. דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: נאמנים לפוסלו, משום "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

והוינן בה: **בשלמא לרבנן** נאמנים לפוסלו, **כי טעמייהו — ש"הפה שאסר הוא הפה שהתיר", אלא לרבי מאיר מאי טעמא** אינם נאמנים?

בשלמא כשטוענים "אמנם ראינו את המקח או ההלואה, אבל **פסולי עדות** היינו, ואין השטר כשר, אלא הוי כמלוה על פה." אינם נאמנים — משום **שמלוה גופיה, מעיקרא מידק דייק ומחתם,** כיון ש"לא שדי איניש זוזי בכדי", ואם כן אנן סהדי שכשרים היו.

וכן כשטוענים "**קטנים** היינו", אינם נאמנים **נמי, כדרבי שמעון בן לקיש, דאמר ריש לקיש: חזקה אין העדים חותמין על השטר** יט-א **אלא אם כן נעשה בגדול**[41].

אלא כשאמרו "**אנוסין** היינו" **מאי טעמא**

ומשמע מדברי רש"י שמצד מיגו לחודיה לא סגי כנגד דין "חוזר ומגיד", כיון שדין חוזר ומגיד אינו חיסרון בנאמנות, אלא גזירת הכתוב שאי אפשר לשמוע הגדה נוספת אחרי שכבר הגיד.

40. והקשו התוספות: מדוע לא אמרינן הכא "פלגינן דיבורא", ונאמין למה שאמרו אנוסים היינו, ונאמר שהיו אנוסים מחמת נפשות ולא מחמת ממון? והרי דעת רבא בסנהדרין לגבי "פלוני רבעני לרצוני", שאומרים פלגינן דיבורא ונאמן לומר "פלוני רבע", ואינו נאמן לומר שרבעו?

ותירצו התוספות: שכאן לא שייך לומר פלגינן דיבורא מכמה סיבות: א. מכיון שקיום שטרות מדרבנן, אין אומרים פלגינן דיבורא כדי לפסול את השטר.

ב. שבסוגיין אי אפשר לומר מעצמינו שהיה אנוס מחמת נפשות, מכיון שדבר זה לא שכיח.

ג. שבסוגיין כשאומר "אנוס הייתי" על כרחו חייב הוא לפרש מחמת מה היה אנוס, ואם אמר מחמת ממון, אי אפשר לומר כעת שהיה אנוס מחמת נפשות, כיון שהכל דיבור אחד.

משא"כ לגבי פלוני רבעני, שאפשר לשמוע רק את הדיבור — "פלוני רבע", ואין צריך לומר את מי רבע.

41. ומבואר שאין אומרים מיגו במקום חזקה. והקשו התוספות, והלא דין זה הוא "בעיא דלא איפשיטא" במסכת בבא בתרא, לגבי "חזקה אין אדם פורע תוך זמנו", ומדוע כאן נקטה הגמרא בפשיטות שאין אומרים מיגו בכהאי גוונא?

אינם נאמנים? נימא "הפה שאסר הוא הפה שהתיר"?

ומתרצינן: **אמר רב חסדא** — **קסבר רבי מאיר, שעדים שאמרו להם "חתמו שקר! ואל תהרגו"** — **יהרגו ואל יחתמו שקר!**, ולכן אף אם אמרו "אנוסים היינו מחמת נפשות" אינם נאמנים לשוויי נפשייהו כרשעים, משום שהיה להם להיהרג ולא לחתום שקר[42].

אמר ליה רבא לרב חסדא: **השתא, אילו אתו לקמן** העדים **לאמלוכי** האם להיהרג, או לחתום שקר, ודאי **אמרינן להו** — **זילו חתומו ולא תתקטלון!**

משום **דאמר מר** — **אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד.**

והשתא דחתמו, אמרינן להו אמאי חתמיתו?! והלא ודאי שאין לתובעם שלא נהגו בעצמם מנהג חסידות.

אלא, צריך לומר **שטעמא דרבי מאיר** שאינם נאמנים לומר אנוסים היינו, משום שסבר **כדרב הונא אמר רב.**

דאמר רב הונא אמר רב: לווה **המודה בשטר שכתבו, אין** המלוה **צריך לקיימו,** ולא נאמן הלווה לטעון פרעתי נגד השטר, למרות שלא התקיים השטר אלא על פיו.[43]

ולכן הכא איירי כשהודה הלווה שכתב את

ותירצו הראשונים בשיטה מקובצת — דשאני האי חזקה מהאי חזקה, משום ש"חזקה אין אדם פורע תוך זמנו", אינה דבר מוחלט, כיון שמותר לו לפרוע תוך זמנו אלא שאין הדרך לעשות כן, ולכן מספקא לן אי מהני מיגו נגד חזקה כזו.

משא"כ בסוגיין שחזקה מוחלטת היא, שכל אדם חייב לדקדק בעדיו שיהיו כשרים, ונגד חזקה כזו ודאי שלא מועיל מיגו.

42. מבואר בראשונים, שדבר פשוט הוא שמדינא ודאי אין צריך למסור את הנפש אלא על ג' עבירות, והכא בסוגיין הנדון מצד מדת חסידות, וסבר רב חסדא, שלרבי מאיר אין אדם משים את עצמו כאינו חסיד.

אמנם ברש"י משמע שמדינא צריך למסור את הנפש על גזל. וצריך באור מנלן לומר כך?

והרמב"ן הביא ברייתא חיצונית שנאמר בה — "שלשה דברים אין עומדים בפני פיקוח נפש, ואלו הן, ע"ז, וגילוי עריות ושפיכות דמים. רבי מאיר אומר — אף הגזל.", הרי שמצינו שסבר רבי מאיר שצריך למסור את הנפש על גזל.

43. והקשו התוספות: מדוע אינו נאמן לטעון פרוע במיגו שהיה אומר "מזויף"?

ותירצו — שאין זה מיגו כיון שירא לומר מזויף פן יכחישוהו.

עוד הביאו לתרץ בשם רש"י — שהטעם שאינו נאמן, משום שמדאורייתא אין צריך כלל קיום, ורק רבנן הצריכוהו קיום, וכל מה שהצריכוהו קיום הוא דוקא נגד טענת מזויף, ולא נגד טענות אחרות.

וב"קובץ שיעורים" העיר, שמכל מקום יש לבאר אמאי אינו נאמן, הרי סוף סוף איכא מיגו?

וביאר — על פי דברי הר"ן בקידושין, שבמקום שמעיקר הדין אינו נאמן, וחידשו באופן מיוחד שיהיה נאמן, אין לך בו אלא חידושו, ולא מועיל מיגו לטענה כזו.

והכא נמי הכא כיון שמעיקר הדין אינו נאמן לטעון מזוייף נגד שטר, אלא שהימנוהו רבנן

השטר, ואם כן כעת אין המלוה צריך לקיימו, וכשבאו העדים ואמרו כתב ידינו הוא זה, אין אנו זקוקים להם, ולא הוי "הפה שאסר", ולכן אינם נאמנים לומר כעת — "אנוסים היינו"[44].

ורבנן חולקים וסוברים, שמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, ואם כן עדיין יש צורך בעדותם של העדים שאמרו "כתב ידינו הוא זה", ולכן נאמנים לומר "אבל אנוסים היינו", משום שהפה שאסר הוא הפה שהתיר.

ומביאה הגמרא את עצם הנדון האם מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, או לא:

גופא: אמר רב הונא אמר רב — לווה **המודה בשטר שכתבו, אין** המלוה **צריך לקיימו.**

אמר לו רב נחמן לרב הונא: **גנובא גנובי למה לך?** [מדוע אתה אומר דין זה בשם עצמך?] **אי סבירא לך כרבי מאיר,** שסבר ג"כ כדבריך, **אימא שהלכה כרבי מאיר?**

אמר ליה רב הונא לרב נחמן: **ומר היכי סבירא ליה?**

אמר ליה רב נחמן: **כי אתו לקמן לדינא, אמרינן להו — זילו קיימו שטרייכו וחותו לדינא!** משום שבלא קיום יהיה נאמן הלוה לטעון פרוע, כיון שמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו.

אמר רב יהודה אמר רב: האומר — "שטר אמנה הוא זה", [כלומר, לא לווה כלום בשטר זה אלא כתבו למלוה כדי שאם ירצה אחר כך ללות ילוה, והאמינו למלוה שלא יתבענו בשטר זה בנתיים]. **אינו נאמן!**

והוינן בה: **דקאמר מאן?** [מיהו הטוען שאינו נאמן?].

אילימא, דקאמר לוה, פשיטא שאינו נאמן! וכי **כל כמיניה** לטעון על השטר שאמנה הוא?! והלא עדים חתומים עליו, ויתקיים השטר בחותמיו?!

ואלא, דקאמר מלוה, והודה ששטר זה פסול. אם כן אמאי אינו נאמן, **תבוא עליו ברכה** שהודה באמת?

אלא, דקאמרי עדים, היכי דמי? **אי דכתב ידם יוצא ממקום אחר,** שאז ליכא "הפה שאסר", **פשיטא דלא מהימני!**

לטעון בכל אופן, בזה אין לך בו אלא חידושו לא מועיל מיגו לטענה זו.

אך ברש"י בסוגיין מבואר, שהטעם שאינו נאמן לטעון "פרוע", משום שהשטר ביד המלוה הוא, ומשמע שכוונתו לומר, דאמרינן ליה — "שטרך בידי מאי בעי".

והקשו עליו התוספות — הרי בהמשך הסוגיא לגבי שטר אמנה אמרינן שאין הלוה נאמן לטעון שטר אמנה הוא זה משום שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, והתם הרי לא שייך טעמא ד"שטרך בידי מאי בעי"?

ואמנם רש"י נזהר מקושיא זו, ופירש שבשטר אמנה אינו נאמן משום ש"לא עביד איניש שכתב ומסר בלא הלואה".

44. כך פירש רש"י. והתוספות הקשו עליו, אם כן מדוע נחלקו כשיש עדים, יחלקו בלוה מודה לחודיה, כיון שבזה תלויים דבריהם?

ולכן פירשו התוספות, שטעמו של רבי מאיר כרב הונא, וכמו שלא אמרינן מיגו לפסול את

ואי דאין כתב ידם יוצא ממקום אחר, אמאי לא מהימני? והלא הפה שאסר הוא הפה שהתיר?

(סימן בא"ש)[45]

אמר רבא: לעולם, דקאמר לוה: ומה שהקשית, דהא פשיטא שאינו נאמן משום שיש שטר כנגדו?

אימא לך, דהא קא משמע לן, שאמרינן **כדינו** של **רב הונא.**

דאמר רב הונא אמר רב: לוה **המודה בשטר שכתבו, אין** המלוה **צריך לקיימו.**

והכא נמי, כיון שהודה הלוה שכתב למלוה שטר זה, אף על פי שטען שהיה שטר אמנה, שוב אין המלוה צריך לקיימו, ואין הלוה נאמן לטעון ששטר אמנה היה, כיון שלא עביד איניש דכתב ומסר בלא הלואה. ומאידך הרי הודה בשטר זה שכתבו, ולכן שוב אין המלוה צריך לקיימו[46].

אביי אמר: לעולם, דאמר מלוה. ומה שהקשינו, אם כן אמאי אינו נאמן, הרי תבא עליו ברכה שהודה באמת?

אימא לך, דהכא איירי — **כגון שחב** על ידי הודאתו **לאחרים** שהיו נושים בו ורוצים לגבות חוב זה, ועל ידי הודאתו מפסידם. ולכן אינו נאמן[47].

ומנין שהיו אחרים יכולים לגבות חוב זה?

השטר כשהלוה מודה שכתבו וטוען פרוע, הכא נמי לא אמרינן מיגו לפסול את השטר בעדים שאומרים כתב ידינו הוא זה ואנוסים היינו.

45. סימן זה הינו סימן על שמות האמוראים שמתרצים את קושיית הגמרא בשטר אמנה, ואלו הם: רבא, אביי, רב אשי. ספר הסימנים השלם.

46. והקשו התוספות — אי איירי דברי רב בשטר אמנה כתירוץ זה, אם כן אמאי השמיענו רב פעמיים דין זה שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו?

ותירצו — אכן אין חידוש מיוחד בדברים אלו, אלא חדא מכלל חברתא איתמר.

ברם — לשיטת רש"י שהובאה לעיל (הערה 44) אכן יש חידוש גדול בדברים אלו, שאף על פי שהכא לא שייך לומר שטרך בידי מאי בעי, מכל מקום אינו נאמן לטעון פרוע, משום ש"לא עביד איניש דכתב ומסר בלא הלואה". שיטמ"ק.

47. התוספות הקשו — מדוע אינו נאמן לחוב לאחרים במיגו שהיה מוחל על החוב, שהרי המוכר שטר חוב לאחרים וחזר ומחל על החוב שבשטר, מחול?

ויש להקשות על קושיית התוספות, והלא מיגו במקום עדים הוא, שהרי ודאי שהשטר מקויים, דאם לא כן אי אפשר להוציא על ידו מן הלווה, והיאך נאמינו במיגו נגד עדים?

ואולי כוונת התוספות לומר, שכיון שבידו להפסיד את האחרים על ידי שימחול, תו לא חשיב כ"חב לאחרים", ויהא נאמן.

והר"ן תירץ על קושיית התוספות — דהכא אינו יכול למחול, כיון שבשיעבודא דרבי נתן הרי הבעל חוב השני משועבד ישירות למלוה הראשון, ולכן הלוה השני אינו בעלים למחול על חוב זה, משא"כ במוכר שטר חוב לחברו, שהלוה משועבד למלוה אף לאחר המכירה, אלא שיש לקונה את זכות הגביה, אך אם מחל המלוה ללוה על עצם החוב, שוב אינו יכול לגבות.

והתוספות עצמם תירצו — דהכא אין זה

כדרבי נתן! דתניא: רבי נתן אומר: מנין למי שנושה בחבירו מנה, וחבירו נושה מנה בחבירו, מנין שמוציאין מזה ונותנין לזה? תלמוד לומר — "ונתן לאשר אשם לו", ודרשינן, מדלא כתיב — "ונתן לאשר הלווהו", שמע מינה שנותן למי שהאשם, דהיינו הקרן, שלו, וזה המלוה הראשון[48].

רב אשי אמר: לעולם, דקאמרי עדים. ואיירי — דאין כתב ידם יוצא ממקום אחר; ודקאמרת, אמאי לא מהימני, והלא הפה שאסר הוא הפה שהתיר?

אימא לך, משום דסבירא לן **כדרב כהנא, דאמר רב כהנא: אסור לו לאדם שישהה שטר אמנה בתוך ביתו, משום שנאמר — "אל תשכן באהליך עולה".**

יט-ב **ואמר רב ששת בריה דרב אידי: שמע מינה מדברי רב כהנא** — **שעדים שאמרו "אמנה היו דברינו", אין נאמנין.**

מאי טעמא? כיון דעולה הוא, אעולה לא חתמי; וכשאמרו חתמנו אינם נאמנים להרשיע את עצמם[49].

אמר רבי יהושע בן לוי: אסור לו לאדם שישהה שטר פרוע בתוך ביתו; משום שנאמר: "אל תשכן באהליך עולה".

במערבא משמיה דרב אמרי: מהו דכתיב — **"אם און בידך הרחיקהו"? זה שטר אמנה ושטר פסים,** שמעיקרן שקר הם, ולכן נקראו "און".

"ואל תשכן באהלך עולה" — **זה שטר פרוע,** שעכשיו הוא עולה, אבל מעיקרא היה אמת.

ואמרינן: **למאן דאמר** שאסור להשהות **שטר פרוע, כל שכן** שאסור להשהות **שטר אמנה.**

ומאן דאמר שאסור להשהות **שטר אמנה,**

מיגו, דשמא אין דעתו למחול ולהפסיד את חובו.

עוד תירצו — דאפשר לומר שהטעם שמועילה מחילה על מכירת שטרות — משום שמכירת שטרות דרבנן, ואתי מחילה דאורייתא ומפקעת למכירת שטרות דרבנן.

ואם כן הכא דאיירי בשיעבודא דרבי נתן, שחייל מדאורייתא, בזה לא תועיל מחילה.

48. והקשה הר"ן, הרי אף בלא דברי רבי נתן מדוע שלא יגבו את שטרות הלוה כמו שאר מטלטליו שגובים מהם בחובו?

והוכיח מכאן הר"ן ששטרות לאו בני גוביינא נינהו משום שאין גופן ממון, ואילולי דברי רבי נתן לא היינו גובים מהם.

אמנם הטור וגדולי המורים חולקים על הר"ן וסוברים ששטרות בני גוביינא הם.

ואם כן קשה לשיטתם למה לי לדברי רבי נתן הלא אף בלא דבריו היו גובים את חובו משטרותיו כשאר מטלטלין?

ויעויין במה שדנו בזה ה"קצות החושן", וה"נתיבות המשפט", בסימן קא' ס"ק א', ובסימן פו' ס"ק א', ואין כאן המקום להאריך.

49. כתב בתשובות מימוני (הובא בש"ך סימן פב' א') שלדעת רב אשי שאין העדים נאמנים לומר שחתמו על שטר אמנה משום שעולה הוא, הוא הדין נמי שאין הלוה נאמן לומר שחתם על שטר אמנה, אפילו שאין כתב ידו יוצא ממקום אחר, ואפילו למאן דאמר "מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו", מהאי טעמא גופא, שאין אדם משים את עצמו רשע לחתום על עולה.

אבל שטר פרוע לא אסר, משום **דזמנין דמשהי ליה אפשיטי דספרא.** [כדי לגבות שכר הסופרים] ומתוך כך נשאר אצלו גם לאחר מכן.

ומערבא משמיה דרב חולקים וסוברים שהיה עליו להזהר שלא להשהותו.

אבל לכולי עלמא מה שמשאירו אצלו כדי לגבות פשיטי דספרא אינו פשיעה[50].

אתמר בבית המדרש: **ספר** תנ"ך **שאינו מונה** עד מתי מותר להשהותו?

אמר רבי אמי: עד ל' יום מותר לשהותו, מכאן ואילך אסור לשהותו; משום שנאמר — "אל תשכן באהליך עולה".

אמר רב נחמן: עדים שאמרו — **"אמנה היו דברינו"** [כלומר, לא הלוהו כלום, אלא כתבנו לו כדי שאם יצטרך ללות ילוה ממנו, ושיעבד לו את נכסיו מעכשיו, כדי שלא יהיה השטר — שטר מוקדם], **אין נאמנין.**

וכן אם אמרו — **"מודעא היו דברינו"** [אם היה שטר מכר, ואמרו העדים החתומים בו, שהמוכר מסר מודעה בפנינו וגילה לנו את אונסו, והכרנו בו שהיה אנוס], **אין נאמנין.**

ואפילו אם אין כתב ידם יוצא ממקום אחר, אינם נאמנים, משום ש"לא אתי על פה ומרע לשטרא"[51].

מר בר רב אשי אמר: אם אמרו — **"אמנה היו דברינו", אין נאמנין.** אך אם אמרו — **"מודעא היו דברינו" נאמנין.**

מאי טעמא? משום ש**הואי** — כלומר "מודעה היו דברינו" — **ניתן ליכתב,** ואין שום מעשה רשעות בכתיבת מודעה, ולכך נאמנים

אך בשלחן ערוך פסק, שהלוה נאמן לומר "שטר אמנה הוא", היכא שאין כתב ידו יוצא ממקום אחר, לדידן דקיימא לן ד"מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו".

וקשה, מדוע נאמן לשים את עצמו רשע שחתם על עולה?

50. כך כתבו התוספות. אך הר"ן חולק וסובר שלהאי מאן דאמר, אסור להשהות שטר פרוע אפילו כדי לגבות פשיטי דספרא. וכן פסק בשלחן ערוך.

51. והקשו התוספות, מדוע אינם נאמנים במיגו שהיו אומרים מזויף הוא, והלא לדעת רב נחמן לעיל בעמוד הקודם, אמרינן ש"מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו", משום שנאמן הלוה לומר פרוע במיגו דמזויף, ומדוע לא נאמין גם כן לעדים במיגו דמזויף?

ותירצו התוספות, שהכא שאני, כיון שמודים שהיה השטר כשר, אלא שטוענים שאי אפשר לגבות בו מסיבה צדדית, לא יועיל שום מיגו, משום שלא אתי על פה ומרע לשטרא.

מה שאין כן במתניתין, שאומרים "אנוסים היינו" וכו', שסותרים את עצם השטר, וטוענים שלא נכתב כלל בכשרות, בזה מהני מיגו כדי להאמינם ולפסול את השטר.

וכן מה שנאמן לטעון פרוע במיגו דמזויף, התם שאני שאינו מרע את השטר כלל, וטוען שאמת ששטר מעליא הוא, אלא שפרעתיו, ולכן נאמן במיגו.

אך הר"ן חולק על התוספות, וסובר שמחלוקת רב נחמן ומר בר רב אשי היא, האם מודעה ניתנה להכתב או לא, וסבר רב נחמן שאסור לכתוב שטר מודעה, ולכן אינם נאמנים

לומר ״מודעה היו דברינו״. וסבר ש״אתי על פה ומרע לשטרא״, משום שיש להם מיגו דמזויף.

והאי — כלומר, ״אמנה היו דברינו״ — **לא ניתן ליכתב,** שהרי אסור לכתוב שטר אמנה, ועולה הוא, ואינם נאמנים לומר שחתמו על עולה.

בעא מיניה רבא מרב נחמן: אם אמרו ״**תנאי היו דברינו**״, — כלומר, חתמנו על השטר, אך היה בו תנאי נוסף שעדיין לא התקיים, **מהו,** האם נאמנים?

וצדדי הספק: שמא, **מודעא ואמנה, היינו טעמא** שאינם נאמנים, משום — **דקא עקרי ליה לשטרא,** ולא אתי על פה ומרע לשטרא, **והאי נמי** אינו נאמן משום **דקא עקר לשטרא.**

או דלמא, תנאי — מילתא אחריתי היא! ואין זה נחשב כעקירת השטר, ולכך יהיו נאמנים[52].

אמר לו רב נחמן: **כי אתו לקמן** בעלי דינים **לדינא,** ויש עדים שהיה תנאי ביניהם, **אמרינן להו: זילו קיימו תנאייכו,** ואחר כך **חותו לדינא,** משום שתנאי מלתא אחריתא, ונאמנים העדים לומר ״תנאי היו דברינו״[53].

עוד הסתפקה הגמרא: מה הדין בגוונא **שעד** אחד **אומר** שהיה **תנאי, ועד** אחד **אומר, אינו תנאי.** האם התקיים השטר בכהאי גוונא?

אמר רב פפא: התקיים השטר! משום **שתרוייהו בשטרא מעליא קא מסהדי,** כיון שלפי שניהם היה השטר כשר, **והאי** עד **דקאמר** שהיה **תנאי, הוה ליה** עד אחד, **ואין דבריו של אחד** נחשבים **במקום שנים.** ולכן אינו יכול לעקור את השטר שחתמו עליו שניהם.

ומקשינן: **מתקיף לה רב הונא בריה דרב יהושע: אי הכי, אפילו** אם **תרוייהו** אומרים שהיה תנאי **נמי** אינם נאמנים לעקור את השטר, כיון שהעידו שהיה שטר כשר, אינם יכולים לחזור ולהגיד שהיה תנאי?

אלא ודאי הטעם שנאמנים לומר ״תנאי היה דברינו״, משום **שאמרינן** — **הני, למיעקר סהדותייהו קאתו!** ולא נתקיים השטר כלל כל עוד שלא התקיים התנאי, וכיון שתנאי מלתא אחריתי היא, ואינם עוקרים את השטר

לומר שחתמו על עולה, משום שאין אדם משים את עצמו רשע.

52. וכתבו התוספות: שאין לפרש, תנאי מילתא אחריתי היא לגמרי, וכמו עדות אחרת הוא, משום שא״כ מדוע אמרינן לקמן בגמרא שאפילו שני עדים אינם נאמנים משום שחוזרים ומגידים הם, והלא כיון שתנאי מילתא אחריתי לגמרי, אינם חוזרים ומגידים, אלא אומרים עדות אחרת?

אלא ודאי שתנאי אינו מילתא אחריתי לגמרי, אלא רק — מכיון שבאים לדבר אחר ולא לעקירת השטר, ואם יתקיים התנאי, הרי לא יתבטל השטר מעולם, לא חשיב כ״אתי על פה ומרע לשטרא״, ונאמנים.

53. ולדעת רש״י אינם נאמנים לומר תנאי היו דברינו אלא כשאין כתב ידם יוצא ממקום אחר, שאז אין חתימתם מקויימת אלא בצירוף עם התנאי, אבל אם כתב ידם יוצא ממקום אחר

לגמרי, כמו במודעה ואמנה, נאמנים. משום שעדות בפני עצמה היא.

והכא נמי **האי** עד אחד שאמר שהיה תנאי, **נמי למיעקר מהדותיה קאתי,** וממילא לא נתקיים השטר כל עוד שלא יתקיים התנאי, כיון שחתום בו רק עד אחד.

ומסיימת הגמרא: **והלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע,** שאם אמר עד אחד שהיה תנאי, לא התקיים השטר עד שיקיימו את התנאי.

תנו רבנן: שנים שהיו **חתומין על השטר, ומתו. ובאו שנים מן השוק, ואמרו: "ידענו שכתב ידם הוא, אבל אנוסים היו, קטנים היו, פסולי עדות היו**[54]", הרי אלו נאמנים.

ואם יש עדים אחרים **שכתב ידם הוא זה, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר,** כגון **משטר שקרא עליו ערער** [שטען אדם שהיה מזוייף], והיו חתומים עליו שני עדים הללו, **והוחזק בבית דין** שזהו כתב ידם — **אין אלו נאמנין** לפסול את השטר.

ומקשינן: **וכי מגבינן ביה כבשטרא מעליא?! ואמאי?!** הלא **תרי ותרי נינהו!** עידי השטר הרי שנים הם, והעדים הפוסלים אותם תרי הם כנגדם, והיה לנו להשאיר את הממון בחזקתו מספק!

ומתרצינן: **אמר רב ששת** — **זאת אומרת, הכחשה** שהכחישום בתרי ותרי, **כתחלת** כ-א **הזמה היא! וכשם שאין מזימין את העדים אלא בפניהם,** משום שבאים לענוש אותם כדין עדים זוממים, ובעדות שיוצרת עונש, צריך להעיד בפני הנענש, שנאמר — "והועד בבעליו", לגבי שור שנגח, ודרשינן — יבא בעל השור ויעמוד על שורו.

כך אין מכחישין את העדים אלא בפניהם[55]. ולכן הכא שמתו העדים הראשונים, ואינם בפנינו, לא מתקבלת ההכחשה, ועדיין עדותם הראשונה על השטר קיימת, וגובים על ידו.

אמר ליה רב נחמן: והרי **אילו הוו** העדים הראשונים **קמן** [לפנינו], **והיו מכחישין להו** העדים השניים, **הוה הכחשה. ולא הוה משגיחין בהו** — בעדים הראשונים — לגבות עם השטר על פיהם, משום **דהוי לה עדות מוכחשת.**

ואם כן **השתא, דלית[נ]הו** לעדים הראשונים, **דיש** לחוש שמא **אילו הוו לקמן, דלמא הוו**

אינם נאמנים.

אך דעת רבינו האי גאון, שלעולם נאמנים לטעון שהיה תנאי, אפילו אין כתב ידם יוצא ממקום אחר, משום שתנאי מלתא אחריתי לגמרי, ונאמנים להעיד עליו.

54. וצריך לומר, שכעת מודים שכשרים הם, אלא שבשעה שחתמו על השטר היו פסולי עדות.

משום שאם מעידים שכעת הם פסולי עדות הרי נאמנים, מגזירת הכתוב, שמאמינים לעדים השניים אם אומרים שהראשונים היו פסולים. תוספות.

אבל הרא"ש חולק וסובר שגם אם יעידו שכיום הם פסולי עדות אינם נאמנים, משום שיש אנן סהדי שנכתב השטר בכשרות, וחשיב עדיין כתרי ותרי.

55. וביאר הריטב"א, מכיון שבאים להעיד על גוף העדים שהעידו שקר, ולפי עדותם הרי

מודו להו לעדים השניים[56], ודאי **שמהימני** העדים השניים להכחישם, והוי עדות מוכחשת[57].

אם כן הדרא קושיין, מדוע אין העדים השניים נאמנים, לכל הפחות כדי ליצור עדות מוכחשת?

אלא אמר רב נחמן: הא דאמרינן בברייתא — "אין נאמנים", אין הכוונה שגובים בשטר כבשטרא מעליא, אלא רק דלא קורעים את השטר ואי תפיס לא מפקינן מיניה[58], משום דאמרינן — **אוקי תרי** עדים ראשונים, **להדי תרי** עדים שניים[59], ומספק — **אוקי ממונא בחזקת מריה**[60].

פסולים לעדות, לכן אינם נאמנים.

56. והקשה המהר"ם שיף: והלא אם אם יודו לעדים השניים אינם נאמנים, שכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד?

ותירץ: שאמנם באמת אינם יכולים לחזור ולהגיד, אך מכל מקום סגי בהכי כדי שנאמר שעדיפא עדותם כשאין העדים הראשונים לפנינו, מעדותם כשהם לפנינו.

57. וביאר הרא"ה — שסברת רב נחמן, שאף על פי שיש כאן הכחשה על גוף העדות, והיה מקום לומר שאין מכחישים אלא בפניהם, מכל מקום אין לעשות מעשה על פי עדות זו, אחר שכבר הוכחשה.

58. והקשו התוספות, והלא לא מועילה תפיסה בספיקות אחר שנולד הספק, כמבואר במסכת בבא מציעא שספק בכור שתפסו כהן מוציאין אותו מידו, ואם כן היאך תועיל כאן תפיסה?

ותרצו התוספות, דהכא שאני כיון שטוען התופס טענת ברי, משא"כ לגבי בכור, הרי הכהן טוען טענת שמא ולכן לא מועילה תפיסתו.

עוד תירצו, דהכא איירי כשתפס קודם שנולד הספק, [דהיינו — קודם שבאו העדים השניים], ולכן מועילה תפיסתו.

59. הקשו התוספות — הרי בעלמא בתרי ותרי סבר רב נחמן, שמכיון שלכל כת וכת בפני עצמה יש חזקת כשרות, הרי שזו יכולה לבא בפני עצמה ולהעיד בעדות אחרת, וזו יכולה לבא בפני עצמה ולהעיד בעדות אחרת.

ואם כן בסוגיין, הרי אין העדים השניים טוענים שלא הייתה הלואה, אלא רק טוענים — פסולי עדות הייתם באותה שעה, ואם כן מדוע אין העדים הראשונים נאמנים להעיד על ההלואה, ומאי שנא מכל עדות אחרת שנאמנים עליה?

ותירצו התוספות, שבסוגיין ליכא לעדים הראשונים חזקת כשרות לגבי עדות הלואה זו, משום שהעדים השניים טוענים שהייתם קרובים משעה שנולדתם, ומעולם לא הוכשרתם לעדות זו, ולא שייך בזה להעמידם בחזקתם הראשונה. ולכן אינם נאמנים.

והרשב"א תירץ: דהכא לא שייך להעמידם בחזקת כשרות, ולקבל את עדותם, כיון שיש לחוש שמא אם היו לפנינו היו חוזרים בהם בעדותם.

ויש להעיר על דברי הרשב"א, שהלא לפי דברי המהר"ם שיף שהובאו לעיל, אפילו אם יחזרו בהם העדים מעדותם לא יהיו נאמנים, שכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד?.

60. כך ביאור הסוגיא לדעת רש"י והתוספות. אך לדעת הרשב"א כך הוא באור הסוגייא: בברייתא עסקינן, שבא שטר בפנינו, והוציא הלווה שובר כנגדו שכבר פרעו.

ובאו שני עדים והעידו על עידי השובר — שהיו פסולים באותה שעה. ואמרינן שאם כתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים, והשובר

מידי דהוה, אנכסי דבר שטיא [כמו שהיה המעשה בנכסי "בר שטיא"][61]:

וכך היה המעשה: **ד"בר שטיא"** — שהיה עיתים חלים ועיתים שוטה — **זבין** [מכר] **נכסי** [את קרקעותיו].

אתו בי תרי, אמרי: כשהוא שוטה זבין, ואין ממכרו מכר.

ואתו בי תרי אחרים **ואמרי: כשהוא חלים זבין.** ומכרו מכר.

אמר רב אשי: אוקי תרי דאמרי שכשהוא שוטה מכר, **לחדי תרי** דאמרי שכשהיה בריא מכר, **ואוקי ממונא בחזקת בר שטיא,** מכיון שהוא ה"מרא קמא", וקרקע בחזקת בעליה הראשונים עומדת. ואכן אם היה מוכר מטלטלין, היינו מעמידים אותם מספק ביד מי שמוחזק בהם עכשיו.

ולא אמרן שמעמידים את הנכסים בחזקת "בר שטיא", **אלא** בגוונא **דאית ליה** בנכסים אלו **חזקה דאבהתיה,** כלומר שבאו לידיו מאבותיו, ולא קנאם בעצמו.

אבל אם **לית ליה חזקה דאבהתיה,** אלא קנאם לנכסים אלו בעצמו, **אמרינן** בקנייתו כך מכירתו, וכמו שמעמידים **שכשהוא שוטה זבן** [מכר את הקרקע], כך אומרים שודאי **כשהוא שוטה, זבין** [קנה את הקרקע], ואין חזקתו הראשונה כלום.

אמר רבי אבהו: אין מזימין את העדים אלא בפניהן, משום שנאמר — "והועד בבעליו", ולפינן מיניה שצריך שיהיה הנתבע בפנינו.

ומכחישין את העדים כדי לבטל את עדותם — **שלא בפניהן.**

וחזמה שלא בפניהן, נהי דחזמה לא הוי — כדי לענוש אותם כדין עדים זוממין, מכל מקום **הכחשה** כדי לבטל עדותם **מיהא הויא.**

וחוזרת הגמרא לבאר את דברי הברייתא שהובאו לעיל:

אמר מר — **"אם יש עדים שכתב ידם הוא זה, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר,** כגון **משטר שקרא עליו ערער, והוחזק בבית דין, אין נאמנין".**

ומדקדקת הגמרא: דוקא אם **קרא עליו ערער,** והוחזק בבית דין, **אין!** — אפשר לקיים את

אמת.

ומקשינן — אכתי אמאי השובר אמת, והלא תרי ותרי נינהו?

ועל זה תירץ רב נחמן, שאכן תרי ותרי נינהו, ובתרי ותרי אמרינן, מכיון שיש להסתפק שמא עידי השובר אמת, לא מוציאים את הממון מחזקתו, ואין מוציאים מהלוה את ההלואה.

ולדעת הרשב"א אכן אין צריך להעמיד את רב נחמן בגוונא שתפס, כרש"י והתוספות.

נזקקה הגמרא להביא ראייה להא דבתרי ותרי מעמידים את הממון בחזקתו, והלא דבר זה ידענוהו כבר בקושיית הגמרא?

ותירץ — שבמסכת ביבמות מסתפקת הגמרא כאשר יש שתי כתי עדים זו נגד זו האם הספק הוא רק מדרבנן אבל מדאורייתא מעמידים את הממון בחזקתו.

או דלמא שתרי ותרי הוי ספק מן התורה ולא שייך להעמיד בזה על החזקה, ומדאורייתא הדין שיחלוקו.

ולכן — בקושיית הגמרא סבירא לן שתרי

61. הקשה הגאון רבי עקיבא אייגר — מדוע

חתימות ידיהם מתוכו, אבל אם **לא קרא עליו ערער, לא**: כיון שחוששין שמא שטר זה עצמו מזויף הוא[62].

ודיוק זה, **מסייע ליה לדברי רבי אסי. דאמר רבי אסי: אין מקיימין את השטר אלא משטר שקרא עליו ערער והוחזק בבית דין.** כיון שחוששים שמא השטר השני גם כן מזויף.

עוד מביאה הגמרא דיני קיום שטרות על פי חתימות ידי העדים בשטרות אחרים:

אמרי נהרדעי: אם אין בידינו שטר שקרא עליו ערער והוחזק בבית דין, **אין מקיימין את השטר, אלא** מהשואת חתימות ידי העדים, לחתימותיהם על **שתי כתובות, [או]** מחתימותיהם על **שתי** שטרות מכר של **שדות, והוא שאכלום בעליהן** של השדות **שלש שנים, ובשופי** — היינו בלא שום ערעור. אבל משטר אחד אין מקיימים כנ״ל, משום שחוששים שגם הוא מזויף, אלא אם קרא עליו ערער והוחזק בבית דין.

אמר רב שימי בר אשי, ואפילו אותן שתי כתובות, או שני שטרות לא מהני לקיים מתוכם, אלא **ב**מקרה **שיוצאים** השטרות **מתחת יד אחר, אבל מיד עצמו, לא**: שמא זייפם.

ומקשינן: **מאי שנא** כשיוצאות **מתחת יד עצמו דלא?** משום שחוששים **דלמא זיופי מזייף,** אם כן אף כשיוצאות **מתחת ידי אחר נמי** נחשוש **דלמא אזל וחזא,** [הלך וראה את צורת חתימתם] **ואתא וזייף,** ואמאי נאמן?

ומתרצינן: שאין לחוש לכך משום **שכולי האי** — כלומר ללכת ולזייף על פי ראייה בעלמא — **לא מצי מכוין,** ואם יזייף, ניכר הדבר שזיוף הוא.

תנו רבנן בברייתא: מי שראה עדות, וחושש שישכחנה, **כותב אדם עדותו על השטר, ומעיד עליה** על פי אותו שטר **אפילו לאחר כמה שנים.**

אמר רב הונא: והוא שזוכר את מקצת העדות **מעצמו,** אף בלא השטר.

ורבי יוחנן אמר: אף על פי שאין זוכר את העדות כלל **מעצמו,** רק לאחר שרואה את השטר נזכר בעדותו.

אבל אם גם לאחר ראיית השטר אינו נזכר בעדות, מודה רבי יוחנן שאינו יכול להעיד. משום דהוי עדות מפי הכתב, וכתיב — ״על פי שנים עדים יקום דבר״ ודרשינן — מפיהם, ולא מפי כתבם[63].

ותרי ספיקא דאורייתא, ואם כן אין להעמיד את הממון בחזקתו, וחולקים.

והא קא משמע לן בתירוץ — שתרי ותרי ספיקא דרבנן, ואזלינן בתר החזקה, ולדין זה מביאים ראייה מנכסי בר שטיא.

62. והר״ן מביא את גרסת הבה״ג, שגרס להיפך, שזה ברור ששטר שלא קרא עליו ערער מקיימים את החתימות ממנו, אך שטר שקרא עליו ערער, אף על פי שהשתתק אותו ערעור אח״כ, אין מקיימים ממנו עד שיוחזק בבית דין, כיון שחוששין שמא היה מזויף.

63. והקשו התוספות — שהרי אמרינן ביבמות, שהטעם שלא תקנו לכתוב את זמן הקידושין בשטר, כיון שחוששים שמא כשיצטרכו עדות

אמר רבה: שמע מינה מדברי רבי יוחנן — הני בי תרי דידעי סהדותא [שני עדים שראו עדות], **ומנשי חד מנייהו** [ושכח אחד מהם את עדותו], **מדכר חד לחבריה** [יכול אחד מהם להזכיר לחבירו].

איבעיא לחו — מספקא לן, אם הבעל דין **בעצמו** הזכיר לעד, **מאי**? האם נאמן או לא.

רב חביבא אמר: אפילו הבעל דין **בעצמו** יכול להזכיר לעד.

מר בריה דרב אשי אמר: הבעל דין **בעצמו, לא** יכול להזכיר לעד, כיון שחוששים שמא לא יזכר העד באמת, ויעיד בשביל הבעל דין.

והלכתא, כמר בר רב אשי, שהבעל דין **בעצמו לא** יכול להזכיר לעד!

כ-ב **ואי** העד **צורבא מרבנן הוא,** שאין חוששים שיעיד שקר מחמת שהזכירו הבעל דין, אלא ודאי נזכר באמת בעדותו — **אפילו** הבעל דין **בעצמו** יכול להזכירו.

כי הא [כאותו מעשה]: **דרב אשי הוה ידיע ליה בסהדותא לרב כהנא** [ראה עדות עבור רב כהנא].

אמר ליה רב כהנא: **מי דכיר מר האי סהדותא** [האם זוכר אתה את העדות]?

אמר ליה רב אשי: **לא.**

אמר לו רב כהנא: **ולאו הכי והכי הוה?!**

אמר לו רב אשי: **לא ידענא.**

לסוף, אידכר רב אשי, ואסהיד ליה את העדות.

חזייה רב אשי **לרב כהנא, דהוה מחסם.** [ראה רב אשי שהיה רב כהנא מהסס האם להסתמך על עדותו].

אמר לו: מי סברת, עלך קא סמיכנא?! אנא הוא דרמאי אנפשאי, ואדכרי! [אני הוא שנתתי לב בדבר ונזכרתי].

דנה הגמרא, עד כמה זוכר אדם את עדותו?, ומביאה ראייה לנדון זה, מהא ד**תנן התם** במסכת אהלות: **התלוליות** — תילי עפר, שדרך בני אדם לקבור בהם את מתיהם, ומספקא לן בתל שלפנינו האם נקבר שם מת או לא, אזי — התלוליות **הקרובות, בין לעיר, ובין לדרך,** ולקמן יבואר איזו עיר ואיזו דרך, **אחד חדשות** שלא היו כאן בעבר, שיש לומר — אילו נקבר שם אדם היה הדבר ידוע. **ואחד ישנות, טמאות!** משום שיש לחשוש מתוך שקרובות לעיר או לדרך, שמא הלכה לשם אשה יחידה וקברה את ניפלה שם, ולא נודע הדבר.

אבל התלוליות **הרחוקות,** אם **חדשות** הן — **טהורות!** משום שאם היו קוברים בהם היה הדבר ידוע.

על הזמן לא יזכרו העדים את הזמן המדוייק ויעידו לפי הזמן הכתוב בשטר, והוי עדות מפי כתבם.

ואם כן אף בסוגיין יש לחוש שמא כשיבא להעיד לא יזכור את העדות ויעיד מפי כתבו?

ותירצו התוספות, שהיכן שכותב את השטר בעצמו, אין לחוש כיון שמדקדק וזוכר את העדות. משא"כ גבי קידושין שבית דין הם הכותבים את השטר חוששים שיבואו העדים להעיד מפי כתבם.

אך התלוליות **הישנות** — **טמאות!** שמא קברו בהם בעבר ונשתכח הדבר.

ומבארת המשנה: **איזוהי קרובה** לעיר, שאמרנו בה שאפילו חדשה טמאה? — אם קרובה **חמשים אמה.**

ואיזו היא ישנה שאמרנו בה שאפילו היתה רחוקה טמאה? אם ישנה **ששים שנה. דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: קרובה — היינו **כשאין קרובה הימנה,** אבל אם יש קרובה הימנה, אפילו שתיהן בתוך חמשים אמה טהורה. משום שאם היתה אשה קוברת את נפליה היתה קוברתם בראשונה.

וישנה — היינו **כשאין אדם זוכר** שנעשה התל הזה בימיו.

ומבארת הגמרא: **מאי עיר, ומאי דרך? אילימא, עיר,** היינו **עיר ממש, ודרך,** היינו **דרך ממש, מספיקא מי מחזקינן טומאה?!**

ותרי אמר ריש לקיש, "עילה מצאו וטהרו ארץ ישראל", כלומר — שמצאו חכמים בצד אחד של העיר בית קברות, ותלו ששם קברו את כל מתיהם, וטיהרו את כל שאר צדדי העיר מכח עילה זו, משום שאין מחזיקים טומאה בקרקעה של ארץ ישראל, ואם כן מדוע כאן טימאו את התלולית מספק?

אמר רבי זירא: מאי **עיר,** שמטמאים את סביבותיה עד חמשים אמה? **עיר הממוכה לבית הקברות.** וכן **דרך,** שמטמאים סביבותיה, איירי **בדרך בית הקברות.**

ומקשינן: **בשלמא דרך בית הקברות,** שפיר מטמאים את סביבותיה, משום **דזמנין דמתרמי בין השמשות,** ולא הספיקו להגיע עד בית הקברות, **ומקרו וקברו בתל.**

אלא עיר הממוכה לבית הקברות, מדוע מטמאים את סביבותיה, והלא **כולהי לבית הקברות אזלי,** ואינם קוברים בתלים הסמוכים לה?

אמר רבי חנינא: לכך טימאו את התלים הסמוכים לעיר, **מתוך שהנשים קוברות שם נפליהן, ומוכי שחין** שאיבריהם נופלים, קוברים בהם את **זרועותיהם.** ולכן — **עד חמשים אמה, אזלא איהי לחודה** לקבור את ניפלה, ואין הדבר מתפרסם, אך **טפי** מחמשים אמה — **דברא איניש בחדה,** [לוקחת אדם עמה] **ולבית הקברות אזלא**[64].

---

64. רש"י פירש שהטעם שברחוקות חדשות טהורות כיון שאם היתה קוברת שם את נפליה היה מתפרסם הדבר, כיון שאינה הולכת לשם לבדה, אלא עם אדם אחר. אך ישנות טמאות, שמא השתכח הדבר שקברו בהן.

והקשו תוספות — אם כן מדוע הוסיפה הגמרא את המילים "ולבית הקברות אזלה", והלא אף אם לא הולכת לבית הקברות אין לחוש לטומאה כיון שיתפרסם הדבר?

ולכן הכריחו כפירוש ר"ח שפירש: שלעולם אין סומכים על פרסום הדבר על ידי אחר, והטעם שרחוקות חדשות טהורות משום שאין קוברים בהם כלל אלא בבית הקברות, אך ישנות טמאות, שמא בעבר היתה העיר קרובה אליהם והתרחקה.

הלכך, טומאה בארץ ישראל לא מחזקינן ואין מטמאים את התלים שיתרים על חמשים אמה מספק[65].

על כל פנים מוכיחה הגמרא לנידון דידן: **אמר רב חסדא: שמע מינה מרבי מאיר,** שאמר שישנה היינו עד שישים שנה, אבל יותר מכך חוששים שמא נקבר שם אדם ונשתכח הדבר. ומוכח ש**האי סהדותא, עד שיתין שנין מידכר, טפי** משישים שנה **לא מידכר.** ואין סומכים על עדותו של אדם אם עברו מזמן עדותו יותר משישים שנה.

ודחינן: **ולא היא! התם הוא** דאין אדם זוכר יותר משישים שנה משום ש**לא רמיא עליה, אבל הכא,** לגבי עדות, **כיון דרמי עליה** להעיד — **אפילו טובא נמי** נאמן בעדותו.:

מתניתין

העדים שבאו לקיים את השטר, **זה אומר:** זה **כתב ידי, וזה כתב ידו של חבירי. וזה אומר: זה כתב ידי, וזה כתב ידו של חבירי. הרי אלו נאמנין.** כיון שיש שני עדים על כל כתב וכתב.

אבל אם **זה אומר: זה כתב ידי. וזה אומר: זה כתב ידי.** — **צריכין לצרף עמהם** עוד עד **אחר,** כדי שיהיו שני עדים על כל כתב. **דברי רבי.**

וחכמים אומרים: אינם צריכין לצרף עמהן אחר, אלא נאמן אדם לומר זה כתב ידי.[66]:

גמרא

מבארת הגמרא את טעמי המחלוקת: **כשתימצי לומר,** [היינו כשתדקדק בדברים תראה] ש**לדברי רבי** — צריך צירוף עד אחר משום שסבר **על כתב ידן הם מעידים,** כא-א ואם כן צריך שני עדים על כל חתימה[67].

---

65. ובפשטות לדעת רבי חנינא, אין צריך להעמיד בעיר הסמוכה לבית הקברות, ואפילו בעיר שאינה סמוכה לבית הקברות חוששים שמא קברו שם הנשים את נפליהם, ואדרבה יותר מסתבר שקברו נפלים בעיר שאינה סמוכה מבעיר הסמוכה.

והקשה הפני יהושע לפי זה לדעת הרמב"ם שפסק שרק בעיר הסמוכה לבית הקברות יש לטמא סביבותיה, ולא בשאר מקומות. וקשה לפי מסקנת הגמרא שלא נראה כן כנ"ל, אלא בכל מקום יש לטמא משום חשש נפלים? והניח בקושיא.

66. ודקדק השיטה מקובצת, שנאמן אדם לומר "זה כתב ידי", אפילו אם אינו זוכר את העדות, ואינו צריך לצרף עמו עד אחר.

אך אם זוכר את העדות, כתב רב האי גאון, שאפילו לרבי אינו צריך לצרף עמו עד אחר, מכיון שעל המנה שבשטר הוא מעיד, ונאמן.

אבל הירושלמי כתב, שלדעת רבנן צריך שיזכור העד את עדותו מעצמו, אבל אם אינו זוכרה, מודו רבנן שאינו נאמן אלא בצירוף עם עד אחר.

ויעויין ברמב"ם (פרק ח' מהלכות עדות הלכה א'), ובכסף משנה שם, ביאר שדעת הרמב"ם כדעת הירושלמי.

אך הש"ך (סימן מ"ו סעיף קטן לב) דקדק מדעת הרמב"ם, שאם אינו זוכר את העדות כלל לא יועיל אפילו צירוף עם עד אחר, ואינו נאמן בשום אופן לקיים את כתב ידו.

67. כתבו התוספות — שלדעת רבי אפילו אם

ולדברי חכמים אין צריך שני עדים על כל חתימה וחתימה, משום **שעל מנה שבשטר הם מעידים,** כלומר שמעידים שהיתה הלואה, ולכך מצטרפים שניהם לומר ״ראינו את המלוה וחתמנו עליו״.

ומקשינן: **פשיטא** שבכך נחלקו! ומה השמיעתנו הגמרא בדבריה?

ומשנינן: **מהו דתימא, לרבי,** טעמו לאו משום שסבר בודאי שעל כתב ידם הם מעידים, אלא **ספוקי מספקא ליה — אי על כתב ידם הם מעידים, או על מנה שבשטר הם מעידים,** ומספק הצריך שני עדים על כל חתימה וחתימה.

ונפקא מינה בין ספק לודאי: **היכא דמית אחד מינייהו** — מן העדים — שאם טעמו של רבי הוא מן הספק, **לבעי שני עדים** אחרים **מן השוק** כדי **להעיד עליו,** ואין יכול העד השני להצטרף עם עד אחר ולהעיד על חתימת ידו של חבירו, **דאם כן** מצטרף עם אחר, שמא על מנה שבשטר הם מעידים, ואז **קנפיק נכי ריבעא דממונא אפומא דחד סהדא,** כלומר — כיון שעל מנה שבשטר הוא מעיד, הרי חצי הממון יוצא על פיו בלא צירוף עם העד השני, [כיון שלמאן דאמר ״על מנה שבשטר הם מעידים״, הרי נאמן אדם לומר ״זה כתב ידי״, אף בלא צירוף עם עד אחר עמו], ואחר כך כשמצטרף עם העד השני כדי להעיד על חתימת יד חברו, הרי יוצא עוד רבע מהממון על פיו, נמצא ששלשת רבעי הממון יוצאים על פי עד אחד!

ודבר זה אינו אפשרי, משום דכתיב — ״על פי שנים עדים יקום דבר״, ודרשינן שיקום הדבר על ידי שניהם בשוה, מחציתו על פי כל אחד מהם.

ולכן אם מספקא לן אי על מנה שבשטר הוא מעיד אזלינן **הכא לחומרא** — היכא שמת אחד מהעדים, שצריך שנים אחרים מן השוק כדי להעיד עליו, שמא על מנה שבשטר הם מעידים.

והכא לחומרא — היכא שלא מת אחד מן העדים, שצריך כל אחד להעיד עליו ועל חבירו, שמא על כתב ידם הם מעידים.[68]

והא **קא משמע לן** בגמרא לעיל — **דרבי מיפשט פשיטא ליה** שעל כתב ידם הם מעידים **בין לקולא** היכא שמת אחד מן העדים, שיכול להצטרף עם עד אחר ולהעיד על חתימת יד חבירו.

יאמרו העדים בפירוש שבאו להעיד על המנה שבשטר, לא תועיל עדותם כדי לקיים את השטר, ותחשב המלוה כמלוה על פה. כיון שהשטר אינו מתקיים אלא כשמעידים על כתב ידם.

וכן לרבנן, אף אם יאמרו בפירוש שמעידים על כתב ידם, כגון בגוונא שרבנן לחומרא כמובא לקמן, לא יועיל, ולעולם על מנה שבשטר הם מעידים.

ומבוארת דעת התוספות כדעת הירושלמי הנזכר בהערה הקודמת. אך לדעת השיטה מקובצת — אם העד זוכר את העדות ומעיד עליה בפירוש, אף רבי מודה שעל המנה שבשטר הוא מעיד.

68. ואפשר לומר נפקא מינה נוספת, כגון שבא שטר לפנינו, והוציא הלווה שובר שפרעו. ובאו

ובין לחומרא היכא שלא מת, שצריך כל אחד מהעדים להעיד על כתב ידו וכתב ידו של חבירו.

וראיה שסבר רבי כך: **דאמר רב יהודה אמר רב: שנים החתומין על השטר, ומת אחד מהן, צריכין שנים מן השוק להעיד עליו,** כמבואר לעיל, כיון שעל מנה שבשטר הם מעידים כרבנן, הרי אם יצטרף העד השני עם אחד מן השוק להעיד על חתימת העד שמת, הרי יוצא שלשת רבעי הממון על פיו. **ובזו רבי לקולא,** כדאמרן, שסבר שעל כתב ידם הם מעידים אף לקולא, **ורבנן לחומרא.**

ומקשינן: לרבנן שסברו שעל מנה שבשטר הם מעידים, אם מת אחד מן העדים, דאמרו רבנן שצריך שניים אחרים מן השוק להעיד עליו, **ואי ליכא תרי** מן השוק, **אלא אחד** מן השוק והעד השני, **מאי?** האם אינו יכול לקיים את השטר בשום אופן?

אמר אביי, יכול העד שנשאר בחיים **לכתוב** את **חתימת ידיה אחספא** [על חרס] **ושדי ליה בבי דינא,** [ויניחנה בבית הדין], **ומחזקי ליה בי דינא (וחזו ליה),** [ויקיימו בית דין את חתימתו שבשטר מכח דמיונה לחתימה זו], **ואז לא צריך איהו לאסהודי אחתימת ידיה,** כיון שכבר התקיימה, **ואזיל איהו, והאי** — אותו עד אחר מן השוק — **ומסהדי אאידך**[69] — על העד שמת — כיון שכעת אף לרבנן לא יוצא שלשת רבעי הממון על פי עד אחד, כיון שהעד השני לא העיד מעולם על מנה שבשטר, וחתימתו התקיימה על ידי ה"חספא" שחתם עליה, ולכן יכול להעיד על חתימת יד חבירו בצירוף עם העד השני מן השוק.

ויחתום העד השני **דוקא אחספא,** [על חרס] **אבל אמגלתא לא**[70].

מאי טעמא? **דלמא משכח לה** — למגילה שחתם עליה — **איניש דלא מעלי, וכתב עיליה מאי דבעי** [ויכתוב בשמו מה שירצה], ויהיה נאמן, משום ד**תנן: הוציא עליו** שטר **בכתב ידו שהוא חייב לו, גובה מנכסים בני חורין,** אע"פ שאין בשטר

עדים לקיים את השובר, ואמר כל אחד מהם — זה כתב ידי. ולא העיד על חבירו.

ואם נאמר שרבי ספוקי מספקא ליה, האם על מנה שבשטר הם מעידים, או על כתב ידם הם מעידים, הרי אין מוציאין מן הלווה מספק, שמא על מנה שבשטר הם מעידים, והרי שוברו כשר.

אך אם סבר רבי בודאי שעל כתב ידם הם מעידים, אם כן לא נתקיים השובר, ומוציאים את הממון מן הלווה. מהגאון רבי עקיבא אייגר.

69. אבל הירושלמי חולק על הגמרא דידן, וסובר שאפילו אם יחתום העד השני על חספא, לא יועיל, כיון שבסופו של דבר הרי "נפיק תלתא רבעי אפומא דחד".

וטעמו, כמו שכתבנו בשם התוספות לעיל, שלרבנן היכן שהעד זוכר את העדות הרי על כרחו הוא מעיד על מנה שבשטר, ואפילו אם יאמר בפירוש שעל כתב ידון הוא מעיד לא יהני. ולכן אף כאן סבר הירושלמי, שעל המנה שבשטר הוא מעיד, ואם כן עדיין נפיק תלתא רבעי אפומא דעד אחד.

70. והוא הדין, שיכול לחתום אף על מגילתא, אם יחתום בראש המגילה, שאז אי אפשר לכתוב מעל חתימתו כלום, ואין לחוש לזיוף. תוספות.

עדים[71]. ואף כאן שיוציא עליו את חתימת ידו יוכל לזייף מה שירצה ולחייבו.

אמר רבי יהודה, אמר שמואל: הלכה כדברי חכמים, שעל מנה שבשטר הם מעידים, ואין צריך העד השני להעיד על חתימת ידו כדי לקיימה.

ומקשינן: **פשיטא!** הרי **יחיד ורבים, הלכה כרבים!** ומה השמיענו שמואל בדבריו?

ומשנינן: **מהו דתימא** הכא הלכה כרבי, משום שקיימא לן "**הלכה כרבי מחבירו**", וסלקא דעתין ש**אפילו מחביריו** הלכה כמותו, **קא משמע לן** שמואל שההלכה כרבנן, ורק מחבירו שהוא יחיד הלכה כרבי, אבל מחביריו שהם רבים הלכה כמותם.:

(סימן נח נד חד)[72]:

מביאה הגמרא נידון נוסף שהתעורר בעקבות דברי שמואל שההלכה כרבנן:

אמר ליה רב חננא בר חייא לרב יהודה, ואמרי לה [ויש אומרים] **רב הונא בר יהודה** הוא שאמר **לרב יהודה, ואמרי לה** [ויש אומרים] **רב חייא בר יהודה** הוא שאמר **לרב יהודה: ומי אמר שמואל הכי,** שההלכה כרבנן?!

והא, מעשה שהיה ב**ההוא שטרא, דנפיק מבי דינא דמר שמואל,** והיו חתומים עליו כעדים — רב ענן בר חייא, ורב חנן בר רבה, ובאו לקיים את חתימות ידיהם בבית דינו של שמואל, **והוה כתיב ביה** בשטר הקיום שהוציאו בית הדין — "**מדאתא רב ענן בר חייא ואסהיד אחתימות ידיה, ואדחד דעמיה, ומנו, רב חנן בר רבה, ומדאתא רב חנן בר רבה ואסהיד אחתימות ידיה, ואדחד דעמיה, ומנו, רב ענן בר חייא, אשרנוהי וקיימנוהי כדחזי**". [כיון שבא רב ענן בר חייא והעיד על חתימת ידו, והיה עמו עד נוסף והוא רב חנן בר רבה, ומכיון שבא רב חנן בר רבה והעיד על חתימת ידו והיה עמו עד נוסף והוא רב ענן בר חייא, לכן אישרנו וקיימנו את השטר כראוי].

ומבואר — שסבר שמואל כרבי, שצריך כל אחד מן העדים להעיד גם על חתימת יד חבירו, ומדוע אמר לעיל שההלכה כרבנן?

אמר לו רב יהודה: לעולם סבר שמואל

---

71. ופסק הרי"ף, שאף על פי שנאמן לגבות בכתב ידו מבני חורין, ואינו נאמן לטעון "מזוייף", מכל מקום אם טען הנתבע "פרוע", נאמן. משום שלא שייך לומר כאן "שטרך בידי מאי בעי", כיון שאין הדרך להקפיד בכתב ידו לדורשו בחזרה מן המלוה.

והקשה עליו הריטב"א, אם כן מדוע בגמרא דידן חיישינן לזיוף, והלא אם יזייף יכול הנתבע לטעון "פרוע", ויהא נאמן?

ותירץ הריטב"א — שחוששים שמא יזייף ויכתוב בשטר שהאמינו הלוה לתובעו בשטר זה אפילו נגד טענת פרוע. ואז אכן לא תועיל לנתבע טענת פרוע.

אך בעלי התוספות חולקים על הרי"ף, וסוברים שלעולם לא מועילה טענת פרוע, כיון שטענת "שטרך בידי מאי בעי" שייכת גם כאן, כיון שלעולם אין הדרך לפרוע חוב עד שמחזיר המלוה את השטר.

72. סימן לשמות החכמים שהקשו בהמשך

כרבנן, אלא **שההוא שטרא** שבא לפניו וקיימו כדעת רבי — שטרא **דיתמי הוה. וחשש שמואל** שמא יבא השטר לפני **בית דין טועין, וסבר שמואל, דלמא איכא דסבירא ליה** בעלמא **הלכה כרבי מחבירו, ולא מחבירו, ובהא** הלכה כרבי **אפילו מחבירו**[73]. ולכן **סבר** שמואל — **אעביד רווחא כי היכי דלא מפסדי יתמי.** [אקיים את השטר אף לדעת רבי, כדי שלא יגרם הפסד ליתומים בכל מקרה].

עוד מביאה הגמרא מדיני קיום שטרות: **אמר רב יהודה, אמר שמואל:** שטר שקויים בבית דין, וטוען הלוה שכולו מזוייף, וגם הקיום מזוייף הוא, ויש בפנינו **עד** אחד מעידי השטר, **ודיין** אחד מהדיינים שקיימו את השטר, **מצטרפין** שניהם לקיים את השטר בשנית[74].

אמר רמי בר חמא: כמה מעליא הא שמעתא! אמר רבא: מאי מעליותא? הרי אין הדין כן, משום **דמאי דקא מסחיד סהדא, לא קא מסחיד דיינא, ומאי דקא מסחיד דיינא, לא קא מסחיד סהדא.** כיון שהעד מעיד על המנה שבשטר כרבנן, והדיין מעיד "בפני התקיים השטר"[75].

אלא, כי אתא רמי בר יחזקאל אמר: לא תציתינהו לחני כללי דכייל יהודה אחי משמיה דשמואל. [אל תצייתו לכללים שאמר יהודה אחי בשם שמואל, ובאמת עד ודיין אינם מצטרפים!].

כא-ב ומעשה שהיה **שאיקלע רבנאי אחוה דרב חייא בר אבא למזבן שומשמי,** [לקנות שומשום], **ואמר, הכי אמר שמואל: "עד ודיין מצטרפין".**

אמר אמימר: כמה מעליא הא שמעתא! אמר ליה רב אשי לאמימר: וכי **משום דקלסה אבוה דאמך** — הוא רמי בר חמא — **את**

הגמרא "ומי אמר שמואל הכי?!", והם: אמרי לה חנניא בר חייא, ואמרי לה רב הונא בר יהודה, ואמרי לה רב חייא בר יהודה. ספר הסימנים השלם.

73. כיון שמסתבר טעמו יותר משל חביריו, משום שאם מעידים על המנה שבשטר ולא על כתב ידם, הרי לא התקיים השטר עצמו, והיאך יגבה עם השטר ממשועבדים? הרי לא הוי אלא כמלוה על פה. ולכך יבואו לטעות ולפסוק הכא את ההלכה כרבי. שיטה מקובצת.

74. ומבואר שאפשר לטעון מזוייף גם נגד שטר מקויים.

והקשה הריטב"א — אם כן מה הועיל קיום השטר? הרי לעולם יטען הלוה שגם הקיום מזוייף?

ותירץ — שלפעמים אין כתב יד העדים ניכר כל כך, וקשה לקיימו, ולכן מקיימו על ידי העדים עצמם בבית דין, ואחר כך אינו צריך אלא לקיים את קיום הבי"ד.

אי נמי — עדיף שטר מקויים, משום שאם יאבד השטר יחזירוהו למלוה, משא"כ שטר שאינו מקויים, אין מחזירים אותו למלוה כיון שחוששים שמא כתב הלווה את השטר כדי ללוות ובסוף לא לוה. אבל בשטר מקויים לא חיישינן להכי כיון שאין דרך הלוה לקיים את שטרו אם עדיין לא לווה.

75. כך פירש רש"י, ומבואר לדעתו, שאם עד אחד מעיד על מנה שבשטר, ושניים אחרים מעידים על כתב ידו של העד השני, אינם

נמי מקלסת לחּ?! והלא **כבר פרכה רבא** להאי שמעתא ואין ההלכה כן!:

עוד בדיני קיום שטרות:

אמר רב ספרא, אמר רבי אבא אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא, אמר רב הונא, ואמרי ליה, אמר רב הונא, אמר רב:

שלשה שישבו בבית דין כדי **לקיים את השטר**, והיו **שנים** מהם **מכירין חתימות ידי העדים, ואחד אינו מכיר.** ורוצים להעיד בפני השלישי ולכתוב ביחד "אשרתא דדיני" על שטר זה.

אם העידו לפניו **עד שלא חתמו** על האשרתא — **מעידין בפניו, וחותם** עמהם, וכותבים "אישרנוהי וקיימנוהי לשטרא דנן במותב תלתא, דאשתמודענא דחתימת ידא דסהדי היא". [אישרנו וקיימנו את השטר הזה, במושב שלשה, אחר שנודע לנו שזו חתימת ידי העדים][76].

אבל אם העידו בפניו **משחתמו**, ובשעת החתימה עדיין לא שמע השלישי את עדותם — **אין מעידין בפניו וחותם**, משום שהחתימה הראשונה הייתה בשקר, כיון שלא היו שלשה שידעו בחתימת ידי העדים.

ומדקדקת הגמרא, שדוקא את החתימה צריכים לעשות אחר שהעידו בפני השלישי, אבל את הטופס של האשרתא אפשר לכתוב אף קודם החתימה.

ומקשינן: **ומי כתבינן** את הטופס קודם שהעידו, **והלא אמר רב פפי משמיה דרבא** — **האי אשרתא דדייני, דניכתב מקמיה דניחוו סהדי אחתימת ידייהו,** [אשרתא שנכתבה לפני שהראו העדים את חתימת ידיהם] — **פסולה!** משום **דמתחזי כשקרא**, ואם כן **הכא נמי**, היאך כותבים את האשרתא קודם שהעידו, והלא **מתחזי כשקרא**[77]?

ומשנינן: אין הכי נמי, ולא תימה "עד שלא

מצטרפים.

והרמב"ן חולק וסובר — דודאי בכהאי גוונא מצטרפין, והכא הטעם כיון שהדיין אינו מעיד לגבי השטר כלום, אלא רק שהעידו בפניו על השטר שכשר הוא, אך הוא עצמו אינו יודע אם השטר כשר או לא, ולכן אינו מצטרף עם העד המעיד על גוף השטר.

והקשה עליו הרשב"א, אם כן במקרה שהדיין מכיר בעצמו את חתימת ידי העדים בטביעות עין יצטרף, כיון שמעיד על גוף השטר, ובגמרא משמע שאין חילוק בזה?

ולכן פירש הרשב"א — דאיירי כשבאו שני עדים וקיימו את חתימת אחד מן העדים, ואת חתימת אחד מן הדיינים, אבל חתימת העד השני לא התקיימה, ולכן אינם מצטרפים משום שלמעשה אין שני עדים על חתימת יד העד השני, וחתימת הדיין לחודה לא נחשבת אלא כעד אחד לגבי חתימת העד השני.

76. והקשה הרשב"א — כיצד יתקיים השטר, הרי כדי לקיים צריך שיעידו בפני שלשה, והכא הרי בשעה שהעידו לא העידו אלא לפני אחד?

ותירץ הרשב"א — שמכיון שקיום שטרות אינו אלא מדרבנן, החשיבו את עדים כדיינים אף בשעה שהעידו, והרי יש כאן שלשה.

77. והקשו התוספות — הרי מבואר לקמן בפרק הכותב, שרב לא סבר כרב פפי, ולא חייש למיחזי כשיקרא, ואם כן מה הקשתה הגמרא מדברי רב פפי לרב?

חתמו מעידים בפניו וחותם״, **אלא אימא — ״עד שלא כתבו — מעידין בפניו וחותם. משכתבו — אין מעידין בפניו וחותם״,** וכדברי רב פפי, שאין כותבים משום שמחזי כשקרא.

ומדייקינן: **שמע מינה** מהאי מימרא דרב ספרא, **תלת**א דינים:

א. **שמע מינה** — שה**עד** המעיד על החתימות **נעשה דיין,** ויכול להשתתף ג״כ בקיום השטר. כמו בנידון דידן שהשני המעידים על חתימות ידי העדים נעשו דיינים לקיום השטר.

ב. **ושמע מינה** — **שדיינין המכירין** את **חתימות ידי העדים, אינן צריכין להעיד בפניהם.** כמו בנידון דידן שהשניים שידעו בחתימות יד העדים העידו בפני השלישי שלא ידע, אבל בפני שניהם לא העיד אף אחד[78].

ג. **ושמע מינה** — שאם ישנם **דיינין** בבית הדין **שאין מכירין חתימות ידי עדים,** לא סגי בכך שיעידו בעדים בפני חלק מהבי״ד, אלא **צריכין להעיד בפני כל אחד ואחד** מן הדיינים. כמו בנידון דידן שהיו צריכים השניים להעיד בפני השלישי[79].

ואין לומר שקושיית הגמרא מהא דאמר רב בריש דבריו — שאם חתמו אין מעידים בפניו, ומוכח שחושש לשקר, ואם כן מדוע אם כתבו מעידים הרי מיחזי כשיקרא? דהא לא קשיא, כיון שאין הטעם משום שקר, אלא משום שנוגעים בעדותם להעיד אחר שכבר חתמו. ולעולם סבר רב שלא חיישינן לשקר.

ותירצו התוספות — שדרך הגמרא להקשות אף על פי שאין ההלכה כן.

אמנם רש״י פירש את דברי רב שאם חתמו אין מעידים בפניו, משום דהוי חתימה בשקר. ויש להקשות עליו, הרי רב לא חייש למיחזי כשקרא, כמו שהוכיחו התוספות?

אך נראה שיש לחלק, כמו שכתב הרא״ש, שאע״פ שלא חשש רב למיחזי כשיקרא, מכל מקום לשקר גמור ודאי שחשש. ולכן, אם כבר חתמו על השטר, הרי החתימה היא העדות, וכיון שבשעה שחתמו עדיין לא הייתה העדות אמיתית, הרי יש כאן עדות שקר. אך אם רק כתבו את השטר הרי אין כאן עדות, רק הכנת הטופס, ודבר זה הינו רק מיחזי כשיקרא, ולזה לא חשש רב.

והקרבן נתנאל, הביא נפקא מינה בין רש״י לתוספות — שלדעת רש״י שהנדון כאן משום שקר, אם כן אף אם יעידו אחר כך שני עדים אחרים לפני הדיין השלישי, לא יועיל, כיון שלמעשה היתה החתימה בשקר.

משא״כ לדעת התוספות, שהנידון כאן משום שנוגעים בעדותם, אם כן אם יעידו עדים אחרים שאינם נוגעים תועיל עדותם, כיון שסבר רב שלא חיישינן למיחזי כשיקרא.

78. והתוספות ביארו — שסלקא דעתך שאינם יכולים לקיים את השטר אלא כשמעידים בפניהם, אע״פ שלא תהא שמיעה גדולה מריה, ואם כן לכאורה עדיף שיקיימו על פי מראה עיניהם, ולא על פי שמיעת עדות, מכל מקום הוה אמינא שאינן נחשבים כ״בית דין״, אלא כשמקיימים על פי שמיעת עדות.

אי נמי, סלקא דעתך, שבגוונא שראו את חתימת השטר בלילה, אינם יכולים לפסוק לפי עדות זו כיון שאין שומעים עדות בלילה. ולזה קא משמע לן שיכולים.

79. וביארו התוספות — שסלקא דעתך שיכול הדיין השלישי לחתום על סמך השניים שהעידו

ודחינן: **מתקיף לה רב אשי: בשלמא** את הדין ש"**עד נעשה דיין", שמעינן מינה,** כמו שהעדים בנידון דידן נעשו דיינים לקיום השטר.

אלא את הדין השני, ש"**דיינין המכירין את חתימות ידי העדים, אין צריכין להעיד בפניהם,** היכי שמעינן מינה?

דלמא, לעולם אימא לך — שהיכן ששלשת הדיינים מכירים את חתימות ידי העדים אינם יכולים לקיים את השטר בלא הגדת עדות בפניהם, אלא **צריכין** העדים להעיד בפניהם.

ומה שהוכחנו מנידון דידן, שהסתפקנו בעדות השניים לפני העד השלישי, ולא הצרכנו את העדים להעיד אף בפני השניים הראשונים, אינה ראיה, כיון **דשאני הכא, דקא מקיימא הגדה באחד** מהדיינים, אבל היכן ששלשת הדיינים מכירים את חתימות ידי העדים, ואין בפנינו שום הגדת עדות, לעולם אימא לך דלא מהני, כיון שאין עדות אלא על ידי הגדת עדות?

ועוד דחה **רב אשי**: היכי שמעינן ממימרא דרב ספרא את הדין ש"**דיינין שאין מכירין** את **חתימות ידי העדים, צריכין להעיד בפני כל אחד ואחד", דלמא, לעולם אימא לך** — **אין צריכין** להעיד בפני כל אחד, ומה שבנידון דידן לא קיימנו את השטר עד שהעידו השניים בפני השלישי, אינה ראיה, כיון **דשאני הכא,** דעדיין **לא קא מקיימא הגדה כלל,** ולכן היו צריכים להעיד בפניו, כדי שתהיה כאן הגדת עדות. אבל בעלמא, דלמא סגי שיעידו עדים בפני חלק מהדיינים כדי לקיים את השטר?

יתיב רב אבא, וקאמר לה להא שמעתא — ד"עד נעשה דיין".

איתיביה [הקשה לו] **רב ספרא לרבי אבא:** והלא שנינו במסכת ראש השנה — עדות של קידוש החודש, **ראוהו** — את הירח — **שלשה, והן בית דין,** ורוצים להעיד עליו ולקדש את החודש, **יעמדו שנים** מהם, **ויושיבו** שנים אחרים **מחבריהם אצל היחיד, ויעידו בפניהם, ויאמרו** השלשה האחרים — "**מקודש החדש מקודש**", והטעם שצריכם להעמיד שניים מחבריהם אצל היחיד, מכיון **שאין היחיד נאמן על ידי עצמו.** עד כאן המשנה.

ומדייקינן — **אי סלקא דעתך, דעד** המעיד על עדות מסויימת — **נעשה דיין** באותה עדות, **למה לי כולי האי,** שמעמידים שנים מחבריהם אצל היחיד, **ליתבו בדוכתייהו**[80]

בפני חבריו, אע"פ שלא שמע בעצמו את העדות.

והרא"ה הוסיף לבאר — שבקיום הוה אמינא שהקילו כיון שאינו אלא מדרבנן.

והריטב"א באר באופן אחר — שסלקא דעתך, כיון שבעצם בית דין הוי גם בשני דיינים, אלא שצריך להוסיף עליהם דיין נוסף כדי שלא יהיה בית הדין שקול.

ואם כן בקיום שטרות שאין את הסברא שלא יהיה בית הדין שקול, הוה אמינא שכל הטעם שמוסיפים את הדיין השלישי הוא כדי שיראו כבית דין, ולכן חשבה הגמרא שמספיק שישב עמהם אע"פ שלא יראה את גוף העדות.

קא משמע לן, שצריכים העדים להעיד גם בפניו.

80. ומבואר שאם עד נעשה דיין גם בעדות החודש אינם צריכים להושיב מחבריהם ולהעיד

שלשתם עצמם, **וליקדשי**?! אלא מוכח שאין עד נעשה דיין!

אמר ליה רב אבא: אף לדידי קשיא לי קושיא זו, **ושאילתיה לרב יצחק בר שמואל בר מרתא, ורב יצחק** שאלה **לרב הונא, ורב הונא לחייא בר רב, וחייא בר רב לרב, ואמר לחו** רב: **הנח לעדות החדש** שהיא עדות **דאורייתא,** ולכן אין עד נעשה בה דיין[81]. **וקיום שטרות דרבנן,** ולכן בזה הקלו שעד נעשה דיין בעדות זו.

אמר רבי אבא, אמר רב הונא, אמר רב: שלשה דיינים **שישבו לקיים את השטר, וקרא ערער על אחד מהן** שפסול הוא, ורוצים שני הדיינים האחרים להעיד עליו שכשר הוא, ולצרפו אליהם.

עד שלא חתמו על האשרתא, **מעידין עליו** שהוא כשר, **וחותם** עמהם.

אך **משחתמו, אין מעידין עליו, וחותם** — משום שכעת הם נוגעים בעדותם, כיון שגנאי הוא להם שישבו לדון עם עד פסול, ולכן אינם נאמנים.

והוינן בה: **ערער דמאי**? — כלומר, נגד איזה ערעור נאמנים הדיינים השניים להכשירו?

אי איירי כשיצא עליו **ערער** דפסול הוא משום **גזלנותא,** היאך נאמנים הדיינים להכשירו, הרי **תרי ותרי נינהו**? והיה לנו לפוסלו מספק[82]? כב-א

בפניהם. והקשה הר״ן — הרי אין כאן שלשה שמקבלים את עדותם, ורק אחד קיבלה, ובעדות החודש בודאי שצריך בית דין שיקבלו את העדות?

והעמיד הר״ן — שאף אם עד נעשה דיין, צריכים לצרף עמהם דיין נוסף, ויעיד אחד מהם בפני השלשה, ואח״כ יעיד השני בפני השלשה. אבל אם אין עד נעשה דיין, אין יכול הדיין שהעיד להצטרף ולשמוע את עדות חבירו, ואז צריך להוסיף עוד שני דיינים.

81. ובתוספות הביאו שני טעמים מדוע אין עד נעשה דיין:

א. מכיון שנאמר ״ועמדו שני האנשים לפני ה׳״, ודרשינן — שני האנשים — אלו העדים. לפני ה׳ — אלו הדיינים. ולכן צריך שתהיה הגדת עדות לפני הדיינים.

ב. כיון שהוי עדות שאי אתה יכול להזימה, משום שהעדים שנעשו דיינים לעולם לא יקבלו הזמה על עצמם.

82. כך פירש רש״י. והקשו התוספות, מדוע פסלוהו מספק, הרי היה לנו להעמידו בחזקת כשרות בספק?

ולכן פירשו התוספות כפירוש ר״ח: שאם קרא הערער קודם שחתמו, ובאו עדים אחרים מן השוק והכשירוהו — חותם עמהם. כיון שלא התבטל מושב הבי״ד.

אבל אם לא באו העדים המכשירים עד שחתמו, ובשעה שחתמו עדיין היה השלישי בחזקת פסול, אינו יכול לחתום עמהם כיון שכעת כבר התבטל מושב הבית דין. אמנם אחר שיבואו העדים השניים יוכשר מספק, כיון שנעמידהו בחזקתו.

ועל זה הקשתה הגמרא — כיון שתרי ותרי נינהו, ולא נפסל כיון שמעמידים אותו בחזקתו, א״כ איגלאי מלתא למפרע שלא יתבטל מושב הבי״ד?

ואי איירי כשהעידו עליו שהוא עבד, א״כ מעולם לא היה בחזקת כשרות ולכן מספק נפסל,

ואי איירי שיצא עליו **ערער דפגם משפחה,** כגון שאמרו "עבד הוא", מדוע אינם נאמנים משחתמו, והלא רק **גלוי מלתא בעלמא הוא,** שאינו עבד, ודבר זה הוא מילתא דעבידא לגלויי, ובמילתא דעבידא לגלויי לא משקרי אינשי[83].

[ואם תאמר, מכל מקום כיון שנוגעים בעדותם יפסלו, אף על פי שאין חשש משקר, שהרי אפילו משה ואהרן פסולים לעדות משום פסול קורבה, וא"כ אף נוגע יפסל לעדות משום שקרוב הוא אצל עצמו, ואפילו אם אין חשש משקר?

יש לומר — דהכא כיון שאין צריך אלא גלוי מלתא על יחוסו, אין צריך לדיני הגדת עדות, ולכן נאמנים. רש"י, ועל פי התוספות רי"ד.]

ומשנינן: **לעולם אימא לך,** שיצא עליו **ערער דגזלנותא,** ובכל זאת לא הוי תרי ותרי, משום דקאמרי הני — **ידעינן ביה דעבד תשובה;** ואם כן אינם סותרים את עדות הראשונים, ולכן נאמנים.

אמר רב זירא, הא מלתא שאומר לקמן, **מרבי אבא שמיע לי, ואי לאו** שהזכירה לי **רבי אבא דמן עכו** לאחר זמן, **שכחתה.**

שלשה שישבו לקיים את השטר, ואחרי שהעידו בפניהם, וקודם שחתמו על האשרתא — **מת אחד מהם. צריכין למיכתב** באשרתא: "**במותב תלתא הוינא, וחד ליתוהי**". [במושב שלשה היינו, ואחד מת ואיננו], כיון שקיום שטרות בשלשה, ובשטר זה חתומים רק שניים, יבא הרואה לומר שנתקיים שטר זה בשניים, לכן כותבים בשטר שבשעת הקיום היו כאן שלשה.

אמר רב נחמן בר יצחק: ואי כתב ביה — "**שטרא דנן נפק לקדמנא בי דינא**" [שטר זה בא לפני בית דין], **תו לא צריך** לכתוב בו

והתרי השניים אינם יכולים להכשירו?

ומשנינן — שהעידו עליו שהיה גזלן, וחתם, ואח"כ העידו השניים שחזר בתשובה, וא"כ אינו נכשר לעדות למפרע, אלא רק מכאן ולהבא, ובשעה שחתם הרי התבטל מושב הבי"ד, ולכן אינו חותם עמהם.

והתוספות רי"ד תירצו על קושיית התוספות — שמכיון שתרי ותרי ספיקא דאורייתא, אין מעמידים בחזקת כשרות.

ויש להקשות עליו, והלא קיימא לן כרב הונא ששתי כיתי עדים המכחישות זו את זו, מעמידים כל אחת בחזקת כשרות ויכולה להעיד בפני עצמה, ומאי שנא מנידון דידן שאין מעמידים בחזקת כשרות?

ותירץ הב"ח — שיש לחלק, שבשתי כיתי עדים המכחישים זו את זו — הרי אין כאן עדות ממש על כל אחת, אלא שממילא אם ישנה כאן הכחשה הרי מספקא לן מי מהן העידה שקר, ובספק כזה אכן אפשר להעמיד בחזקת כשרות

אבל בנידון דידן שיש עדות מפורשת על אדם מסויים שפסול הוא לעדות, ועדות מפורשת שכשר, דבר זה הוי ספיקא דאורייתא, ואין מעמידים אותו בחזקת כשרות.

83. והקשו התוספות: היאך יתגלה שאינו עבד, הרי לעולם תעיד הכת שכנגדם שעבד הוא, ויהיה כתרי ותרי ויפסל מספק?

ותירץ התוספות רי"ד — שמדובר כשהכת הפוסלת לא פוסלת בודאי אלא רק מספק, ולכן שייך שתתגלה האמת שאינו עבד בודאי.

"וחד ליתוהי", כיון שאין בית דין פחות משלשה.

ומקשינן: **ודלמא** יחשוב הרואה **שבית דין חצוף הוא** שקיימו על ידי שני דיינים, **וכדעת שמואל, דאמר שמואל: "שנים שדנו, דיניהם דין, אלא שנקרא ב"ד חצוף"**, ואם כן עדיין צריך לכתוב בשטר — "וחד ליתוהי", לומר שלא סמכו כאן על דינו של שמואל?

ומשנינן: **דאירי כשכתיב ביה** "שטר זה נפק קדם **בי דינא דרבנא אשי"**, שהיה בית דין חשוב, ובודאי לא דן בשניים.

ומקשינן: **דלמא** עדיין יחשוב הרואה **שרבנן דבי רב אשי, כדעת שמואל סבירא להו**, ודנו בשניים?

ומשנינן: **דאירי כשכתיב ביה "ואמר לנא רבנא אשי"**, וכיון שנעשה במצות רב אשי, ודאי שלא נעשה בפחות משלשה.

מתניתין

האשה שאמרה: "אשת איש הייתי, וגרושה אני." נאמנת. כיון **שהפה שאסר** ואמר אשת איש הייתי, **הוא הפה שהתיר** ואמר גרושה אני[84].

ואם יש עדים שהיתה אשת איש, והיא אומרת — **"גרושה אני", אינה נאמנת.** כיון שכעת ליכא "הפה שאסר", שהרי נאסרה על ידי העדים.

אמרה — **"נשביתי** בין העובדי כוכבים, **וטהורה אני,** שלא נבעלתי להם", ואין עדים שנישבית, **נאמנת.** משום **שהפה שאסר הוא הפה שהתיר.**

ואם יש עדים שנשבית, והיא אומרת — **"טהורה אני", אינה נאמנת.**

ואם משנשאת באו העדים, הרי זו לא תצא. ובגמרא יבואר על מה נאמר דין זה.:

גמרא

אמר רב אסי: מנין למדנו את דין **"הפה שאסר הוא הפה שהתיר" מן התורה?**

---

84. הקשה הגאון רבי עקיבא אייגר — מדוע נאמנת רק משום דין "הפה שאסר", הלא אף בלא "הפה שאסר" עלינו להתירה, כיון שלא שויא אנפשה חתיכא דאיסורא, והרי הטעם שנאסרת כשאומרת "אשת איש אני", הוא משום ש"שויא אנפשא חתיכא דאיסורא", וכאן כשאמרה מיד — "וגרושה אני", הרי לא שויא אנפשה איסור? והניח קושיא זו ב"צריך עיון גדול".

וכתב על זה ה"קובץ שיעורים" — הרי נחלקו הראשונים מדוע אדם נאמן כש"שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא", יש אומרים שהטעם מצד נדר, ויש אומרים שיש לאדם נאמנות להעיד על עצמו איסור.

ואם כן כל קושיית רבי עקיבא אייגר לא שייכת רק אם נאמר שהטעם שאדם נאמן לאסור על עצמו הוא משום נדר, ואם כן הכא הרי לא נדרה לאיסור כיון שאמרה מיד שגרושה היא.

אך אם נאמר שהטעם מצד נאמנות, אם כן אילולי דין "הפה שאסר", לא הייתה נאמנת לומר שגרושה היא, כיון שנאמנת רק לאסור ולא להתיר.

ברם — אפשר לומר שקושיית רבי עקיבא שייכת גם לפי הצד שיש לאדם נאמנות להעיד

שנאמר בפרשת "מוציא שם רע": **"את בתי נתתי לאיש הזה לאשה".**

ודרשינן: כשאמר "את בתי נתתי **לאיש**", הרי **אסרה** לכל העולם, כיון שאין אנו יודעים לאיזה איש נתנה, ומספק הרי היא אסורה לכל העולם.

וכשהוסיף ואמר "**הזה**", הרי **התירה** לבעלה, ומוכח שנאמן להתירה כיון ש"הפה שאסר הוא הפה שהתיר"[85].

ומקשינן: **למה לי קרא,** והלא **סברא היא** שנאמן להתירה, כיון ש**הוא אסרה, והוא שרי לה?**

אלא, אין הכי נמי, אין צריך פסוק כדי לומר שנאמן האב להתיר את ביתו, **וכי איצטריך קרא, לכדרב הונא אמר רב.**

דאמר רב הונא אמר רב: מנין לאב שנאמן לאסור את בתו מן התורה?

שנאמר — **"את בתי נתתי לאיש"**, ומוכח שנתינת הבת תלויה באב, ונאמן לומר שהשיאה, ולאוסרה לכל העולם[86].

ומקשינן: אכתי, מה שהוסיף הפסוק ואמר — **"הזה", למה לי?** הרי מה שנאמן להתירה לבעלה סברא היא, כדלעיל?

ומתרצינן: **מיבעי ליה, לכדתני ר' יונה.**

על עצמו איסור, ונאמר שסבר רבי עקיבא אייגר שנאמנותו של האדם אינה מכח ה"הגדת עדות" שאמר, אלא שאם יוצא מדבריו לאיסור נאמן, ואם כן הכא הרי לא יוצא מדבריה איסור כיון שאומרת מיד שגרושה היא.

85. וכתבו התוספות — שדבר ברור הוא שאם אמר בעלמא — "את בתי נתתי לאיש הזה", נאמן אף בלא דין "הפה שאסר", כיון שאינו אלא מפרש את דיבורו הראשון.

והכא איירי כשבא חתנו לפניו, ואמר האב — "את בתי נתתי", ושתק. ואז נראה מתוך דבריו שאין זה האיש העומד בפנינו, ואחר כך הוסיף ואמר "הזה", שבכהאי גוונא, נראה שסותר את דבריו הראשונים. ואלמלי דין "הפה שאסר", אינו נאמן לפרש את דבריו הראשונים בצורה זו.

ומבואר מדברי התוספות, שנאמן אפילו לאחר זמן לתקן את דיבורו על יד "הפה שאסר".

וכתב הגאון רבי עקיבא אייגר, שהמקור לדעת התוספות הוא בדברי הגמרא במסכת קידושין, לגבי אשה שנתקדשה ואין ידוע למי, ובא אדם וטען שהתקדשה לו, נאמן. ולא חשיב כ"דבר שבערוה", כיון שאינו אלא מברר את המציאות. ואם כן הכא נמי האב נאמן אפילו לאחר זמן כמו עד אחד, שהרי בכל מקום שנאמן עד אחד אפילו קרוב נאמן.

והקשה רעק"א — אם כן אמאי בעינן לדין "הפה שאסר", תיפוק ליה שנאמן כמו עד אחד?

ותירץ — שמכיון שנראה כמכחיש דבריו הראשונים, הוי כעד אחד בהכחשה שאינו נאמן, אלמלי דין "הפה שאסר", שעל ידו יכול לפרש את דבריו הראשונים באופן זה.

אמנם במשנתינו כשאמרה "אשת איש הייתי וגרושה אני" אינה נאמנת אלא כשאמרה "וגרושה אני" בתוך כדי דיבור, אבל לאחר כדי דיבור אינה נאמנת, מכיון שכבר התקבלה עדותה הראשונה.

86. הקשו התוספות — למה לי קרא שנאמן האב לאסור את בתו, הרי בידו לקדשה, וכל דבר שבידו נאמן עליו?

ותירצו — שבנידון דידן לא חשיב כל כך "בידו", כיון שאינו יכול לכוף אף אדם לקדשה,

דתני ר' יונה: נאמר בפרשת מוציא שם רע — "**את בתי נתתי לאיש הזה**", ודרשינן: "לאיש **הזה**" דוקא, **ולא ליבם.** כלומר: שאין הבעל מתחייב מלקות ומאה כסף כדין מוציא שם רע רק כאשר הוא האדם שנתנה לו האשה, אבל אם מת הבעל הראשון בלא בנים, ויבמה אחיו, ואחר כך הוציא שם רע על נישואי אחיו הראשון, אינו מתחייב משום מוציא שם רע.

תנו רבנן בברייתא: **האשה שאמרה** — "**אשת איש אני**". **וחזרה ואמרה** אפילו לאחר זמן — "**פנויה אני**" — **נאמנת.**

ומקשינן: אמאי נאמנת, **והא "שויה לנפשה חתיכה דאיסורא"**[87]?

ומשנינן: **אמר רבא בר רב הונא:** הא דתני שנאמנת איירי **כגון שנתנה אמתלא** [טעם] **לדבריה,** להסביר אמאי חזרה בה. כמו שיבואר בהמשך הגמרא[88].

תניא נמי הכי, שנאמנת לחזור בה על ידי אמתלה: האשה **שאמרה** — "**אשת איש אני**", **וחזרה** לאחר זמן **ואמרה** — "**פנויה אני**", **אינה נאמנת. ואם נתנה אמתלא לדבריה, נאמנת.**

ומעשה נמי, באשה אחת גדולה [חשובה] **שבנוסף** לכך **היתה** גם **גדולה בנוי, וקפצו עליה בני אדם לקדשה, ואמרה להם** — "**מקודשת אני**".

לימים, עמדה וקידשה את עצמה.

אמרו לה חכמים: מה ראית לעשות כן, והלא שוית אנפשך חתיכא דאיסורא כשאמרת "מקודשת אני", והיאך הלכת וקידשת את עצמך?

אמרה להם: בתחלה, שבאו עלי אנשים שאינם מהוגנים, אמרתי — "**מקודשת אני**".

ושמא לא ימצא מי שיקדשנה, ולכן קא משמע לן קרא שבכל אופן נאמן לאוסרה.

והסתפקו התוספות — האם ה"קא משמע לן" בפסוק הוא שאין צריך שיהיה בידו, ובכל גווני נאמן לאוסרו, ואם כן אפילו בוגרת שאין בידו לקדשה יהיה נאמן לומר "קידשתיה כשהייתה קטנה", ולאוסרה.

או דלמא — שקא משמע לן, שאף על פי שכאן אין הדבר כל כך בידו, בכל אופן חשיב כ"בידו". ואם כן בוגרת שאינו בידו כלל, אינו נאמן לאוסרה.

אמנם ברש"י ובריטב"א משמע שהכא נאמן לאוסרה כיון שבידו לקדשה, ודבר זה גופא השמיענו הפסוק. ואם כן ודאי שבבוגרת שאינה בידו אינו נאמן לאוסרה.

87. ואין להקשות, שתהא נאמנת משום ש"הפה שאסר הוא הפה שהתיר", כיון שכאשר סותרת את דיבורה הראשון, כמו בנידון דידן שחזרה בה ואמרה "פנויה אני", לא שייך דין "הפה שאסר". על פי דברי הרא"ה.

88. ומבואר שמועילה אמתלא היכן שנאמנותה היא מצד "שויא אנפשא חתיכא דאיסורא".

ויש להסתפק, היכא שנאמן מדין "עד אחד נאמן באיסורים", האם גם בזה תועיל אמתלא לחזור מעדותו.

וב"שב שמעתתא" הביא את דעת חכמי פרובינצא, שאב שאמר שקידש את בתו אינו נאמן לחזור אפילו על ידי אמתלא.

והקשה עליהם — הרי בהמשך הגמרא מובא שאשה שאמרה "טמאה אני", יכולה לחזור בה

עכשיו, שבאו עלי אנשים מהוגנים, עמדתי וקדשתי את עצמי. ומכאן ראיה נוספת שנאמנת לחזור בה על ידי אמתלה.

וזו הלכה, שבאה לפנינו אשה שחזרה בה על ידי אמתלה, **והעלה** נדון זה **רב אחא שר הבירה לפני חכמים באושא, ואמרו: שאם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת.**

עוד דנה הגמרא בדיני אמתלא:

בעא מיניה שמואל מרב: האשה **שאמרה טמאה אני, וחזרה ואמרה טהורה אני,** ונתנה אמתלא לדבריה, **מהו?** האם נאמנת להתיר את עצמה על ידי אמתלא[89]?

אמר ליה רב לשמואל: **אף בזו אם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת**[90]. כב-ב

תנא מיניה ארבעים זימנין [חזר שמואל על דברי רב ארבעים פעם], **ואפילו הכי, לא עבד שמואל עובדא בנפשיה,** כשבאה אליו אשתו, ואמרה — טמאה אני, ואחר כך אמרה — טהורה אני, ונתנה אמתלא לדבריה,[91] לא סמך שמואל על האמתלא להתירה.

על ידי אמתלא, ושם הרי נאמנת מדין "עד אחד נאמן באיסורים"?

ותירץ — דהתם נמי אינה נאמנת מדין "עד אחד", כיון שיש כנגדה חזקת טהרה, ועד אחד אינו נאמן להעיד נגד "איתחזק", ולכן כל נאמנותה היא מדין "שויא אנפשא", ואכן בזה מועילה אמתלא.

89. ובאר הר"ן שמספקא לן האם כיון שבידה לטבול דלמא לא סמכינן על האמתלא, או לא.

אמנם יש מן הראשונים שפרשו שמספקא לן האם צריכה לתת אמתלא לדבריה או לא, כיון שאיסור נידה קל יותר מאיסור אשת איש, ולכן לא החמירו בו להצריכה אמתלא.

ולכאורה נידון זה תלוי בגדר הנאמנות שמועילה כנגדה אמתלא, אי אמרינן שאמתלא מועילה אף נגד נאמנות גמורה כגון נאמנות של עד אחד, אם כן אין זה חומרא אלא נאמנות מעיקר הדין. ובזה אין סברא לחלק בין נידה לשאר איסורים.

אך אי נאמר שאמתלא לא מועילה אלא נגד "שויא אנפשא", בזה אולי יש לחלק בחומרת האיסורים.

90. וכתב הרא"ה — שאם אמרה התקדשתי לפלוני וחזרה בה, לא מהני אמתלא כיון שחבה לאחרים, וכן נפסק להלכה.

ומבואר בפתחי תשובה (אבן העזר מז' ס"ק ג') שהחוב הוא במה שכעת צריך לתת לה שוב את כסף הקידושין, ואינה נאמנת אף לענין להתירה לעולם כיון שאי אפשר לחלק בין הממון לאיסור.

ודייק מכאן הקצות החושן — שלדעת הרא"ה בממון לעולם לא מועילה אמתלא, כיון שתמיד הוא חב לאחרים על ידי חזרתו.

ונחלקו הפוסקים, בגוונא שחוזרת בה תוך כדי דיבור, האם יכולה גם לחוב לאחרים, יש אומרים שבכהאי גוונא יכולה גם לחוב לאחרים, כיון שעוקרת את הגדתה הראשונה. ויש אומרים שאינה חוזרת, כיון שאין כאן דין של הגדת עדות, אלא רק גילוי מלתא בעלמא, ובזה לא מועילה חזרה תוך כדי דיבור היכן שחבה לאחרים.

91. בירושלמי מובא — שאמרה לו — אתמול לא היה לי כח ולכן אמרתי טמאה אני, אבל היום יש בי כח.

והקשה השיטה מקובצת — והלא אין זו

תנו רבנן בברייתא: אשה שהלך בעלה למדינת הים, ולא ידוע מה עלה בגורלו, ובאו **שנים ואומרים — מת. ושנים** אחרים **אומרים — לא מת.**

וכן אם **שנים אומרים — נתגרשה, ושנים אומרים — לא נתגרשה.**

הרי זו לא תנשא מספק, כיון שתרי ותרי נינהו, **ואם נשאת, לא תצא.** ולקמן יבואר מדוע לא תצא.

רבי מנחם בר יוסי אומר: אף בדיעבד אם נישאת **תצא.**

אמר רבי מנחם בר יוסי: אימתי אני אומר שאף בדיעבד אם נישאת — **תצא?**

בזמן שבאו עדים שאמרו "לא מת", או "לא נתגרשה", **ואחר כך נשאת, אבל** אם **נשאת, ואחר כך באו עדים** לאיסור, **לא תצא**[92].

ומקשינן: **מכדי, תרי ותרי נינהו, והבא עליה — באשם תלוי קאי**[93], כיון שבא על ספק אמתלא טובה, שהרי ודאי ששמואל לא היה אונס את אשתו בעל כרחה, ומדוע שיקרה לו?

והביא בשם תשובות הגאונים — ששמואל היה רגיל להגיש כוס של ברכה לאשתו, וכשהייתה טמאה לא הייתה מקבלת ממנו, וזה היה סימנם לידע האם טמאה היא או טהורה. ופעם אחת לא קיבלה ממנו משום כבוד אחותו, והחשיבה שמואל לטמאה למרות שנתנה אמתלא למעשיה.

92. ובטעמו של רבי מנחם — יש שפרשו, שמעיקר הדין מודה רבי מנחם לרבנן, אלא שסבר שקנסוהו רבנן היכא שנשא באיסור שתצא.

והפני יהושע דחה סברא זו, והוכיח מהגמרא ביבמות שרבי מנחם אמר סברא דאורייתא, ולא רק גזירה דרבנן.

וביאר הפני יהושע — שסבר רבי מנחם, שכיון שיש לה חזקת איסור אשת איש — אסורה אפילו אם נישאת. (ודעת רבנן — כמו שיבואר בהערה בסמוך — שיש מול חזקת איסור אשת איש חזקה שאשה דייקא ומנסבא, ולכן מספק אם נישאת לא תצא).

אבל אם נשאה בהיתר, כבר יצאה מידי חזקת אשת איש ולכן לא תצא.

93. בגמרא בכריתות, נחלקו האמוראים. דעת רב אסי — שמתחייב באשם תלוי אפילו כשהייתה לפניו רק חתיכה אחת, ואכלה, ואחר כך נודע לו שהייתה בספק חלב וספק שומן.

אך חייא בר רב סבר — שלא מתחייב באשם תלוי אלא כשהיו לפניו שתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן ואכל את אחת מהן, ואינו יודע איזו מהן.

וכתבו התוספות במסכת כריתות, שקושיית הגמרא דידן לא שייכא אלא לדעת רב אסי, כיון שבסוגיין דמי לחתיכה אחת, כיון שבאשה זו אנו מסתפקים האם טהורה היא או טמאה.

אך התוספות דידן כתבו, שמבואר בגמרא שם שלדעת חייא בר רב, הא דבעינן חתיכה אחת מתוך שתי חתיכות, כיון שצריך שיוכל הדבר להתברר על יד שיכירו את החתיכה השניה, ואם כן אף בנידון דידן הרי יכול הדבר להתברר על ידי עדים, ואם כן אף הוא מודה ששייך בזה חיוב אשם תלוי.

ויש אומרים בגמרא שם, שטעמו של חייא בר רב, משום שצריך שיוקבע האיסור בפנינו כדי שיתחייב באשם תלוי, וזה שייך רק בחתיכה אחת מתוך שתי חתיכות, שאחת מהן ודאי אסורה. ואם כן אף בנידון דידן נחשב הדבר

אשת איש, ואם כן מדוע אם נישאת לא תצא[94]?

ומשנינן: **אמר רב ששת:** הכא אירי — **כגון שנשאת לאחד מעדיה,** ומכיון שהוא יודע שמת בעלה הרי מותר לו לבא עליה. ולכן בדיעבד לא תצא.

ומקשינן: אכתי **היא גופה** שאיננה יודעת בבירור שמת בעלה, הרי **באשם תלוי קיימא,** ומדוע התרנו לה להמשיך לחיות עם העד?

ומשנינן: דאירי **באומרת** האשה **ברי לי** שמת בעלי כמו שאומר העד[95].

מביאה הגמרא מימרא נוספת בדין תרי ותרי:

אמר רבי יוחנן: אשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו **שנים ואומרים — מת. ושנים** אחרים **אומרים — לא מת.**

הרי זו לא תנשא מספק, **ובדיעבד אם נשאת — לא תצא.**

אבל אם **שנים אומרים — נתגרשה, ושנים אומרים — לא נתגרשה.**

הרי זו לא תנשא, וגם בדיעבד **אם נשאת — תצא!**

ומקשינן: **מאי שנא רישא** שאמרת שבדיעבד לא תצא, **ומאי שנא סיפא** שבדיעבד תצא?

ומשנינן: **אמר אביי: תרגמה** [העמד את דברי רבי יוחנן] **בעד אחד.**

וכך הוא באור דבריו: **עד אחד אומר — מת,** הרי **הימנוהו רבנן כבי תרי,** כמבואר ביבמות, שסומכים על עד אחד כדי להתיר את האשה לבעלה.

כאיקבע איסורא, כיון שודאי שהייתה אשת איש.

אי נמי כתבו התוספות, שכשאמרה הגמרא — ״באשם תלוי קאי״, אין הכוונה שחייב ממש אשם תלוי, אלא שעומד באיסור אשם תלוי.

94. ויש להקשות, מדוע מתחייב רק באשם תלוי, הרי כיון שמסקינן שתרי ותרי ספיקא דרבנן, ומדאורייתא מעמידים על החזקה, אם כן יש לנו להעמידה בחזקת אשת איש, והבא עליה בחטאת? וכן קשה מה יועיל שתטען האשה — ברי לי שמת, הרי דינה בחנק כאשת איש שזינתה?

ותירצו התוספות — שבנידון דידן הרי יש מול חזקת האשת איש, חזקה שאשה דייקא ומנסבא, ולכן במקום שאין עדים כלל ואמרה ״מת בעלי״, מותרת להנשא, ובמקום שיש תרי ותרי הוי ספק, ואין בזה אלא אשם תלוי. ועיין עוד בהערה הבאה.

95. ויש להקשות — והרי האשה שאמרה ״מת בעלי״, נאמנת, כמבואר במסכת יבמות, ואם כן מדוע בסוגיין שאמרה ״מת בעלי״, לא תינשא לכתחילה?

ותירץ רש״י — שכאן אינה אומרת ברי גמור, אלא רק טוענת שאם היה בחיים בודאי שהיה בא, ולכן אינה נאמנת לכתחילה, רק שאם נישאת לא תצא.

והר״ן הקשה עליו — והלא בכהאי גוונא לא חשיב כברי, ועדיין חייבת אשם תלוי, כיון שאיננה יודעת בבירור שמת בעלה?

ולכן העמיד הר״ן בגוונא שטוענת ברי גמור, ובכל זאת אינה נאמנת לכתחילה כיון שיש עדים כנגדה.

והרב מבריסק יישב את דעת רש״י — שסבר רש״י שחיוב אשם תלוי שייך רק אם ליבו נוקפו שמא עבר איסור, אך כאן שאין ליבה נוקפה, אף

וכדברי עולא, דאמר עולא: כל מקום שהאמינה תורה לעד אחד, הרי כאן כחו של אותו עד — **כשנים.**

ואם כן **האי** [כלומר, העד השני] **דקאמר** — **לא מת, הוה ליה** עד אחד, **ואין דבריו של** עד **אחד** נשמעים **במקום** שיש **שנים** המעידים כנגדו, ולכן אם נישאת לא תצא, כיון שסומכים על העד המתיר כעל שני עדים[96].

ומקשינן: **אי הכי,** שסמכת על העד המתיר כעל שני עדים, **אפילו לכתחלה נמי** נתירה להנשא?

ומשנינן: אין הכי נמי, מעיקר הדין מותרת להנשא אף לכתחילה, אלא שאסרנוה לכתחילה **משום** אותו פסוק **דרב אסי** היה רגיל להביאו.

דאמר רב אסי: כתיב במשלי — "**חסר ממך עקשות פה, ולזות שפתים הרחק ממך**", ולכן אסרנוה לכתחילה כדי להסיר לזות שפתיים מנישואיה.

אך **בסיפא** דרבי יוחנן — **עד אחד אומר — נתגרשה, ועד אחד אומר — לא נתגרשה,** התם אסורה אף בדיעבד, משום **שתרוייהו באשת איש קמסהדי,** [כלומר, שלפי עדות

על פי שאין זה ברי גמור, מכל מקום אינה חייבת באשם תלוי.

96. והתוספות דנו, מה הדין בגוונא שבאו שני העדים כאחד, האם גם בכהאי גוונא אמרינן "אין דבריו של אחד במקום שנים".

וכתבו בריש דבריהם — שכשבאו בבת אחת, גם עולא מודה דחישב כעד אחד בהכחשה, והוי ספק.

ולא אמר עולא את דבריו, רק היכא שבא עד אחד, וקיבלנו את דבריו, ואח"כ בא העד השני, דאז חשיב העד הראשון כשנים, ואין דבריו של אחד במקום שניים.

ובסוף דבריהם כתבו התוספות — שאפשר להעמיד את עולא אף כשבאו בבת אחת, והקשו על זה מהמשנה ביבמות — "עד אחד אומר מת, ועד אחד אומר לא מת, הרי זו לא תינשא", ומוכח שלא אומרים "אין דבריו של אחד במקום שנים"?

ותירצו — שסבר עולא שבדינים דרבנן לא אמרינן "אין דבריו של אחד במקום שנים", אלא בגוונא שבאו בזה אחר זה, אבל במשנה ביבמות איירי כשבאו בבת אחת. אמנם בדינים דאורייתא אף אם יבואו בבת אחת אמרינן "אין דבריו של אחד במקום שניים".

ונראה לבאר את התוספות — על פי מה שחקר הגר"ח (בפרק ט' מהלכות רוצח), בדעת עולא — האם הגדר בדבריו, שהיכן שהאמינה התורה לעד אחד, הרי שסגי לן בנאמנות זו, וממילא כדי להוציא מאותה נאמנות צריך שני עדים. ולפי צד זה לא בעינן שני עדים אלא מתי שכבר קיבלנו את עדותו, אבל אם באו להעיד כאחד, ועדיין לא קיבלנו את עדותו של אף אחד מהם, חשיב כעד אחד בהכחשה.

או דילמא — שהאלימה התורה את עדותו כשני עדים, ואם כן דבר זה שייך אף אם עדיין לא קיבלנו את עדותו, כיון שלענין זה נחשבת עדותו כשניים, ואין דבריו של אחד במקום שניים.

אמנם בדינים דרבנן, מסתבר שהגדר הוא שהסתפקו רבנן בנאמנות של עד אחד, ולא מסתבר שפעלו רבנן בעצם ההגדה של העד, ולכן ודאי שצריך שיעידו בזה אחר זה.

שניהם הרי הייתה אשת איש, ואסורה להנשא[97], **והאי** עד **דקאמר — נתגרשה, הוה ליה** עד אחד, **ואין דבריו של** עד **אחד** נשמעים **במקום שנים**, ולכן אסורה אף בדיעבד.

רבא אמר, ליישב את דברי רבי יוחנן, מדוע כשאומרים מת ולא מת, אם נישאת לא תצא, וכשאומרים התגרשה ולא התגרשה אם נישאת תצא?:

לעולם איירי רבי יוחנן כש**תרי ותרי נינהו**, ודלא כאביי שהעמיד בעד אחד, וטעמו של רבי יוחנן, משום ש**ראה רבי יוחנן** את **דבריו של ר' מנחם בר יוסי** שאמר שאם נישאת תצא — לגבי **גרושין, ולא ראה** את דבריו לגבי **מיתה**.

מאי טעמא? משום ש**מיתה אינה יכולה** האשה להיות **מכחשתו** אם יבא לפניה, ולכן אי לאו שדקדקה לברר שמת לא הייתה נישאת, ולכן לא תצא.

אבל בטענת **גרושין**, אף אם יבא לפניה **יכולה מכחשתו** לומר גירשתני, ולא דייקא כולי האי, ולכן אף אם נישאת תצא.

ומקשינן: **ומי חציפה כולי האי** להכחישו בפניו ולומר גירשתני למרות שלא גרשה?

ותרי אמר רב המנונא: האשה שאמרה לבעלה — "**גרשתני!**", **נאמנת!** משום ש"**חזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה**", ואם כן הכא נמי עלינו להאמינה שגרשה, משום שאינה מעיזה פניה לשקר?

ומשנינן: **הני מילי** שאינה מעיזה פניה, רק **היכא דליכא עדים דקא מסייעי לה, אבל היכא דאיכא עדים דקא מסייעי לה**, ואומרים שהתגרשה, **מעיזה ומעיזה!** ולכן הכא הרי יש עדים שנתגרשה, ולכן מעיזה פניה לומר — "גירשתני!", אע"פ שלא גרשה.

רב אסי אמר, ליישב דברי רבי יוחנן, דאיירי **כגון דאמרי עדים — עכשיו מת!** או, **עכשיו גירשה!**

---

97. והקשו הראשונים — מדוע נזקקה הגמרא לומר ש"תרוויהו באשת איש קא מסהדי", והלא אפילו בלא טעם זה אינו נאמן להתירה, כיון שאין דבר שבערוה בפחות משניים?

ותירצו — דאיירי כשאין אנו יודעים שהייתה אשת איש אלא על פי עדותם, ולכן אי לאו שתרוויהו באשת איש קא מסהדי היה נאמן להתירה.

והקשו הראשונים — אכתי נאמין לעד מדין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", שהרי יכול היה לשתוק, ואז לא הייתה נאסרת?

וכתב הרשב"א — שכאן לא שייך לומר "הפה שאסר, מכיון ש"אשת איש היא", ו"גרושה היא", הנם שתי עדויות נפרדות לגמרי, ולא אמרינן "הפה שאסר", אלא בגוונא שמפרש את עדותו, כגון שאומר "תנאי היו דברינו".

והקשה עליו הר"ן — הרי במשנה מבואר שאשה שאמרה "אשת איש הייתה וגרושה אני" נאמנת, מדין "הפה שאסר", ודלא כדברי הרשב"א?

ולכן פירש הר"ן כמו שפרשו התוספות — שבנידון דידן ליכא מיגו, כיון שאולי העיד שגרושה היא כדי לפוסלה מן הכהונה, ולכן לא היה שותק מלומר שאשת איש היא, וליכא מיגו.

וליישב את דברי הרשב"א נראה לומר — שזה ברור שלגבי הבעל דבר בעצמו, חשיב הכל כעדות אחת, כיון שהכל נוגע לגופו, ולכן נאמנת אשה לומר "אשת איש הייתי וגרושה אני", מדין

ולכן — טענת **מיתה**, הרי **ליכא לברורה** מתי מת, ואם אמרו "עכשיו טבע במים", אין אפשרות לברר את הדבר. ולכן אם נישאת לא תצא. (ואיירי כשנישאת לאחד מעידיה, כרבנן).

אך טענת **גירושין, איכא לברורה, דאמרינן לה — אם איתא דהכי הוה**, שעכשיו התגרשת, **אחזי לן גיטיך!** ואינה נאמנת לומר שאבד לה בזמן כל כך קצר, ולכן אם אינה יכולה להראות את גיטה, תצא[98]!

תנו רבנן: אשה הבאה לפנינו, ואין אנו יודעים האם אשת איש היא, או פנויה, ובאו **שנים ואומרים — נתקדשה! ושנים** אחרים **אומרים — לא נתקדשה!**

הרי זו לא תנשא מספק, **ואם נשאת — לא תצא.**

אבל אם ידוע שהיתה אשת איש, ובאו **שנים ואומרים — נתגרשה, ושנים** אחרים **אומרים — לא נתגרשה!**

הרי זו לא תנשא, ואפילו **אם נשאת** בדיעבד **— תצא!**

ומקשינן: **מאי שנא רישא** שאם נישאת לא תצא, **ומאי שנא סיפא** שאם נישאת תצא[99]?

כג-א

ומשנינן: **אמר אביי: תרגמה**, [העמד את הברייתא] **בעד אחד.**

וכך הוא באור הברייתא: ברישא — אם **עד אחד אומר** — **"נתקדשה", ועד אחד אומר — "לא נתקדשה"**, כיון ש**תרוייהו בפנויה קמסהדי**, ולדברי שניהם היתה פנויה קודם שהתקדשה[100], **והאי** עד, **דקאמר — "נתקדשה", הוה ליה** עד אחד, **ואין דבריו של**

"הפה שאסר".

אבל לגבי העדים חשיב כשני עדויות נפרדות, ואחר שקיבלנו את עדותו הראשונה שאמר "אשת איש היא", שוב אינו נאמן לומר — "גרושה היא".

98. והקשה הקובץ שיעורים — הרי אכתי יש לה עדים על הגירושין, ומה אכפת לן בכך שיש חזקה שלא הייתה מאבדת את גיטה בזמן מועט, והלא חזקה נגד עדים לאו כלום היא?

ותירץ — שכאן הנדון הוא לגבי ברי דידה, ואם יש חזקה שמשקרת אין רואים את הברי דידה כברי, ועדיין באשם תלוי קיימא, ואסורה להמשיך לחיות עם העד שנישאה לו.

99. הקשו התוספות — והלא ודאי שיש לחלק בין הרישא לסיפא, דברישא יש להעמידה בחזקת פנויה, ולכן אם נישאת לא תצא, (אך לכתחילה לא תינשא משום לזות שפתיים), ובסיפא, יש להעמידה בחזקת אשת איש, ולכן אם נישאת תצא?

ותרצו התוספות — דמכל מקום אף ברישא היה לנו לומר שתצא מדרבנן, ולא להעמידה בחזקת פנויה כיון שתרי ותרי ספיקא דרבנן, ומדרבנן אין לנו להעמידה בחזקת פנויה.

100. ויש להקשות, מדוע נזקקנו לומר ש"תרוייהו בפנויה קא מסהדי", והלא אף בלא עדותם שהיתה פנויה אינו נאמן לומר שהתקדשה כיון שאין נאמנים על דבר שבערוה בפחות משני עדים?

ואכן כתבו התוספות, שלאו דוקא נקט, ואין הכי נמי גם בלא עדותם שהיתה פנויה אינו נאמן לומר שהתקדשה.

אך הר"ן הביא לתרץ בשם הרמב"ן — דסוגיין איירי כדעת רב פפא שהמקדש בעד אחד

עד **אחד** נשמעים **במקום שנים.** ולכן אם נישאת לא תצא[101].

אבל **בסיפא** — אם **עד אחד אומר** — **"נתגרשה", ועד אחד אומר** — **"לא נתגרשה",** כיון **שתרוייהו באשת איש קמסהדי,** ולדברי שניהם היתה אשת איש קודם גירושיה[102], **והאי** עד **דקאמר** — **"נתגרשה", הוה ליה** עד **אחד, ואין דבריו של** עד **אחד** נשמעים **במקום שנים.** ולכן אם נישאת תצא.

עוד תירצה הגמרא:

רב אשי אמר: לעולם אפשר להעמיד את הברייתא **בתרי ותרי,** ונתרץ קושיית הגמרא, מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא, **דאיפוך!** [נהפוך את דברי הברייתא], ברישא נכתוב — "ואם נישאת תצא", ובסיפא — "ואם נישאת לא תצא".

וכך הוא ביאור הברייתא — ברישא — אם **שנים אומרים** — **"ראינוה שנתקדשה", ושנים אומרים** — **"לא ראינוה שנתקדשה", הרי זו לא תנשא, ואם נשאת** — **תצא!,** כיון שסומכים על העדים שאמרו שנתקדשה. משום שהעדים שכנגדם אינם מכחישים אותם, אלא רק אומרים שלא ראוה שהתקדשה, ולא ראינו אינו ראיה.

ומקשינן: **פשיטא** שמאמינים לעדים הראשונים! כיון שמה שאמרו העדים השניים

חוששין לקידושיו, ולכן אי לאו שהיה עד כנגדו היינו חוששין לקידושין.

101. ויש להקשות — מדוע לא תנשא לכתחילה, והרי אין נאמנים על דבר שבערוה בפחות משני עדים, ועדותו של העד שנתקדשה לאו כלום היא?

ואין לומר שלא תינשא משום לזות שפתיים, כיון שלזות שפתיים לא שייכא אלא בתרי ותרי, או חד נגד חד, משא"כ בנידון דידן. (ע"פ המהר"ם שיף)

(אכן לדעת הרמב"ן שהובאה בהערה הקודמת, לא קשיא, כיון שסבירא לן שהמקדש בעד אחד חוששין לקידושיו, ואינו נאמן אלא משום שיש עד כנגדו, ולכן בזה יש לחוש ללזות שפתיים).

ויעויין בתוספות שהקשו באופן אחר — מדוע לא תנשא לכתחילה, והרי יש לנו להעמידה בחזקת פנויה?

וצריך לבאר, מדוע לא הקשו התוספות בפשטות שאינו נאמן משום שאין דבר שבערוה בפחות משנים?

ויעויין בפתחי תשובה (אבן העזר, סי' מב') שהביא דעות, דהא דבעינן בדבר שבערוה שנים, היינו דווקא היכא שיש חזקה כנגד העד, אך אם אין חזקה כנגד העד סגי בעד אחד, וצריך לומר שסברו התוספות כדעות אלו, ולכן הוזקקו להקשות מחזקת פנויה.

ותרצו התוספות — דאיירי כשידוע שזרק לה קידושין, ומספקא לן אי נפלו קרוב לו או קרוב לה, או בגוונא שראו כבר נרות דולקים ומיטה מוצעת, ואין ידוע אם התקדשה לו בסוף או לא, ולכן לכתחילה אי אפשר להעמידה בחזקת פנויה ולהתירה.

102. הקשה הר"ן — הרי כיון ששני העדים מכחישים זה את זה, ודאי שאחד מהם שקרן, ואם כן אין כאן אלא עד אחד שהיתה אשת איש, והיאך נאמן, הלא אין דבר שבערוה בפחות משנים?

ותירץ — דאיירי כשידוע שהיו גירושין, אלא דמספקא לן אי נפל הגט קרוב לו או קרוב לה,

— ״**לא ראינוה״, אינה ראיה.** ומה השמיעתנו הברייתא בדבריה?

ומשנינן: **לא צריכא,** דאירי הברייתא כשדיירי העדים השניים **בחצר אחד** עם האשה.

מהו דתימא, — אילולי דברי הברייתא — **אם איתא דנתקדשה** הרי **קלא איתי לה למילתא,** ובודאי היו שכניה יודעים מכך, ואם אמרו — ״לא ראינוה שהתקדשה״, הרי ראיה שלא התקדשה.

קא משמע לן הברייתא, **דעבדי אינשי דמקדשי בצנעא,** ולכן כשאמרו ״לא ראינוה״, אין הדבר ראיה שלא התקדשה, וסמכינן על העדים הראשונים שאמרו ״נתקדשה״, ואם נישאת שוב — תצא!.

ממשיכה הגמרא לבאר את הברייתא לדעת רב אשי: **בסיפא** דברייתא — אם **שנים אומרים** — ״**ראינוה שנתגרשה״, ושנים אומרים** — ״**לא ראינוה שנתגרשה״, הרי זו לא תנשא, ואם נשאת — לא תצא.** כיון שמה שאמרו ״לא ראינוה״, אינה ראיה שאכן לא התגרשה, ושמא התגרשה בצנעה, ולא ראוה.

ומקשינן: **מאי קא משמע לן** בסיפא? הרי פשיטא ש״לא ראינו״ אינו ראיה?

ואם תאמר, שהשמיעתנו הסיפא, **שאע״ג דדיירי** העדים השניים **בחצר אחד** עם האשה, והוה אמינא שאם לא ראו שנתגרשה הוי ראיה שאכן לא התגרשה, ודבר זה השמיעתנו הסיפא ש״לא ראינו״, אינו ראיה.

והלא דין זה **היינו הך** דשמעינן ברישא, ומדוע חזרה הברייתא להשמיענו דין זה בשנית?

ומשנינן: לכך השמיעתנו הברייתא דין זה בשנית, כיון **שמהו דתימא** דוקא **גבי קדושין הוא** דאמרינן ש״לא ראינו״ אינו ראיה, כיון **דעבידי אינשי דמקדשי בצנעא. אבל גבי גירושין, אם איתא דאינרשא, קלא איתי לה למילתא,** ואם שכניה לא שמעו שהתגרשה, הוי ראיה שלא התגרשה.

קא משמע לן בסיפא — **דעבידי אינשי דמקדשי ודמגרשי בצנעא,** ואין ראיה מכך שלא שמעו על גירושיה.:

שנינו במשנה: ״**ואם משנשאת באו עדים** הרי זו **לא תצא״ כו׳:**

הסתפקה הגמרא: על איזה חלק במשנה נאמר דין זה, **רבי אושעיא מתני לה** — **ארישא** דמתניתין, ״האשה שאמרה אשת איש אני וגרושה אני נאמנת... ואם יש עדים שהיתה אשת איש... אינה נאמנת״, ואהא אמרינן — שאם משנישאת באו עדים, לא תצא.

רבה בר אבין מתני לה אסיפא דמתניתין, ״אמרה נשביתי וטהורה אני, נאמנת... ואם יש עדים שנשבית... אינה נאמנת״, ואהא אמרינן — שאם משנישאת באו עדים לא תצא.

ומבארת הגמרא את מחלוקתם: **מאן דמתני לה ארישא,** היינו רבי אושעיא, **כל שכן**

ובזה נחלקו העדים, ובעדות זו אין הכרח לומר שאחד מהעדים שקרן, כיון שמצוי שטועים

שסבר דקאי אף **אסיפא,** לגבי שבויה, שאם באו עדים לאחר שנישאת לא תצא, כיון **דבשבויה הקילו.**

ומאן דמתני לה אסיפא, היינו רבה בר אבין, דוקא בסיפא סבר שם משנישאת באו עדים לא תצא, כיון שבשבויה הקילו. **אבל אריש,** שאמרה "אשת איש הייתי וגרושה אני", **לא!** ואף אם נישאת תצא.

והוינן בה: **לימא** רבי אושעיא ורבה, **בדינו** של **רב המנונא,** שאמר "האשה שאמרה לבעלה גירשתני, נאמנת", **קמיפלגי.**

דמאן דמתני לה אריש, וסבר שאף אשה שאמרה "אשת איש הייתי וגרושה אני", לא תצא, אם באו עדים לאחר שנישאת — **אית ליה** את **דינו** של **רב המנונא,** ולכן נאמנת לומר שגרשה, ולא תצא[103].

ומאן דמתני לה אסיפא, אבל בריש סבר שאף אם משנישאת באו עדים, תצא, **לית ליה** את **דינו** של **רב המנונא,** ומכיון שאינה נאמנת לומר "גירשתני", אף אם נישאת, תצא.

ודחינן: **לא! דכולי עלמא אית לחו** את **דינו** של **רב המנונא,** שהאשה שאמרה לבעלה "גירשתני" נאמנת, משום שאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה.

והכא בהא קמיפלגי, דמר [היינו רבה בר אבין] **סבר** — **כי איתמר דרב המנונא,** דוקא כשאמרה "גירשתני" **בפניו,** ורק אז נאמנת, כיון שאינה מעיזה פניה בפני בעלה. **אבל** בנדון דידן, דאירי שאומרת "גירשתני" **שלא בפניו, מעיזה** לשקר, ואינה נאמנת. ולכן אף משנישאת — תצא!

ומר [היינו רבי אושעיא] **סבר** — שדינו של רב המנונא שייך אף **שלא בפניו.** כיון שלא בפניו **נמי אינה מעיזה** לשקר. ולכן אם אמרה "גירשתני" נאמנת.

שנינו במשנה "**ואם משנשאת באו עדים**" **וכו':**

אמר אבוה דשמואל: הא דאמרינן "משנשאת" — **לא נשאת, נשאת ממש. אלא כיון שהתירוה לינשא, אף על פי שלא נשאת** בכל אופן אף אם יבואו אחר כך עדים — תנשא.

ומקשינן: **והא "לא תצא" קתני,** ומשמע דוקא כשהיא נשואה לא תצא, אך אם לא נישאה עדיין, לא תינשא?

ומשנינן: הא דאמרינן "**לא תצא**", לאו דוקא כשנשאה, אלא הכונה שלא תצא **מהתירה הראשון,** ואפילו אם עדיין לא נשאה ורק התירוה להנשא, מותרת להנשא לכתחילה, אפילו אם באו כעת עדים.

בדבר זה, ואם כן יש כאן שני עדים כשרים שמעידים שהיתה אשת איש.

103. אבל לכתחילה לא תנשא, כיון שלא אמר רב המנונא את דינו אלא כשאמרה בפניו "גירשתני", כמבואר בהמשך הגמרא, אך בסוגיין דאירי כשאמרה שלא בפניו, סבר רבי אושעיא שדעת רב המנונא שלכתחילה לא תינשא, ואם נישאת בכל אופן — לא תצא, כיון שבדיעבד סמכינן על החזקה שאשה דייקא ומנסבא. (תוספות, ועל פי הרמב"ן).

ויעויין בר"ן שהביא מחלוקת ראשונים האם

תנו רבנן בברייתא: האשה **שאמרה** — ״**נשביתי, וטהורה אני, ויש לי עדים שטהורה אני״. אין אומרים — נמתין עד שיבאו עדים** ואז נתירנה. **אלא מתירין אותה מיד.**

ואם **התירוה לינשא, ואחר כך באו** אותם **עדים ואמרו — לא ידענו. הרי זו לא תצא.**

ואם באו עדי טומאה, [היינו עדים שנבעלה לשבאי] — **אפילו** אם **יש לה כמה בנים תצא.**

מעשה שהיה — **בחני שבוייתא דאתיין לנהרדעא.** [אותן שבויות שבאו לנהרדעא כדי שיפדום], **אותיב אבוה דשמואל נטורי בהדייהו,** [הושיב אביו של שמואל שומרים עליהן כדי שלא יטמאו לשבאים עד שיפדום].

אמר לו שמואל: מה הועלת בשמירתך, **והלא עד האידנא** שבאו לנהרדעא **מאן נטרינהו?** ואולי נבעלו עוד קודם לכן?

אמר לו אביו: **אילו בנתך הווין מי חויית מזלזל בהו כולי האי?!** [אילו היו אלה בנותיך האם היית מזלזל בהן כל כך], שלא לעשות ככל שביכולתך כדי לשומרן אפילו זמן מועט?!

ואמרינן, **שהואי** [היו] דברי אבוה דשמואל שאמר לבנו — ״אילו היו בנותיך נשבות״ — **כשנגה שיוצא מלפני השליט,** [כלומר, כקללה שיצאה מפיו של צדיק בשוגג, שאפילו על חינם היא באה].

וכתוצאה מכך, **אישתביין בנתיה דמר שמואל, ואסקינהו לארעא דישראל.** [נשבו בנותיו של שמואל, והעלום לארץ ישראל כדי שיפדום].

וכשבאו הבנות להפדות, **אוקמן לשבויינהו מאבראי, ועיילי לבי מדרשא דר׳ חנינא.** [העמידו את שבאיהן בחוץ, ונכנסו לבית מדרשו של רבי חנינא], כדי שלא ידעו שנשבו אלא על פיהן, ויוכלו לטהר את עצמן ולומר ״נשביתי וטהורה אני״, מדין ״הפה שאסר״.

הא אמרה — ״נשביתי וטהורה אני״, והא אמרה — ״נשביתי וטהורה אני״, ושרינהו רבי חנינא משום ״הפה שאסר״.

לבסוף, עול אתו שבויינהו. [נכנסו השבאים לבית המדרש, והתגלתה תחבולתן של הבנות].

אמר רבי חנינא: ״בנן דמוריין אינון!״ [ודאי שבנותיו של אדם גדול הן, שידעו לעשות תחבולה זו כדי לטהר את עצמן].

ואכן, **איגלאי מילתא, דבנתיה דמר שמואל הווין.**

אמר ליה רבי חנינא לרב שמן בר אבא שהיה כהן וקרובו של שמואל היה, **פוק איטפל בקרובותיך!** [צא ושא אחת מבנות אלו, שהרי טיהרנום].

אמר ליה רב שמן **לרבי חנינא:** האיך אוכל

בפניו נאמנת לומר ״גירשתני״ אף לכתחילה, או שלכולי עלמא אינה נאמנת אלא בדיעבד כשנישאת, אבל לכתחילה לא תנשא.

לשאתן, **והרי** יצא הקול ש**איכא עדים** שנשבו **במדינת הים,** ושוב ליכא לדין "הפה שאסר", ויאסרו להנשא לכהן, ויהיו בני פסולים[104]?

אמר לו רבי חנינא: כיון ש**השתא מיהת ליתנהו קמן,** אין לחוש שמא יבואו אחר כך, וכי **עדים בצד אסתן ותאסר?!** [כלומר, עדים בצד צפון ותאסר?! ביטוי הוא לומר שאין חוששים לכך].

ומקשינן: **טעמא** שהתירו רבי חנינא לישא את קרובותיו, משום **דלא אתו עדים** עדיין, **הא** אם **אתו עדים** שנשבית, **מיתסרא.**

והרי אמר אבוה דשמואל לעיל, שאין צריך שתנשא ממש אלא **כיון שהתירוה לינשא אף על פי שלא נשאת** הרי היא בהיתרה הראשון, וכאן הרי כבר התרנו את בנותיו של שמואל, ואם כן אפילו אם יבואו עדים עלינו להשאירן בהיתרן?

ומשנינן: **אמר רב אשי:** הא דדייקינן שאם יבואו עדים תאסרנה הבנות, **בעדי טומאה איתמר,** ובהא מודה אבוה דשמואל שאף אם נישאת תצא.[105]

כג-ב

מתניתין

שתי נשים שהעידו בהן שני עדים **שנשבו** בין העובדי כוכבים, **זאת אומרת: נשביתי**[106], וטהורה אני, שלא נבעלתי לשבאי. **וזאת אומרת: נשביתי וטהורה אני, אינן נאמנות,** ואסורות לכהן משום חשש זונה, משום שמעלה עשו ביוחסין שאע"פ שיש לנו להעמידן בחזקת כשרות שלא נבעלו לגוי, אסרום חכמים. **ובזמן שהן מעידות זו את זו** שלא נבעלו לשבאי **הרי אלו נאמנות,** כיון שבשבויה הקילו להתירה על פי עד אחד, אפילו עבד או אשה. ואף על פי שיש לחוש לגומלין, היינו — שמא סכמו ביניהן להעיד אחת על חברתה, מכל מקום קא משמע לן מתניתין דלא חיישינן.

---

104. אך אם לא יצא הקול, ודאי שאין לאוסרן משום חשש שמא יבואו עדים. תוספות.

והקשו הראשונים — לפי ההוא אמינא בגמרא, דחיישינן שמא יבואו עדים על שבייתן, למה לנו עדים, והלא ראינו את שבאיהן, ואנן סהדי שנשבו?

וכתב הרמב"ן — שראיית השבאים לא מועילה אלא מכאן ולהבא, אך לשעבר הרי הן בחזקת כשרות, ולכן צריך עדים על שעת השבייה.

105. ואכן יעויין בתוספות במסכת שבת (דף קנד' עמוד א') שלשמואל נשבו שלש בנות, ואחת מהן נטמאה, ונולד ממנה רב מרי בר רחל, אך השתיים שבאו לפנינו הוי טהורות.

106. יש שלא גרסו במשנתינו את המילה "נשביתי", שהרי יש עדים שנשבתה, אך בתוספות כתב ליישב הגרסא — שחידשה משנתינו דאף על פי שאין האשה יודעת שיש עדים שנשבית ובאה מעצמה לבית הדין ואמרה נשביתי, אינה נאמנת, שכיון שהדבר ידוע לנו אף בלא דבריה, אין בדבריה משום "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ויעויין בשו"ת הרא"ש (כלל סו' סעיף ח') שמבואר בדבריו דסגי אפילו אין עדים כשרים שנשבית רק עדים פסולים, מכל מקום לא אמרינן "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

גמרא:

תנו רבנן בברייתא:

שתי נשים שנשבו, ובאה אחת מהן לבית הדין ואמרה — **אני טמאה,** שנבעלתי לשבאי, **וחברתי טהורה, נאמנת** לאסור את עצמה לכהן, ולהתיר את חברתה.

ואם אמרה — **אני טהורה, וחברתי טמאה, אינה נאמנת,** לא להתיר את עצמה לכהן, ולא לאסור את חברתה לכהן.

אמרה — **אני וחברתי טמאה, נאמנת על עצמה,** לאסור את עצמה לכהן, **ואינה נאמנת על חברתה,** להאסר על פיה לכהן.

ואם אמרה — **אני וחברתי טהורה, נאמנת על חברתה** להתירה לכהן, **ואינה נאמנת על עצמה,** להתירה להנשא לכהן.

ומבארת הגמרא את הברייתא:

אמר מר — **"אני טהורה וחברתי טמאה אינה נאמנת.**[107]" היכי דמי שאינה נאמנת לא להתיר את עצמה לכהן, ולא לאסור את חברתה?

אי דליכא עדים שנשבו, — **על עצמה,** להתירה לכהן, **אמאי לא מהימנא?** והלא — **נשביתי וטהורה אני קאמרה,** ונאמנת, משום שהפה שאסר — היינו האשה, שאמרה נשביתי — הוא הפה שהתיר — שהרי אמרה טהורה אני.

אלא פשיטא דהא דאינה נאמנת איירי רק היכא **דאיכא עדים** שנשבו, שאז אין כאן הפה שאסר הוא הפה שהתיר, שהרי ידוע לנו שנשבית על פי העדים.[108]

ומקשה הגמרא, אי איירי כשיש עדים שנשבו —

אימא מציעתא של הברייתא — **"אני וחברתי טמאה נאמנת על עצמה ואינה נאמנת על חברתה". ואי** איירי **דאיכא עדים** שנשבו, **אמאי לא מהימנא** על חברתה לומר שנטמאה, והלא יש עדים שנשבית.[109]

אלא פשיטא דהא דאינה נאמנת על חברתה לומר טמאה היא, איירי רק היכא **דליכא עדים** שנשבו, שאי אפשר לטמא את חברתה על פי עדותה בלבד.

וא"כ אפשר להעמיד משנתינו בגוונא שהיו עדים פסולים שנשבית, דאז אינה נאסרת אלא על פי דיבורה, ומכל מקום לא אמרינן "הפה שאסר", ואינה נאמנת להתיר את עצמה.

107. זוהי הסיפא דרישא של הברייתא, אבל הרישא דרישא של הברייתא — "אני טמאה וחברתי טהורה, נאמנת" — לא נתבארה בגמרא, משום דפשיטא הוא שנאמנת לטמא את עצמה, בין שהיו עדים שנשבית, ובין שלא היו עדים שנשבית, כיון ד"שויא אנפשא חתיכא דאיסורא".
וכמו כן פשוט שנאמנת לטהר את חברתה, אפילו אם היו עדים שנשבית, משום שבשבויה הקילו להתירה על פי עד אחד, אפילו עבד או אשה, כדאמרן במתניתין.

108. ואמנם, יהיה עלינו לבאר את הברייתא שאמרה "אינה נאמנת" — רק לענין לטהר את עצמה, אבל במה שאמרה "חברתי טמאה" — נאמנת שהרי יש עדים שנשבית. רש"י.

109. וכאן אי אפשר לומר ד"אינה נאמנת" קאי רק על עצמה, כמו שאמרנו בהערה הקודמת, שהרי נאמר בפירוש "ואינה נאמנת על חברתה".

ומקשה הגמרא, אי איירי כשאין עדים שנשבו —

אימא סיפא דברייתא — **"אני וחברתי טהורה, נאמנת על חברתה ואינה נאמנת על עצמה". ואי** איירי **דליכא עדים** שנשבו, לטהר את **עצמה אמאי לא מהימנא?** שהרי אין ידוע לנו שנישבית אלא על פיה, והפה שאסר ואמר נשביתי, הוא הפה שהתיר ואמר טהורה אני.

אלא פשיטא דסיפא דברייתא דאינה נאמנת לטהר את עצמה איירי **דאיכא עדים** שנשבו, שאז אינה נאמנת לטהר את עצמה משום "הפה שאסר", כיון שידוע לנו שנשבתה מפי העדים.

ומקשה הגמרא: **רישא וסיפא דאיכא עדים,** ואילו **מציעתא דליכא עדים?** והרי דוחק הוא להעמיד הברייתא בתרי גווני.

אמר אביי: אין! עלינו לדחוק ולהעמיד את הברייתא — **דרישא וסיפא** — איירי היכא **דאיכא עדים** שנשבו, ולכך על עצמה אינה נאמנת, **מציעתא** — איירי היכא **דליכא עדים,** ולכך אינה נאמנת לטמא את חברתה[110].

רב פפא אמר: כל הברייתא **כולה** איירי היכא **דאיכא עדים** שנשבו, **ואיכא עד אחד דקא אפיך** ממה שאמרה.

וזהו באור הברייתא —

רישא דרישא — **"אמרה אני טמאה וחברתי טהורה"** — ואיירי כשבא **ואמר לה עד אחד — את טהורה וחברתך טמאה.**

איהי נאמנת במה שאמרה טמאה אני אף נגד העד, כיון **דשויתא לנפשה חתיכה דאיסורא.**

ואף **חברתה משתריא** לכהן **אפומא דידה,** כיון שבשבויה הקלו להתירה אפילו על פי עבד או אשה, ואף על פי שיש עד אחד המכחישה, מכל מקום כיון שרק להתיר האמינו חכמים לעד אחד, הרי חשיבא עדותה כשני עדים, ואין דבריו של העד אחד המכחיש נחשבים במקום עדותה שנחשבת כשנים.[111]

---

110. אבל רישא דרישא ד"אני טמאה וחברתי טהורה" לכאורה איכא לאוקמי אפילו כשאין עדים שנשבית, כמו שבארנו לעיל בהערה 103.

אך יעויין בתוספות שכתבו, דאף רישא דרישא עלינו להעמיד כשיש עדים, דאי איירי שאין עדים, א"כ היינו מציעתא — "אני וחברתי טמאה נאמנת על עצמה ואינה נאמנת על חברתה" שהרי ודאי כל החידוש במציעתא הוא ד"שויא אנפשא חתיכא דאיסורא", (דמה שאינה נאמנת על חברתה אינו חידוש דודאי שאין אוסרים אותה על פי עד אחד), וזהו ג"כ החידוש ברישא דרישא אי נימא דאיירי כשאין עדים שנשבית, ולכך ודאי צריך לומר דרישא דרישא איירי כשיש עדים שנשבית וקמ"ל דסגי באשה בלבד כדי להתיר את חברתה. ועיין עוד במהרש"א ובקרני ראם שדנו בדברי התוספות.

111. זו דעת רש"י והרמב"ם (פרק יח מהלכות איסורי ביאה הלכה כא). אך דעת הר"ן שאם מכחישים האשה והעד זה את זו, הוי כשני כיתי עדים הסותרים זה את זה, ואמרינן — "סלק עדותם ואוקמה בחזקת שבויה".

ובסוגיין מדובר — שבתחילה אמרה האשה "חברתי טהורה" ועדיין לא היה שם עד המכחישה, ופסקנו הדין על פיה לטהר את חברתה, ואח"כ בא העד המכחיש, דאז אמרינן

סיפא דרישא — **"אני טהורה וחברתי טמאה"** ואירי כשבא **ואמר לה עד אחד — את טמאה וחברתך טהורה.**

איהי שאמרה טהורה אני — **כיון דאיכא עדים** שנשבית — **לאו כל כמינה** להתיר את עצמה, כיון שאין כאן "הפה שאסר", שהרי ידוע לנו שנשבתה על פי העדים.

אבל **חברתה משתריא אפומא דעד** אחד שאומר טהורה היא, וכמו שנתבאר לעיל שבשבויה הקלו להתירה על פי עד אחד ואפילו כשהאשה מכחישתו[112].

רישא דסיפא — **"אני וחברתי טמאה"** ואירי כשבא **ואמר לה עד אחד — את וחברתך טהורה.**

איהי שאמרה טמאה אני **שויתא לנפשה חתיכה דאיסורא,** ונאמנת, אף על פי שיש עד המטהר אותה.

אבל **חברתא משתריא אפומא דעד** אחד שמטהר אותה, וכנתבאר לעיל.

ומקשינן בגמרא — **הא** רישא דסיפא **תו למה לי?**

והלא ב' הדינים שנלמדו ברישא סיפא — א. דין שויא אנפשא חתיכא דאיסורא, וב. דין היתר האשה על פי עד אחד — **היינו רישא,** דמרישא דרישא שמעינן דין שויא אנפשא חתיכא דאיסורא, ומסיפא דרישא שמעינן דין היתר האשה על פי עד אחד[113].

ומתרצת הגמרא:

מהו דתימא דבלא חידושא דרישא דסיפא הוי אמינא דהיכא שאמרה "אני וחברתי טמאות", באמת — **הני תרוייהו טהורות נינהו, והאי דקאמרה הכי** שנטמאו — **"תמות נפשי עם פלשתים" היא דקא עבדה,** ואם תחזור ותאמר טהורה אני, תהא נאמנת, למרות שקודם לכן שויא לנפשא חתיכא דאיסורא, כיון שנותנת אמתלא לדבריה, שכדי לטמא את חברתא אמרה כך. ולכך **קא משמע לן** מתניתין, שאפילו הכי אינה נאמנת אחר דשויא לנפשא חתיכא דאיסורא.

וממשיכה הגמרא לבאר את הברייתא לדעת רב פפא — סיפא דסיפא — שאמרה **"אני וחברתי טהורה",** ואירי כשבא **ואמר לה עד אחד את וחברתך טמאה.**

איהי אינה נאמנת לטהר את עצמה — **כיון דאיכא עדים** שנשבית **לאו כל כמינה** לטהר את עצמה. אבל **חברתה משתריא אפומא דידה,** דאמרה טהורה היא.

— כיון שכבר נפסק הדין לטהר, אי אפשר לטמאה אלא על פי שנים.

112. ולדעת הר"ן שהוזכרה לעיל הערה 107, צריך לומר דאירי שבא העד המטהר קודם שבאה האשה המטמאת, וכבר פסקנו הדין על פיו. דאי לאו הכי הוי כשתי כיתי עדים המכחישות זו את זו, ומוקמינן לה בחזקת שבויה.

113. ובתוספות הקשו דלכאורה אפשר ללמוד ג"כ את הדין שהאשה ניתרת ע"פ עד אחד מרישא דרישא, שהרי נאמנת לומר "חברתי טהורה".

ותרצו — דאין הכי נמי, אלא שנקטה הגמרא לשון "היינו רישא", ולא "היינו רישא דרישא"

ומקשה הגמרא — **הא** סיפא דסיפא **תו למה לי?** והלא דין זה דילפינן בסיפא שנאמנת אשה לטהר את חברתה — **היינו רישא דרישא** שנאמנת לומר חברתי טהורה.

ומתרצינן בגמרא: **מהו דתימא דכי מהימנא** לטהר את חברתה, היינו דוקא **במקום דפסלה נפשה** ואמרה "אני טמאה", **אבל במקום דמכשרא נפשה** ואמרה "אני וחברתי טהורה" **אימא לא מהימנא,** משום דחיישינן לגומלין, שמא רוצות כל אחת לטהר את חברתה, **קא משמע לן** סיפא דלא חיישינן.

מתניתין

וכן שני אנשים שבאו לעיר ואין ידוע לנו יחוסם, **זה אומר כהן אני** וזכאי לאכול בתרומה, **וזה אומר כהן אני, אינן נאמנין** ליתן להם תרומה[114]. **ובזמן שהן מעידין זה את זה,** ואומרים כל אחד — "חברי כהן" — **הרי אלו נאמנין,** ומותר לתת להם תרומה, דמעלין לכהונה על פי עד אחד לענין אכילת תרומה. **רבי יהודה אומר: אין מעלין לכהונה** אפילו רק לאכילת תרומה **על פי עד אחד,** ואפילו היכא דליכא למיחש לגומלין, כגון שהעד הוא כהן מיוחס ואינו זקוק לעדות חברו, וכל שכן במשנתינו דיש לחוש לגומלין. וטעמו יבואר בגמרא.

אמר רבי אלעזר: אימתי אינו נאמן — **במקום שיש עוררין** — היינו שני עדים דאמרי דפסול לכהונה, **אבל במקום שאין עוררין** וגם אין לחוש לגומלין דאילו לתנא קמא נאמן אף בכהאי גוונא דיש חשש גומלין, — **מעלין לכהונה על פי עד אחד.**

רשב"ג אומר משום רבי שמעון בן הסגן: מעלין לכהונה על פי עד אחד, ובגמרא יבואר מה איכא בין רשב"ג לרבי אלעזר ותנא קמא.

גמרא

הנה מריש פרקין השמיענו התנא בכמה משניות דין הפה שאסר:

א. (דף טו' ע"ב) "מודה רבי יהושע באומר לחברו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה ממנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ב. (דף יח' ע"ב) "העדים שאמרו כתב ידינו

כדבסמוך, גבי סיפא דסיפא, משום דאף מסיפא דרישא שמעינן לדין זה שהאשה ניתרת על פי עד אחד, ולכן לא חילקה בזה הגמרא, מה שאין כן לקמן בסמוך, דבעינן למילף שאף חברתה נאמנת להתירה, משום שבשבויה הקלו להאמין אפילו לאשה, דבר זה אי אפשר ללמוד אלא מרישא דרישא.

אך יעויין בתוספות ישנים שכתבו, דמרישא דרישא ליכא למילף שאישה ניתרת על פי עד אחד, משום דהוה אמינא דדוקא חברתה שנשבית אתה ויודעת יותר מאדם אחר, נאמנת, אך עד אחד בעלמא אינו נאמן, ודבר זה ילפינן מסיפא דרישא, דאף עד אחד בעלמא נאמן.

114. והרא"ש (במסכת גיטין דף נד' ע"ב סימן יב) הקשה — אמאי אינו נאמן לומר "כהן אני", והלא דבר זה הוא מילתא דעבידא לגלויי, ובמילתא דעבידא לגלויי לא משקרי אינשי?

הוא זה אבל אנוסים היינו וכו׳ הרי אלו נאמנים״.

ג. (דף כב׳ ע״א) ״האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר״.

ד. (שם) ״אמרה נשביתי וטהורה אני נאמנת״.

ה. (דף כג׳ ע״ב) ״שתי נשים שנשבו זאת אומרת נשביתי וטהורה אני וכו׳ אינן נאמנות״ משום דלית להו ״הפה שאסר״.

ו. (שם) ״וכן שני אנשים וכו׳ אינם נאמנים״, משום דלית להו ״הפה שאסר״.

ומקשה הגמרא — **כל הני** משניות, שהשמיענו התנא בהם דיני הפה שאסר, **למה לי?**

ומתרצת הגמרא: **צריכי!**

משום **דאי תנא** רק מתניתין דריש פרקין — **״מודה רבי יהושע** באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה ממנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר״, הוי אמינא, דדוקא התם הוא דמהימן **משום דאיכא דררא דממונא,** היינו הפסד ממון לאומר, ולכך ודאי שבעת שהתחיל לומר — ״שדה זו של אביך היתה״ — ודאי נתכוין לסיים דיבורו ולומר — ״ולקחתיה ממנו״, שהרי אינו רוצה להפסיד את עצמו. **אבל עדים,** היינו מתניתין ד״העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו, — הרי אלו נאמנים״ משום שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אילולי מתניתין הוי אמינא דאינם נאמנים משום **דליכא דררא דממונא,** היינו הפסד ממון, **ואימא לא** נתכוונו לגמור דיבורם, וכשאמרו ״כתב ידינו הוא זה״ לא התכוונו לגמור ולומר — ״אבל אנוסים היינו״, ולכך אחרי שכבר נתקיים השטר, שוב אינם נאמנים לפוסלו[115]. ולזה קא משמע לן תנא דמתניתין דנאמנים.

ואי תנא רק מתניתין ד״**העדים** שאמרו כתב ידינו הוא זה״ הוי אמינא דדוקא התם הוא דנאמנים **משום דלעלמא** הם מעידים, ולכך ודאי שלא היו חוזרים ואומרים ״אבל אנוסים היינו״ אם לא שכוונתם הייתה להעיד כך כבר מתחילה, **אבל איהו,** היינו מתניתין ד״מודה רבי יהושע״, **דלנפשיה** הוא מעיד, **אימא לא** נתכוין לומר ״ולקחתיה ממנו״ בתחילה, ורק לאחר שאמר ״שדה זו של אביך הייתה״ וראה שמפסיד לעצמו, כד-א

ותירץ הרא״ש — כיון שיש כאן שבח ורווח כהונה לו ולזרעו לדורותיו אינו נאמן, דכל מה שהאמינו לעד פסול גבי איסורים היינו דוקא היכא דליכא רווח ממון, אך היכא דאיכא רווח ממון אין נאמן אלא עד כשר.

115. כך פירש רש״י, ואזיל לשיטתו בכל הש״ס ד״דררא דממונא״ פירושו — הפסד ממון.

אך התוספות שפרשו בכל הש״ס ש״דררא דממונא״ פירושו — שייכות לממון, פרשו בסוגיין את הגמרא באופן אחר: דאי תנא רק מתניתין ד״מודה רבי יהושע״ הוי אמינא דדוקא התם דאיכא לאומר דררא דממונא, היינו שייכות לשדה שהוא המוחזק בה, נאמן, משום דהוי

הוסיף ואמר "ולקחתיה ממנו" ואילולי מתניתין הוי אמינא דאינו נאמן בזה, לכך קמ"ל תנא דמתניתין דנאמן.

ואי אשמעינן הני תרתי, מתניתין ד"מודה רבי יהושע", ומתניתין ד"העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה", הוי אמינא דדוקא התם אמרינן "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" **משום דגבי ממונא** הם מעידים, **אבל** מתניתין ד"האשה שאמרה **אשת איש** הייתי וגרושה אני" **דגבי איסורא** היא מעידה — **אימא לא** מהימנא, קמ"ל מתניתין דאף לגבי איסורא אמרינן "הפה שאסר"[116].

ומקשינן בגמרא: אכתי מתניתין ד"**נשביתי וטהורה אני**" (לעיל כב' ע"א) **למה לי?** והרי לא השמיענו התנא במשנה זו שום חידוש בדין "הפה שאסר"[117].

ומשנינן: דתני להא מתניתין **משום דקא בעי למיתני** בסיפא "**ואם משנשאת באו עדים הרי זו לא תצא**"

ומקשינן: והא בגמרא לעיל (כ"ג ע"א) נחלקו רב אושעיא ורבה בר אבין, אי סיפא דסיפא — "אם משנשאת באו עדים הרי זו לא תצא" קאי אריש דסיפא — "ואם יש עדים שנשבית והיא אומרת טהורה אני אינה נאמנת", או דלמא, קאי אריש דמתניתין — "האשה שאמרה אשת איש וגרושה אני נאמנת" ועל זה אמרינן דאם יש עדים לא תצא.

וא"כ — **הניחא למאן דמתני לחאי** ד"ואם נישאת ואח"כ באו עדים לא תצא", **אסיפא** ד"ואם יש עדים שנשבית אינה נאמנת", אזי אפשר לומר שזהו חידושא דמתניתין.

אלא למאן דמתני לחאי ד"ואם נישאת ואח"כ באו עדים לא תצא", **אריש** ד"האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני", **מאי איכא למימר,** למה הוצרך התנא להשמיענו את הסיפא דנאמנת לומר "נשביתי וטהורה אני" דהא כבר השמיענו דין "הפה שאסר"?

ומשנינן: להא השמיענו דין "נשביתי וטהורה אני" — **משום דקא בעי למיתני** (לעיל כג' ע"ב) למתניתין ד"**שתי נשים שנשבו** זאת אומרת נשביתי וטהורה אני וזאת אומרת נשביתי וטהורה אני אינן נאמנות".

והוינן בה: **והאי** מתניתין גופא ד"**שתי נשים שנשבו" למה לי?** וכי איזה חידוש השמיענו בהם התנא?[118]

מיגו להחזיק. אבל במתניתין דעדים, דליכא להם שום מוחזקות בחפץ, אימא דאינם נאמנים. קמ"ל מתניתין דנאמנים.

116. וכמו כן אי אפשר ללמוד את דין "הפה שאסר" ממתניתין ד"האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני", משום דממונא מאיסורא לא ילפינן, והוי אמינא, דדוקא גבי איסורא שייך דין הפה שאסר ולא גבי ממונא — ריטב"א.

117. ואם תמצא לומר שהשמיענו התנא את הסיפא — "ואם יש עדים שנשבית והיא אומרת טהורה אני אינה נאמנת," — משום הא לא איצטריך דכבר שנינו (לקמן כז' ע"א) "עיר שכבשוה כרכום כל כהנות שנמצאו בתוכה פסולות" ואינה נאמנת לומר טהורה אני. — תוספות

118. ואם תמצא לומר דהשמיענו התנא שאחת נאמנת על חברתה,

ומשנינן: להא השמיענו למתניתין ד"שתי נשים שנשבו" משום סיפא ד"ובזמן שהן מעידות זו את זו הרי אלו נאמנות" — **מהו דתימא ניחוש לגומלין,** שמא הערימו לטהר אחת את חברתה, **קמשמע לן דלא חיישינן.**

ומקשינן: אכתי מתניתין דידן — "**וכן שני אנשים** זה אומר כהן אני וכו'" **למה לי?**

ומשנינן: דתני למתניתין **משום דקא בעי למיתני פלוגתא דרבי יהודה ורבנן** אי מעלין לכהונה על פי עד אחד.

תנו רבנן בברייתא:

שנים שבאו לבית הדין, ואין ידוע לנו יחוסם, ואמר אחד מהם — "**אני כהן וחברי כהן**".

נאמן להאכילו בתרומה על פי עדותו, וסבירא להו לרבנן דלא חיישינן לגומלין, וטעמא יבואר לקמן בשמעתין.

ואינו נאמן להשיאו אשה מיוחסת, שמא ממזר הוא, ומעלה עשו ביוחסין שלא להשיא לאדם אשה עד שיבדקו אחריו שאינו ממזר.[119]

עד שיהו שלשה אנשים, כגון ראובן שמעון ולוי, **שנים,** כגון ראובן ושמעון, **מעידין על זה,** היינו לוי. **ושנים,** כגון שמעון ולוי, **מעידין על זה,** היינו ראובן.

רבי יהודה אומר: אף אינו נאמן העד אחד **להאכילו בתרומה, עד שיהו שלשה** אנשים, כנ"ל, **שנים מעידין על זה ושנים מעידין על זה.**

ושקלינן וטרינן לבאר מחלוקתם:

למימרא דטעמא **דרבי יהודה** דאף לגבי תרומה אינו נאמן אלא על פי שני עדים, משום ד**חייש לגומלין,** דהיינו שמא הערימו ביניהם להעיד כל אחד על חבירו.

ורבנן דפליגי עליו וסברי שנאמן כל אחד להעיד על חברו, טעמם משום **דלא חיישי לגומלין.**

ודחינן: **והא** ליכא למימר הכי, דהא **איפכא**

משום הא לא איצטריך, שהרי בהדיא שנינו לקמן (דף כז' ע"א) דאפילו עבד ושפחה נאמנים להתירה. — תוספות.

119. רש"י כאן, ולקמן בד"ה להשיאו אשה. אך הראשונים הקשו לדעת רש"י, הרי קיימא לן בקידושין (דף עו' ע"א) שכל המשפחות בחזקת כשרות הן עומדות, ואין צריך לבדוק אחרי כל אדם כדי להשיאו אשה?

ונאמרו בזה כמה תרוצים:

א. הרא"ש (קידושין עב' ע"ב) כתב, שדעת רש"י שנפסקה הלכה כרבי מאיר, דלית ליה "כל המשפחות בחזקת כשרות".

ב. הרמ"ה (הובא בטור אבן העזר סימן ב') כתב, שדעת רש"י, דאף לרבנן דסבירא להו ד"כל המשפחות בחזקת כשרות", הני מילי היכא שמשפחתו ידועה ויש לה חזקת כשרות, אך זה שמשפחתו אינה ידועה אף רבנן מודו דלית ליה חזקת כשרות.

אך יעויין בתוספות בסוגיין, דפליג על רש"י, וסבירא ליה דלעולם אין לחוש לממזרות, והכא איירי לענין שאם ישא אשה לא תהיה בתו מותרת לכהונה עד שיבדקו אחריו אם אינו חלל, משום שאין ישראל מכירים חללים שביניהם, ולענין זה לא מהני חזקת כשרות.

תירוץ נוסף תרצו התוספות — דהכא איירי

שמעינן להו, דרבנן חיישי לגומלין, ורבי יהודה לא חייש לגומלין.

והיכא שמעינן להו: **דתנן** במסכת דמאי — ״**החמרין** [מוכרי יינות] **שנכנסו לעיר** למכור יינם, **ואמר אחד מהן:** ״**שלי** יין **חדש**, ועדיין אינו יבש כל צרכו, **ושל חברי** יין **ישן** ויבש כל צרכו[120], **שלי אינו מתוקן** [מעושר] **ושל חברי מתוקן** [מעושר]״ אף על פי שמשבח את יינו של חברו ומזלזל את יינו שלו, **אינו נאמן.** כיון שעם הארץ הוא וחשוד על המעשרות. ואע״פ שמעיד על שלו שאינו מתוקן, ועוד — שמוסיף דברים לשבח את יינו של חברו[121], אינו נאמן להחזיק את יינו של חברו בחזקת מתוקן, דחיישינן שמא מערימים הם — ״אמור אתה כאן ואני במקום אחר״.

רבי יהודה אומר: נאמן להחזיק את יינו של חברו בחזקת מעושר, דלא חיישינן לגומלין.

וא״כ קשיא מרבי יהודה לר׳ יהודה, דבמתניתין חייש לגומלין ואילו גבי דמאי לא חייש לגומלין, וכן מרבנן לרבנן, דבמתניתין לא חיישי לגומלין וגבי דמאי חיישי לגומלין.

ומתרצינן: **אמר רב אדא בר אהבה אמר רב** — מכח קושיא זו עלינו לומר **דמוחלפת השיטה,** ורבי יהודה הוא דלא חייש לגומלין, ורבנן חיישי לגומלין.

ואילו **אביי אמר** — **לעולם לא תיפוך** את השיטות, ובעלמא חייש רבי יהודה לגומלין.

ודקשיא לך אמאי גבי דמאי לא חייש רבי יהודה לגומלין? תשובתך **שבדמאי הקילו** ולא חששו לגומלין משום **שרוב עמי הארץ מעשרין חן,** ובשביל חשש רחוק — שמא הוא מן המיעוט שאינם מעשרים, ושמא נתכוונו לגומלין, לא חיישינן לאסור את התבואה.[122]

אמר רבא לאביי, — וכי רק **דרבי יהודה**

כשיצא ערער על כשרותו, דאז אפילו לרבנן לא מהני חזקת כשרות.

120. כך פירש רש״י בסוגיין, אך לקמן (נו׳ ע״ב) פירש רש״י בשם יש מפרשים — ״שלי חדש״, היינו מתבואה חדשה שלא הונף עליה העומר.
אך התוספות דחו פירוש זה — דלא מצינו בשום מקום דנחשדו עמי הארצות על איסור חדש.

121. כך פירש רש״י, ומשמע מדבריו דמה שמשבח את התבואה של חבירו, הוי סיבה להאמין לדבריו יותר.
אך רבינו תם כתב, דמה שמשבח את תבואתו של חברו, הוי סיבה יותר לחוש לגומלין. והיינו רבותיה דרבי יהודה דמכל מקום לא חיישינן לגומלין.
והקשה רבינו תם, דא״כ מאי מקשינן מרבנן דדמאי על רבנן דמתניתין, דלמא דוקא בדמאי דנראים כגומלין, משום שכל אחד משבח תבואתו של חברו, אזי חיישינן לגומלין, אבל בעלמא לא חוששים לגומלין.
ותירץ — דאי סבירא לרבנן בעלמא דלא חיישינן לגומלין, ודאי שמשום שנראים כגומלין לא הוו חיישי, אלא על כרחך דאף בעלמא חיישי לגומלין, ואכתי קשיא מרבנן על רבנן.

122. ובירושלמי מבואר טעם נוסף מדוע הקל רבי יהודה בדמאי — מפני חייהם של בני העיר, כדי שיהיו החמרים מספקים תבואה לעיר.

אדרבי יהודה קשיא לך, **ודרבנן אדרבנן לא קשיא** לך, שנזקקת לתרץ רק את דברי רבי יהודה ולא את דברי רבנן?!

אלא, דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא. כדשנינן, דבדמאי הקלו.

ואף **דרבנן אדרבנן לא קשיא,** דלעולם לא חיישי רבנן לגומלין.

ודקשיא לך אמאי בדמאי חיישי רבנן לגומלין? תשובתך — דעל כרחינו נעמיד את המשנה **כדאמר רבי חמא בר עוקבא** גבי ענין אחר, שהעמיד משנה **באומן שכלי אומנותו בידו,** ולקמן בשמעתין יבואר גבי
כד-ב מה אמר כך רבי חמא בר עוקבא, **והכא נמי** נעמיד משנתינו, **בחמר שכלי אומנותו בידו,** וניכר הדבר שהולך ממקום למקום למכור תבואה, ולכן חיישינן לגומלין, אבל בעלמא לא חיישינן לגומלין[123].

ומבארינן: **והיכא אתמר** הא **דרבי חמא בר עוקבא** דאיירי באומן שכלי אומנותו בידו?

אהא דתנן במסכת טהרות — "הקדר היוצר קדירות חרס, שהוא "חבר" שנזהר בכליו שלא יטמאו, **שהניח קדירותיו** ברשות הרבים, **וירד לשתות,** וחושש שמא נגעו בגדיהם של עמי הארץ בקדרותיו וטימאום, משום שגזרו חכמים טומאה על בגדי עמי הארצות, — הקדירות **הפנימיות** שאינן סמוכות לרשות הרבים ממש — **טהורות,** שודאי לא נגעו בהם בגדיהם של עוברי רשות הרבים. **והחיצונות** הסמוכות לרשות הרבים — **טמאות,** שמא נתחככו בהם בגדי עוברי רשות הרבים בהליכתם".

ונתקשינו: דהא **תניא** בברייתא — ד"**אלו** — היינו הפנימיות, **ואלו** — היינו החיצוניות, **טמאות",** ודלא כמתניתין דלעיל שחילקה בין הקדירות הפנימיות לחיצוניות?

ולגבי קושיא זו **אמר רבי חמא בר עוקבא:** דברייתא דתני "אלו ואלו טמאות" איירי **באומן שכלי אומנותו בידו,** וניכר שמתכוין למכור את קדירותיו, ולהכי מטמאינן להו — **מפני שיד הכל ממשמשת בהן** ובודאי נגעו בהן עמי הארץ.

ונתקשינו: דהא **תניא** בברייתא — ד"**אלו ואלו** היינו — הפנימיות והחיצוניות, **טהורות",** ודלא כברייתא דלעיל דתני דאלו ואלו טמאות?

אמר רבי חמא בר עוקבא: ברייתא דתני "אלו ואלו טהורות" איירי **באומן שאין כלי אומנותו בידו,** ולכך לא חיישינן שמא נגעו בהן עמי הארץ.

ואכתי קשיא לן — **אלא הא דתנן** במתניתין דטהרות דלעיל — "**הפנימיות טהורות,**

---

123. כך פירש רש"י. אך רבינו חננאל פירש באופן אחר: דלעולם חיישי רבנן לגומלין, ומה שנתקשינו במתניתין, דגבי תרומה לא חיישי רבנן לגומלין, והאמינום להעיד אחד על חבירו, ולהתירם בתרומה?
הא לא קשיא. כיון דאיירי שהמעיד יש בידו כלים שמשמשים בהם בטהרה, כגון כלי אבנים שאינם מקבלים טומאה, וכל הרואה כלים אלו בידו מתרחק ממנו, כדי שלא יטמאנו, וניכר שהוא כהן לפי זה אף בלא עדותו של חבירו, ולכך האמינוהו חכמים ולא חששו לגומלין.

והחיצונות טמאות.״ היכי משכחת לה? והא אי איירי באומן שכלי אומנותו בידו, הרי בין כך ובין כך טמאות, ואי איירי באומן שאין כלי אומנותו בידו, בין כך ובין כך טהורות.

ומשנינן: לעולם איירי כשאין כלי אומנותו בידו, ודקשיא לך, אם כן מדוע החיצונות טמאות? תשובתך — משום **דאיירי** הא מתניתין כש**סמיכא** חנותו של הקדר **לרשות הרבים,** ומניח את קדרותיו בתוך רשות הרבים ולכך טימאו את החיצונות — **משום חיפופי** [חיכוך] עוברי **רשות הרבים,** אבל הפנימיות שאין מתחככים בהם עוברי רשות הרבים — טהורות.

וחוזרת הגמרא לבאר את מחלוקת רבי יהודה ורבנן, אי נאמן אדם לומר על חברו ״כהן הוא״ כדי להתירו בתרומה:

ואיבעית אימא: רבי יהודה ורבנן, במעלין מתרומה ליוחסין קמיפלגי. כלומר — לעולם טעמו של רבי יהודה לאו משום דחייש לגומלין.

אלא דסבר, שאין מאמינים לעד אחד אפילו לענין תרומה לחודה, משום דחיישינן שמא אדם אחר שיראה אותו אוכל בתרומה יאמר שודאי כהן הוא, ויעיד עליו במקום אחר ויבואו להכשירו אף ליוחסין.

ורבנן סברי: דלא חיישינן להכי, ולכן נאמן עד אחד להתירו בתרומה לחודיה.[124]

ואם תאמר — דאכתי קשיא לרבנן אמאי לא חיישינן לגומלין, כמו גבי דמאי, דהתם חיישי רבנן לגומלין?

צריך לומר — דלרבנן עדיין בעינן לתירוץ הקודם של הגמרא — דהתם איירי באומן שכלי אומנותו בידו, ולהכי חיישינן לגומלין. תוספות.

נסתפקו האמוראים בבית המדרש:

איבעיא להו: שטר חוב הבא לפני הדיינים וכתוב בתוכו התואר ״כהן״ על אחד מהנדונים, **מהו להעלות** את הנדון, לחזקת כהונה, **מכח** העדות ש**בשטרות,** ולהתירו להנשא **ליוחסין?**

ושקלינן וטרינן: **היכי דמי** דאיכא עדות בשטר לענין כהונה?

אילימא דאיירי **דכתיב ביה** [בשטר] **״אני פלוני כהן חתמתי עד״** — דהיינו שאחד מעידי השטר כתב על עצמו את התאר ״כהן״, ובזה מספקא לן אי מעלין מעדות זו ליוחסין.

בהא ודאי אין לומר שנעלה מהשטר לענין יוחסין, משום **דמאן קא מפחיד עילויה?** — מיהו המעיד עליו שכהן הוא, להעלותו מכח עדות זאת ליוחסין?

---

124. ובתוספות הקשו — מה היתה ההוה אמינא של הגמרא לומר שנחלקו רבנן ורבי יהודה בגומלין, והלא לקמן (דף כח׳ ע״ב) מבואר להדיא שטעמו של רבי יהודה הוא משום דסבר ש״מעלין בתרומה ליוחסין״, דאמרינן — ״אין חולקין תרומה לעבד אלא אם כן רבו עמו דברי רבי יהודה...״ ובגמרא שם מבואר שטעמו של רבי יהודה הוא משום שבמקומו של רבי יהודה היו מעלין מתרומה ליוחסין. וא״כ מה ההוה אמינא בסוגיין לומר דטעמו של רבי

אלא **לא צריכא**, דאירי **דכתיב ביה** [בשטר] **"אני פלוני כהן לויתי מנה מפלוני", וחתימו סהדי** לעדות על שטר זה. ובזה מספקא לן — **מאי**? האם **אמנה שבשטר קא מסהדי** עידי השטר, אבל על יחוסו של הלווה אינם מעידים,[125] **או דלמא, אכולה מילתא קא מסהדי**, ואיכא עדות אף לגבי יחוסו של הלווה, ואפשר להעלותו ליוחסין מכח עדות זו?

ונחלקו בספק זה **רב הונא ורב חסדא**.

חד אמר: מעלין משטרות ליוחסין, **וחד אמר: אין מעלין** משטרות ליוחסין, ולא איתברר לן מאן סבירא מעלין, ומאן סבירא אין מעלין.

עוד נסתפקו האמוראים בדין "מעלין":

איבעיא להו: אדם הבא לפנינו ואין ידוע לנו יחוסו, ובא עד אחד ומעיד בו שכהן הוא, **מהו** שישא את כפיו? האם חיישינן שמא יבואו אח"כ **להעלותו** מחזקת **נשיאות כפים, ליוחסין**, או לא?

והוינן בה: **תיבעי** ספק זה — **למאן דאמר מעלין מתרומה ליוחסין**, [היינו רבי יהודה דלעיל] **ותיבעי** אף **למ"ד אין מעלין** מתרומה ליחוסין. [היינו רבנן דלעיל]

ומפרשת הגמרא:

תיבעי למ"ד מעלין מתרומה ליוחסין, שמא אף על גב דמתרומה מעלין ליוחסין, [כלומר דחיישינן שמא אחר הרואהו אוכל תרומה יעיד עליו לכהונה], דלמא **הני מילי תרומה**, חיישינן להכי, משום **דעון מיתה היא**, והרואה אומר, אילולי שהיה כהן לא היה אוכל בתרומה. **אבל נשיאות כפים** דרק **איסור עשה** יש בהן,[126] **לא** חיישינן שמא יבואו להעלותו ליוחסין. **או דלמא לא שנא** ואף כאן יש לחוש שמא יעלוהו ליוחסין.

יהודה משום דחיישינן לגומלין?

ותירצו התוספות — שבהוה אמינא סברא הגמרא ש"מעלין מתרומה ליוחסין" פירושו — שבי"ד מעלין מי שבא לפניהם ומוחזק כאוכל תרומה, להשיאו אשה מיוחסת ככהן.

ולכן ודאי שאילולי חייש רבי יהודה לגומלין לא היינו מפסידים את הכהן מלאכול בתרומה, והיינו מתקנים רק ש"אין מעלין מתרומה ליוחסין", ותו ליכא למיחש למידי, שאף אם יאכל בתרומה לא יעלה ליוחסין.

ומה שאמר רבי יהודה לגבי עבד שאינו אוכל בלא רבו, ולא תיקן ש"אין מעלין מתרומה ליוחסין" — רק בעבד הדין כן, משום שאין לו כל כך הפסד אם יאכל עם רבו.

ובמסקנא הבינה הגמרא — שמעלין מתרומה ליוחסין פירושו — שחיישינן שמא אחר הרואהו אוכל בתרומה יעיד עליו ליוחסין. ולכן ודאי שאף בסוגיין — גם בלא טעמא ד"גומלין", סובר רבי יהודה שאינו אוכל בתרומה.

125. ומבואר — שיכולים העדים לחתום על השטר, אף על פי שאינם יודעים, האם אכן כהן הוא החותם הלווה או לא.

ברם — כל זה דווקא אם לא הוחזקו באותה העיר שני אנשים ששמם שווה ואחד מהם כהן, אך אם הוחזקו באותה העיר, אין להם לחתום עד שיבררו האם הלווה הוא אכן הכהן אם לאו. תוספות.

126. שנאמר — "כה תברכו" (במדבר ו') — אתם מברכים ולא זרים מברכים, ולאו הבא

וכמו כן **תיבעי למ"ד אין מעלין** מתרומה ליוחסין, שמא **הני מילי** דלא חיישינן שמא הרואה יבוא להעיד עליו דכהן הוא דווקא **בתרומה, דמיתאכלא בצנעא,** ולא יראוהו אוכל בתרומה, **אבל** גבי **נשיאות כפים דבפרהסיא** הוא נושא את כפיו, חיישינן שמא הרואה יאמר — **"אי לאו כהן הוא, כולי האי לא מחציף אינש נפשיה** לישא את כפיו כשאינו כהן" ויבא להעיד עליו שכהן הוא.

או דלמא, לא שנא, ואף בנשיאות כפיים לא חיישינן, ומתירים לו לישא כפיו על פי עד אחד.

ואמרינן בגמרא, דנחלקו בספק זה **רב חסדא ורבי אבינא.**

חד אמר: מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין, ולכך אין להתירו לישא את כפיו אלא בשני עדים. **וחד אמר: אין מעלין** מנשיאות כפיים ליוחסין, ומתירים לו לישא כפיו על פי עד אחד.

ובעניין זה — **אמר לו רב נחמן בר יצחק לרבא: מהו להעלות מנשיאות כפים ליוחסין?** — האם חיישינן שהרואה אדם נושא כפיו יבוא להעיד עליו שכהן הוא, כנ"ל.

אמר לו רבא לרב נחמן בר יצחק: והלא דבר זה הוא **פלוגתא דרב חסדא ורבי אבינא,** דלעיל.

אמר לו רב נחמן לרבא — אכתי **הלכתא מאי?**

אמר לו רבא — **אנא, מתניתא** שמבואר מתוכה כמאן הלכתא **ידענא.**

ואיזו היא: **דתניא** — **רבי יוסי אומר: גדולה חזקה:** — יש לסמוך עליה יפה. רש"י. ומנין? **שנאמר** (עזרא ב') — גבי מנין העולים ארצה בימי עזרא — **"ומבני הכהנים** שעלו ארצה: **בני חביה, בני הקוץ, בני ברזילי, אשר לקח מבנות ברזילי הגלעדי אשה, ויקראו** בניהם **על שמם, אלה** הכהנים **בקשו כתבם המתיחשים** [כתב ייחוסם לכהונה] **ולא נמצאו, ויגאלו** [נפסלו] **מן הכהונה, ויאמר התרשתא** [הוא נחמיה בן חכליה] **להם:** מה יהיה דינם — **אשר לא יאכלו מקדש הקדשים** — היינו מקדשי המקדש, **עד עמוד כהן לאורים ותומים,** כלומר — עד ביאת המשיח, אבל בתרומה שהיו רגילים לאוכלה בגולה לא אסרם."

ומבארת המשנה — **אמר להם** נחמיה — **הרי אתם בחזקתכם: במה הייתם אוכלים בגולה, בקדשי הגבול:** כלומר בתרומה שנוהגת גם מחוץ למקדש וירושלים, **אף כאן,** כשתעלו ארצה, אף על פי שלא מצאתם את כתב ייחוסכם לכהונה עדיין תאכלו **בקדשי הגבול,** משום דסמכינן על חזקתכם שאכלתם עד היום. ומכאן שגדולה חזקה. עד כאן המשנה.

ומכאן הוכיח רבא לרב נחמן, שנפסקה ההלכה שאין מעלין מנשיאות כפיים

מכלל עשה — חשיב כעשה. — רש"י.

אך יעויין בתוספות (שבת קיח' ע"ב ד"ה אילו) שכתב בשם ר"י, וזה לשונו — "לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן, אם לא

ליוחסין, משום **דאי סלקא דעתך, דמעלין מנשיאות כפים ליוחסין,** והלא **הני** הכהנים בני ברזילי **כיון דפרסי ידייהו,** שהרי השאירם נחמיה בחזקתם, ובגולה היו נושאים כפיהם, **אתי לאסוקינהו** ליוחסין, ומה הואיל נחמיה בתקנתו שאסרם בקדשי המקדש, והלא הרואה אותם נושאים כפיהם יעיד עליהם שכהנים הם?! אלא ודאי שלא חיישינן שיעלו מנשיאות כפיים ליוחסין.

ודחינן: לעולם חיישינן שיעלו מנשיאות כפיים ליוחסין, אלא דגבי הכהנים בני ברזילי לא חיישינן משום **דשאני הכא, דריע חזקייהו,** — הורעה חזקתם, כיון שהכל רואים ששאר כהנים אוכלים מקדשי המקדש ואלו אינם אוכלים, ולכן לא חיישינן שיעלום מנשיאות כפיים ליוחסין.

ומוכחינן כתירוץ זה — **דאי לא תימא הכי, דשאני הכא דריע חזקייהו,** יקשה לך אף **למאן דאמר מעלין מתרומה ליוחסין,** והלא כהנים אלו אוכלים בתרומה **וכיון דאכלי בתרומה אתי לאסוקינהו,** דהלא לשיטתו מעלין מתרומה ליוחסין, ומה הועיל נחמיה בתקנתו?

אלא לאו, כדתריצנא לעיל, דשאני הכא **משום דריע חזקייהו** כיון שניכר שיש בהם צד פסול[127] לא חיישינן שיעלום ליוחסין.

ומקשינן: אי סבירא לן דאף על גב דבעלמא חיישינן שמא יעלו מנשיאות כפיים ומתרומה ליוחסין, הכא לא חיישינן, משום דריע חזקייהו, **אלא מאי "גדולה חזקה" דאמר** כה-א **רבי יוסי?** והלא אין שום סיבה לבטל את חזקתם, כיון שאין חשש שיעלום ליוחסין[128].

ומתרצינן: לכך בעינן לחידושא דרבי יוסי שגדולה חזקה, משום **דמעיקרא אכול** רק **בתרומה דרבנן,** שהרי בגולה היו, ובחוצה לארץ לא נוהגת תרומה אלא מדרבנן, אבל

משום ברכה לבטלה..״ .

ותמהו עליו האחרונים — והא איכא לאו הבא מכלל עשה ד״כה תברכו״, כמו שכתב רש״י?

ויש שתירצו — (דרכי משה, או״ח סי׳ קכח׳. ועוד.) דאיסור זה אינו אלא כשנושא את כפיו לבדו, אבל כשנושא כפיו ביחד עם כהנים אחרים אינו עובר.

והחתם סופר (בסוגיין דף כא׳ טור ד׳ ד״ה ואמנם) באר חילוק זה — משום דקיימא לן דהחיוב לכהן לעלות הוא רק אם קראו לו לעלות, אך בלאו הכי אינו מחוייב, והאיסור לזר הינו רק היכא שאצל הכהן הוא חיוב, ולכן כאשר ישנם כהנים נוספים, והחזן אומר — ״כהנים״, ודאי שכוונתו לקרא רק לכהנים ולא לישראלים, ולכן אינו עובר משום ״כה תברכו״, אך היכא שאין כהן אחר אלא הוא, ומטעה את החזן שכהן הוא, נמצא שקראו לו לעלות ועובר משום ״כה תברכו״.

127. רש״י פירש — דריע חזקייהו משום שהכל רואים ששאר כהנים אוכלים בתרומה ואלו אינם אוכלים.

אך התוספות פרשו דריע חזקייהו משום שמפורסם שנתייחסו אחרי בני ברזילי הגלעדי , וידוע לכל שבקשו את כתב ייחוסם ולא מצאו, ולכך ליכא למיחש למידי.

128. אך אי סבירא לן דבעלמא נמי אין מעלין מתרומה ונשיאות כפיים ליוחסין, לא קשיא

השתא, כשעלו לארץ, **אכול בתרומה דאורייתא,** ולכך הועילה חזקתם.

ומביאה הגמרא אפשרות נוספת לתרץ הא דאקשינן למאן דאמר "מעלין מתרומה ליוחסין", מה הועיל נחמיה בתקנתו, והלא אם יאכלו בתרומה יבואו להעלותם ליוחסין?

ואי בעית אימא: לעולם **השתא נמי,** כשעלו לארץ, רק **בתרומה דרבנן** — כגון תרומת פירות האילן ותרומת ירק, שהם מדרבנן אף בארץ — **אכול,** אבל **בתרומה דאורייתא** — היינו תרומת דגן תירוש ויצהר — **לא אכול.**

ולהכי לא קשיא למאן דאמר מעלין מתרומה ליוחסין, משום **דכי מפקינן מתרומה ליוחסין,** דווקא **בתרומה דאורייתא,** אבל **בתרומה דרבנן לא מפקינן,** והכא לא התירם נחמיה אלא בתרומה דרבנן, ולכך לא חיישינן שמא מתוך כך יבואו להעלותם ליוחסין(129).

ומקשינן דאי התירם רק בתרומה דרבנן — **אלא מאי גדולה חזקה** דאמר רבי יוסי? והלא כעת אין שום סיבה לבטל את חזקתן, שהרי אין חשש שיעלום מתרומה דרבנן ליוחסין.

ומשנינן: לכך השמיענו רבי יוסי ש"גדולה חזקה" לומר — **דאע"ג דאיכא למיגזר** ולאוסרם אף בתרומה דרבנן — **משום** חשש שמא יבואו להאכילם גם **תרומה דאורייתא,** מכל מקום **לא גזרינן,** משום שגדולה חזקה.

ומקשינן: וכי רק בתרומה דרבנן אכול **ובתרומה דאורייתא לא אכול?**

והא כתיב, בעזרא שם — **"אשר לא יאכלו מקדש הקדשים"**, ומדייקינן — דווקא **מקדש הקדשים** — היינו קדשי המקדש — **הוא דלא אכול, הא בתרומה דאורייתא אכול!** ודלא כדאמרינן לעיל דרק בדרבנן אכול?

ומתרצינן: **דהכי קאמר** להם נחמיה: **לא** תאכלו **במידי דאיקרי קדש,** דהיינו תרומה, **דכתיב** בה לשון קודש — **"וכל זר לא יאכל קדש", ולא במידי דאיקרי קדשים** דהיינו חזה ושוק של שלמים שנאכלים לנשי הכהנים ולעבדיהם, **דכתיב** בהם לשון קדשים — **"ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל", ואמר מר:** שפסוק זה עוסק **במורם מן הקדשים** דהיינו חזה ושוק, שבהם הדין, שבת כהן שנישאת לאיש זר, ונתאלמנה, וזרע אין לה — חוזרת לבית אביה לעניין אכילת תרומה, אבל במורם מן הקדשים **לא תאכל.**

ובזה אמר להם נחמיה שלא יאכלו, ורק בתרומה דרבנן יאכלו, וכדשנינן לעיל.

ובעניין זה אומרת הגמרא:

"מאי גדולה חזקה", משום דאפשר לומר שדווקא לעניין יוחסין דחמירא לא חיישינן שמא יטעו ויעלו מתרומה ליוחסין, אבל לקדשי קדשים דלא חמירא כולי האי, ניחוש שמא יטעו ויעלו, ולהא קמ"ל רבי יוסי דגדולה חזקה, ולא חיישינן להכי. — תוספות.

129. התוספות לא גרסו את ה"איבעית אימא" האמור, משום שלפי האיבעית אימא אין ראיה לתירוצא דרב נחמן דלעיל — "שאני הכא דריע חזקייהו", ואין דרך הש"ס לחזור בו מראיות שהביא בלא לומר שום לשון דחיה, כגון "לאו מילתא הוא דאמרי".

תא ושמע מה ששנינו בברייתא: איזו היא **חזקה** המספקת להעלות **לכהונה?**

מי שהוחזק **לנשיאות כפים בבבל,** הרואהו מעיד עליו בכל מקום שהוא כהן, ומקבלים הימנו, כיון שיש בבבל ישיבה ובית דין קבוע, ובודקים אחר נושאי כפיים, ודאי בדקו ומצאו שכהן הוא.

וכן מי שהוחזק על **אכילת חלה בסוריא,** מעידים עליו בכל מקום שכהן הוא. וסבר האי תנא שכיבוש יחיד שכבש דוד המלך את ארם צובא שמיה כיבוש, ולא חיישינן שמי שאינו כהן יאכל בה חלה, אבל בבבל אין אכילת חלה ראיה, שכיון שאין חיובה שם אלא מדרבנן, לא מדקדקים בה כולי האי[130].

וכן מי שהוחזק כמשתתף **בחילוק מתנות** כהונה, כהזרוע והלחיים **בכרכין,** אע"פ שאין המתנות אסורות לזרים, מכל מקום אי לאו דכהן הוא לא הוי חציף כולי האי להתחזות ככהן במקום שרבים בו העוברים ושבים ושכיח שיכירוהו, ולכך מעידים עליו שכהן הוא.

ומוכחינן: **קתני מיהת** בברייתא **שנשיאות כפים** הוי ראיה להעלות לכהונה, **מאי לאו** דמעלין מנשיאות כפים **ליוחסין?**

ודחינן: **לא!** ברייתא איירי **לעניין תרומה,** שהרואה אדם הנושא את כפיו בבבל מעיד עליו להאכילו בתרומה[131], אבל לא ליוחסין.

ומקשינן: **והא** נשיאות כפים דאמרינן דמעלין **דומיא** דמעלין **אכילת חלה קתני, ומה** דין מעלין שנאמר לגבי **אכילת חלה** — מהני להעלותו **ליוחסין,** דאי לאכילת תרומה, פשיטא הוא, שהרי חלה גופא תרומה היא, וכבר הוחזק לאכול בה. **אף** דין מעלין שנאמר לגבי **נשיאות כפים,** מהני להעלותו **ליוחסין?**

---

130. ואף על פי שמסקנת הסוגיא שאף בסוריה אין חייבים בחלה בזמן הזה אלא מדרבנן, מכל מקום דוקא בסוריה הוי אכילת תרומה ראיה, מכיון שיש לה שם עיקר מן התורה, אע"ג שכיום אכילתה דרבנן דייקי בה, ולא אכלי בתרומה אלא כהנים.

משא"כ בבבל שמאז ומעולם חיוב החלה הוי דרבנן — לא דייקי בה כל כך, ולכך אין אכילתה ראיה. — תוספות, ועיין שיטה מקובצת.

131. מבואר בגמרא, שמעלין מנשיאות כפיים לתרומה אפילו למאן דאמר תרומה בזמן הזה דאורייתא.

ולפי זה צריך לומר, דמאן דסבירא ליה דאין מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין, סבירא ליה נמי דאין מעלין מתרומה ליוחסין, שאם לא כן, כיון שמעלין מנשיאות כפיים לתרומה, יבואו אח"כ להעלות נמי ליוחסין.

וא"כ כעת חזרה בה הגמרא ממאי דקא סלקא דעתה מעיקרא לעיל כד' ע"ב, דאפשר לומר אף למאן דאמר מעלין מתרומה ליוחסין, דאין מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין. — מהרש"א.

אך יעויין ברמב"ן, שהביא סברא לומר דמאן דסבירא ליה אין מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין יכול נמי לסבור דמעלין מתרומה ליוחסין, ואף שכעת איכא למיחש שמא יעלו מנשיאות כפיים לתרומה, ומתרומה ליוחסין, כולי האי לא חיישינן.

ומותבינן: **לא!** לעולם אימא לך שאף דין "מעלין" שנאמר לגבי **אכילת חלה גופה,** מהני רק להעלותו **לתרומה.**

ומה שהקשינו, דאי מהני רק לתרומה, פשיטא הוא, שהרי כבר הוחזק לאכול חלה שדינה כתרומה?

נפרש — ד**קסבר** האי תנא דברייתא **שחלה בזמן הזה דרבנן, ותרומה דאורייתא.** וחידשה הברייתא **דמסקינן** מחזקת אכילת **חלה דרבנן,** לאכילת **תרומה דאורייתא.**

ויבואר בהמשך הסוגיא, דמה שיש להקשות לדין זה דתרומה חיובה בזמן הזה מדאורייתא וחלה מדרבנן, מדברי רבנן שיובאו להלן, שאמרו להיפך — דחלה חיובה מדאורייתא, ותרומה — מדרבנן, יתורץ — **כדאפיך להו רב הונא בריה דרב יהושע לדברי רבנן,** דאף הם סברו הכי.

ומרחיבה הגמרא:

תא ושמע, מה ששנינו בברייתא: איזו היא **חזקה** המספקת להעלות ממנה **לכהונה?**

מי שהוחזק ל**נשיאות כפים** בארץ ישראל, מעלין אותו לכהונה, כיון שיש בארץ בתי דינים קבועים שבודקים את יחוסיהם של הכהנים, וכן מי שהוחזק להשתתף ב**חילוק גרנות** של תרומה **בארץ ישראל.** וקא סלקא דעתין כעת, שטעם הדבר משום שתרומה דאורייתא וכיון שיש בה עוון מיתה נזהרים בה האנשים, ואמרינן דאילולי שהיה כהן לא היה אוכל בתרומה.

ואין הדין כן בסוריא, ובכל מקום ששלוחי ראש חודש מגיעין להודיע על קידוש החודש, דהיינו מהלך חמשה עשר יום מחוץ לארץ.

ושם הדין — שרק **נשיאות כפים** הוי **ראיה** לכהונה, משום שיש שם בתי דינים קבועים, **אבל לא חילוק גרנות,** כיון שתרומה דידהו דרבנן, ואף בסוריא סבר האי תנא שכיבוש יחיד שכבש דוד את ארם צובא לא הוי כיבוש, ואינה חייבת בתרומה אלא מדרבנן.

ובבל לענין זה **כסוריא.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף אלכסנדריא של מצרים, בראשונה [דהיינו בעבר] היה דינה כן, להעלות מנשיאות כפיים ליוחסין, **מפני שבית דין** היו **קבועין שם.** אך כעת, שאין בי"ד קבועים שם לא הוי נשיאות כפיים ראייה.

וקא משמע לן רבי שמעון — שאף אם נמצא כיום מקום שבי"ד קבועים בו — תהיה נשיאות כפיים באותו מקום ראיה לכהונה. ריטב"א.

ומדקדקת הגמרא: **קתני מיהת** בברייתא — **שנשיאות כפים** הוי חזקה לכהונה. **מאי לאו,** כוונת הברייתא לחדש שחזקה זו מועילה אף **ליוחסין?!** ומכאן ראיה למאן דאמר מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין.

ודחינן: **לא!** כוונת הברייתא לחדש שחזקת נשיאות כפיים מועילה **להעלותו** לעניין אכילת **חלה.**

ומקשינן: **דהא** הברייתא שחידשה את חזקת נשיאות כפיים **דומיא** דחזקת **חילוק גרנות קתני. ומה** חזקת **חילוק גרנות** מועילה אף להעלותו **ליוחסין, אף** חזקת **נשיאות כפים**

מועילה להעלותו **ליוחסין**, ודלא כדשנינן לעיל דאיירי רק לעניין אכילת חלה?

ומתרצינן: **לא!** לעולם גם חזקת **חילוק גרנות גופה** לא מועילה אלא לעניין אכילת **חלה**.

ודקשיא לך — פשיטא, והלא אם הוחזק לחלוק תרומה בגורן, ודאי שהחזק לאכול חלה, שהרי גם חלה תרומה היא?

תשובתך — **דקסבר** האי תנא דברייתא, **דתרומה בזמן הזה** חיובה **מדרבנן**, **וחלה** חיובה **מדאורייתא**, ודבר זה השמיענו התנא — **דמספקינן** מחזקת אכילת **תרומה דרבנן**, **לחלה דאורייתא**.

ודין זה התבאר כדאשכחינהו [כשפגש] **רב הונא בריה דרב יהושע לרבנן**.

וכך היה המעשה: **דאמר רב הונא בריה דרב יהושע: אשכחתינהו** [פגשתי] **לרבנן, בבי רב** [בבית המדרש], **דיתבי וקאמרי: אפילו למאן דאמר** שחיוב **תרומה בזמן הזה** אינו אלא **מדרבנן**, מכל מקום חיוב **חלה** הוי **מדאורייתא!**

וטעמם — **שהרי** במשך **שבע** השנים **שכיבשו** ישראל את הארץ, **ושבע** השנים **שחילקו, נתחייבו בחלה**, משום שבחלה נאמר "בבואכם אל הארץ" — שינה הכתוב את לשונו מכל ביאות אחרות, שבכולם נאמר "כי תבואו" או "כי יביאך", וכאן נאמר "בבואכם", ודרשו חכמים: כיון שנכנסו לארץ מיד נתחייבו בחלה. **ולא נתחייבו בתרומה**, משום שבתרומה נאמר — "דגנך", ודרשו חכמים: דגנך המיוחד לך, ועד שלא גמרו לרשת את הארץ לא חשיב דגן המיוחד להם[132].

וסברו רבנן, שאף בזמן הזה חייבים בחלה מדאורייתא, משום שחלה תלויה במגורים בארץ, אפילו שעדיין לא כבשוה, אך בתרומה אין חייבים אלא מדרבנן, כיון דלא חשיב "דגנך" המיוחד לך, אלא בשעה שכבשו את הארץ.

ואמר רב הונא בריה דרב יהושע דאמינא להו [לרבנן]: **אנא** סבירא לי, **דאדרבה! אפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דאורייתא**, מכל מקום, חיוב **חלה** הוי **מדרבנן!**

והטעם — משום **דתניא** בברייתא: לבאר מה שנאמר בתורה — "**כבואכם אל הארץ**".

והוינן בה: מה השמיענו הפסוק באומרו — "בבואכם"?

אי לומר שדי **כבואכם** ביאה כל שהיא לארץ כדי להתחייב בחלה.

זה אינו! וכי **יכול** להיות שכבר **משנכנסו לה** [לארץ] רק **שנים ושלשה מרגלים**, כבר יתחייבו בחלה?!

אלא ודאי **תלמוד לומר "כבואכם"** לומר שרק **בביאת כולכם אמרתי** שתתחייבו בחלה, **ולא בביאת מקצתכם!** עד כאן הברייתא.

ומכאן הוכיח רב הונא בריה דרבי יהושע שבזמן הזה חיוב חלה הוי מדרבנן, כיון **שכי אפקינהו** [העלה] **עזרא** את העולים עמו מן

---

132. טעם נוסף כתב רש"י — מפני שחיוב מעשר אינו אלא בזמן שמונים לשמיטה, דכתיב

כה-ב הגולה לבנות את בית שני, **לאו כולהו סלוק** [עלו עמו], ורוב העם נשאר בבבל, דכתיב בעזרא — "כל הקהל [שעלו מבבל, היו רק] ארבע ריבוא" דהיינו ארבעים אלף איש בלבד עלו ארצה, וכיון שרוב העם נשאר בבבל, לא חשיב כביאת כולכם, ולא נתחייבו בחלה אלא מדרבנן.

עוד דנה הגמרא בדין חזקה לכהונה:

תא ושמע מה ששנינו בברייתא: איזו היא **חזקה** המספקת להעלות **לכהונה**? מי שהוחזק **לנשיאות כפים**, ולהשתתף **בחילוק גרנות, ועדות.**

ומקשינן: וכי **עדות חזקה היא**? והלא ראייה ברורה היא ועדיפא מחזקה?

ומוכחינן: **אלא לאו, הכי קאמר** בברייתא — שחזקת **נשיאות כפים** מהני **כי עדות. ומה עדות** מועילה להעלות **ליוחסין, אף** חזקת **נשיאות כפים** מועילה להעלות **ליוחסין.** ומכאן ראייה למאן דאמר — "מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין".

ודחינן: **לא**! לעולם אין מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין, ובברייתא איירי להעלות מנשיאות כפיים לחלה, ומה שהקשינו מעדות דהוי ראייה גמורה אף ליוחסין?

יש לפרש — דאיירי **בעדות הבאה מכח חזקה**, דהיינו שהעידו בו שהוחזק לדברים המעלין לכהונה, ועדות זו כחה רק **כחזקה**, שאין מעלין ממנה ליוחסין אלא לחלה בלבד.

וכאותו מקרה שקרה — **כי ההוא דאתא לקמיה דרבי אמי**, להעיד על יחוסו של אדם אחר, **ואמר לו**: "**מוחזקני בזה שהוא כהן**!"

אמר לו רבי אמי: **מה ראית** לומר כן?

אמר ליה העד: לפי **שקרא ראשון** בתורה **בבית הכנסת, בחזקת שהוא כהן.**

אמר לו רבי אמי: **או** אולי באמת ישראל היה, ומה שהעלוהו ראשון לתורה, משום שלא היה שם כהן, ומה שקראוהו לעלות בשם "כהן" מכיון ש**בחזקת שהוא גדול** בחכמה, ואמרינן במסכת גיטין, שרב היה קורא לחכמים בשם "כהנים" בזמן שלא היה כהן?

אמר לו העד: ראייתי שכהן הוא, משום **שקראו** לתורה **אחריו לוי**, ובעלמא במקום שאין כהן ומעלים ישראל במקומו — אין קוראים אחריו לוי, אלא ישראל אחר, ואילולי שהיה כהן לא הוי מעלים אחריו לוי[133].

— "ובשנה השלישית שנת המעשר", ושמיטות לא מנו אלא משכבשו את הארץ וחלקוה, לכן לא נתחייבו במעשר עד אז.

133. המקור לדין זה — במסכת גיטין (דף נט ע"ב), דאם אין שם כהן נתפרדה החבילה, ושם פירש רש"י — שכשאין כהן אין קוראים ללוי כלל, וכן נוהגים היום.

אך יש ראשונים שפרשו — שכשאין כהן אפשר להעלות לוי, אך אפשר להעלות גם ישראל לפניו, ומעלים את הקרואים לפי סדר חשיבותם.

ולשיטות אלו — ראייתו של העד שהעולה ראשון היה כהן — משום שקרא אחריו לוי שהיה גדול ממנו, או שהיה הלוי קטן בחכמה ממי שעלה אחריו, ואילמלי שהיה הראשון כהן

והעלתו ר׳ אמי לכהונה — היינו להאכילו בתרומה ובחלה **על פיו** של אותו העד, אבל לא ליוחסין[134].

עוד מוכיחה הגמרא שחזקת בית הכנסת מועילה להעלות ללויה —

מעובדא **דההוא דאתא לקמיה דרבי יהושע בן לוי**, להעיד על ייחוסו של אדם אחר, **ואמר ליה: ״מוחזקני בזה שהוא לוי!״**

אמר ליה רבי יהושע בן לוי: **מה ראית** לומר כן?

אמר ליה העד: לפי **שקרא שני** בתורה **בבית הכנסת, בחזקת שהוא לוי.**

אמר לו רבי יהושע בן לוי: **או** אולי ישראל היה, ומה שעלה לתורה שני, משום שלא היה שם כהן או לוי, והעלו את הקרואים לפי סדר חשיבותם, ועלה הוא שני לפי **שבחזקת שהוא גדול** בחכמה ממי שעלה אחריו?

אמר לו העד: ראייתי שכהן הוא משום **שקראו** לתורה **לפניו כהן**, ובעלמא במקום שאין לוי, קורא הכהן פעמיים ואחר כך ישראל[135], וכאן קרא הכהן רק פעם אחת, ואחר כל העלוהו, ומכאן ראייה שלוי הוא.

והעלתו רבי יהושע בן לוי ללויה — היינו לתת לו מעשר ראשון כלוי — **על פיו** של אותו העד.

מקרה נוסף שיש לדון ממנו לחזקת כהונה מובא בגמרא:

דההוא דאתא לקמיה דריש לקיש להעיד על אדם לכהונה, **ואמר ליה: ״מוחזקני בזה שהוא כהן!״**

אמר לו ריש לקיש: **ומה ראית** לומר כן?

[אמר לו] העד: ראיתיו **שקרא ראשון** בתורה **בבית הכנסת.**

אמר לו ריש לקיש: האם **ראית(יו)**[136] את אותו אדם **שחילק על הגרנות?** וטעה ריש לקיש לומר, שבלא עדות על חלוקת הגרנות אין להחזיקו לכהונה.

היו מעלים את הקרואים לפי סדר חשיבותם. תוספות.

134. אך יעויין בתוספות לעיל (דף כד׳ ע״ב דבור המתחיל ״חד״) שהקשו למאן דאמר מעלין מתרומה ליוחסין, מדוע לא החשיבה המשנה שמנתה את הדברים המעלין לכהונה, ג״כ תרומה? עוד הקשו התוספות — מדוע לא הוזכר במשנה שם ג״כ שמעלין מספר תורה ליוחסין? ויעויין שם במה שתרצו.

על כל פנים מבואר מקושיית התוספות, דסבירא ליה שמעלין מספר תורה ליוחסין.

והקשה הגאון רבי עקיבא אייגר: הרי בגמרא דידן מבואר שעדות הבאה מכח חזקה, כחזקה, ומחזקה אין מעלין ליוחסין, והיאך כתבו התוספות שמעלין מעדות שעלה לתורה ליוחסין? ועיין בחידושי ההפלאה שיישב קושיא זו.

135. כך פרשו התוספות. אך ברש״י משמע דסבירא ליה שכשאין לוי מעלים שני כהנים, וכאן מדובר שעלה רק כהן אחד לפניו, וכיון שודאי שאינו כהן, על כרחך לוי הוא. ואמנם בסוגיא בגיטין מבואר כדעת התוספות, שכשאין לוי, עולה הכהן הראשון פעמיים, וכן נוהגים.

136. תיקון הגירסא נעשה על פי גרסת התוספות רי״ד. ותיקון זה מוכרח לפי גירסת

אמר לו ר׳ אלעזר לריש לקיש: **ואם אין שם** זורעי תבואה במקומו שעושים **גורן** ונותנים תרומה לכהן **בטלה כהונה?!** והלא ודאי דסגי בעדות שקרא ראשון בתורה בבית הכנסת.

ובאותו מעמד לא קיבל ריש לקיש את דבריו של ר׳ אלעזר, אך **זימנין הוו יתבי** ריש לקיש ור׳ אלעזר **קמיה דר׳ יוחנן, ואתא כי הא מעשה,** שהעיד אחד שראה אדם שקרא ראשון בבית הכנסת, **לקמיה** דריש לקיש.

ואמר לו ריש לקיש: האם **ראית(יו) שחילק על הגורן?**

אמר לו ר׳ יוחנן לריש לקיש: באותו לשון שאמר לו ר׳ אלעזר — **״ואם אין שם גורן בטלה כהונה?״**

הדר [החזיר פניו] ריש לקיש, **וחזייה לר׳ אלעזר בישות** [הביט בו בעין רעה], משום שהבין שר׳ אלעזר שמע את הלשון ״ואם אין שם גורן וכו׳״ מרבי יוחנן, ולא אמרה לו בשמו.

ואמר לו: האם **שמעת מילי דבר נפחא** [את דברי רבי יוחנן, שכונה — ״בר נפחא״ על שם יופיו] **ולא אמרת לן משמיה?!** ואילו היית אומרם לי בשמו של רבי יוחנן, הייתי חוזר בי מדברי, ולא הייתי טועה בדבר עכשיו.

מביאה הגמרא נדון נוסף לענין נאמנות לכהונה:

מי שהעיד על בנו שהוא כהן, האם נאמן להעלותו לכהונה.

ונחלקו בדין זה **רבי** ור׳ **חייא. חד** — **העלה בן על פי** עדותו של **אביו לכהונה, וחד** — **העלה אח על פי** עדותו של **אחיו ללויה,** אבל בעדות האב לא האמין להעלות לכהונה. ולקמן מפרש, מאי שנא אח שהאמינו להעלות על פיו.

ומסתפקת הגמרא: מיהו שהעלה בן על פי עדותו של אביו, ומי העלה אח על פי עדותו של אחיו?

ופשטינן: **תסתיים** [תפשוט], **דרבי** הוא **שהעלה בן על פי** עדותו של **אביו לכהונה.**

ורא״תנו, מהא **דתניא** בברייתא: **הרי** שבא אדם לפנינו, ואין ידוע לנו ייחוסו, עד **שבא** עד אחד **ואמר: ״בני זה, וכהן הוא!״.**

ופסקינן: **שנאמן להאכילו בתרומה,** על פי עדותו, משום שמעלין לאכילת תרומה על פי עד אחד, וסבירא ליה לרבי שאין מעלין מתרומה ליוחסין, ולכך אין לחוש שמא יעלוהו אח״כ מתרומה ליוחסין.

ואינו נאמן להשיאו אשה על פי עדותו משום שחיישינן שמא ממזר הוא, ואפילו בצירוף עם עד אחר אינו נאמן, מכיון שקרוב הוא ופסול לעדות, ולקמן מפרש מדוע נאמן להאכילו בתרומה למרות שקרוב הוא.

אלו **דברי רבי.**

אמר לו ר׳ חייא לרבי: ממה נפשך, **אם אתה מאמינו להאכילו בתרומה** למרות שקרוב הוא, **תאמינו** גם **להשיאו אשה** בצירוף עם עד אחר, **ואם אי אתה מאמינו להשיאו אשה**

ספרים דידן דגרסי לעיל מינה ״אמר לו״.

מפני שקרוב הוא, **לא תאמינו** גם **לאכול בתרומה**[137]?

אמר לו רבי לרבי חייא: הטעם **שאני מאמינו להאכילו בתרומה** למרות שקרוב הוא, משום **שבידו להאכילו בתרומה** אף בלא בית דין, שהרי כהן הוא, והכל חולקים לו תרומה. ומיגו שיכול להאכילו תרומה בעצמו, יכול נמי לומר כהן הוא לעניין זה.

והטעם שאיני מאמינו להשיאו אשה, משום שקרוב הוא ופסול לעדות, ואינו נאמן במיגו כמו לגבי תרומה, משום **שאין בידו להשיאו אשה** בלא בית דין שיאשרו שאיננו ממזר[138].

ומברייתא זו **תסתיים** [תפשוט] — שרבי הוא שהעלה בן על פי עדותו של אביו לכהונה, **ומדפשטינן שרבי העלה בן על פי אביו לכהונה,** נפשט נמי שר' **חייא** הוא **שהעלה אח על פי אחיו ללויה.**

ומקשינן: ולדעת **רבי חייא** שהעלה אח על פי אחיו לכהונה, **מאי שנא בן דלא** האמנת את אביו להעיד עליו, משום **דקרוב הוא אצל אביו,** והלא **אח נמי קרוב הוא אצל אחיו,** והיאך העלית על פי עדות האח?

כו-א ומתרצינן: שכאן מדובר **במסיח לפי תומו,** שלא בא במיוחד כדי להעיד, אלא מתוך דבריו הבנו שאחיו הוא.

וכי הא מעשה שהיה, שהעלו אדם לכהונה על פי נאמנות של "מסיח לפי תומו":

---

137. וצריך באור, הרי לכאורה יש לחלק ולומר — שדווקא גבי איסורים קרוב נאמן, משום שכל הפסולים כשרים להעיד לאיסורים, משא"כ לגבי יוחסין בעינן עדות כשרה, ולכך פסלו רבי ליוחסין?

ומבואר שאע"פ שכל הפסולים כשרים להעיד לגבי איסורים, מכל מקום קרוב פסול, משום שנחשב כבעל דבר, ובבעל דבר איכא גזירת מלך שאינו יכול להעיד, שהרי אפילו משה ואהרן שאין בהם חשש שקר, פסלתם התורה לעדות.

ומה שהוכשרו הפסולים לעדות איסורים — היינו דווקא אלו שפסולים משום חסרון נאמנות, ולא אלו הפסולים משום חשש משקר.

ולכן אם הכשיר רבי קרוב לגבי איסורים, הוא הדין שיכשירנו אף לגבי יוחסין. — קובץ הערות סימן סה'.

אך אכתי קשה — אם קרוב פסול משום גזירת מלך ולא משום חסרון נאמנות, מה יועיל בזה מיגו?

וביותר קשה — שהנה הריטב"א באר את מהלך הגמרא באופן שונה מרש"י, וכתב — ש"בידו להאכילו בתרומה" פירושו — על ידי שיאמר שאינו בנו, ומה שאינו נאמן ליוחסין בצירוף עם עד אחר, במיגו שיאמר שאינו בנו, היינו משום שגבי יוחסין בעינן עדות כשרה, וקרוב פסול לעדות משום גזירת מלך, ולזה לא מהני מיגו, ורק לעניין איסורים מהני מיגו כיון שאין צריך עדות כשרה.

ולשיטתו צריך עיון טובא, מה הקשה רבי חייא לרבי, דלמא דווקא גבי תרומה הכשיר רבי קרוב, משום שאין צריך עדות כשרה, וליוחסין אינו נאמן משום דבעינן עדות כשרה? וצריך עיון.

138. ואם תאמר — מדוע אינו נאמן לומר שכשר הוא ליוחסין בצירוף עם עד אחר , במיגו שהיה אומר אין זה בני?

יש לומר — שכיון שלפי דבריו כעת קרוב הוא, ופסול לעדות. לא מהני בזה מיגו.

ורק גבי תרומה מועיל המיגו, משום שאף

דאמר רב יהודה אמר שמואל — מעשה באדם אחד, שחיה מסיח לפי תומו, ואמר: "זכורני, כשאני תינוק, ומורכב על כתיפו של אבא, והוציאוני מבית הספר[139]**, והפשיטוני את כותנתי והטבילוני כדי לאכול בתרומה לערב",**

ורבי חייא מסיים בה, והוסיף על דברי רב יהודה — שאמר אותו אדם "**וחבירי בדילין ממני** כדי שלא יטמאוני, **והיו קורין אותי יוחנן אוכל חלות". והעלהו רבי לכהונה על פיו,** ומכאן ראייה שנאמן "מסיח לפי תומו", להעלותו לכהונה לעניין אכילת תרומה.

תניא בברייתא: **רבי שמעון בן אלעזר אומר: כשם** שאכילת **תרומה — חזקה לכהונה, כך** אכילת **מעשר ראשון — חזקה לכהונה.**

והחולק תרומה **בבית דין,** — הבינה הגמרא, שכוונת הברייתא לומר — מי שחולק בתרומה על פי בית הדין הקבוע באותה העיר, **אינה חזקה.** ולקמן תקשה הגמרא, אם בבית הדין לא הוי חזקה, היכא הוי חזקה?

ומקשינן: מהו שאמר רבי שמעון **שמעשר ראשון** הוי חזקה לכהונה, והלא מעשר ראשון **דלוי הוא?**

ומתרצינן: סבר רבי שמעון **כרבי אלעזר בן עזריה,** שאמר שהכהן מקבל ג"כ מעשר ראשון.

והיכן נאמרו דברי רבי אלעזר? — **דתניא** בברייתא: נותנים **תרומה** — **לכהן. ומעשר ראשון** — **ללוי. דברי רבי עקיבא.**

רבי אלעזר בן עזריה אומר: מעשר ראשון אף לכהן.

ומקשינן: אפילו אי סבר רבי שמעון כרבי אלעזר, אכתי ליכא ראיה מאכילת מעשר ראשון, שהאוכלו כהן הוא, משום ש**אימור** [אולי כל מה] **דאמר רבי אלעזר בן עזריה** הוא רק: "מעשר ראשון **אף לכהן",** אך שמעשר ראשון **לכהן ולא ללוי, מי אמרי?** וממילא אין ראיה מאכילת מעשר ראשון לכהונה, משום שאולי לוי הוא ולא כהן?!

ומתרצינן: **אין!** לעולם סבר כרבי אלעזר בן עזריה, אלא שרבי שמעון איירי **בתר דקנסינהו עזרא** ללויים שלא יקבלו מעשר ראשון[140], ואז באמת מעשר ראשון נאכל רק לכהן, ורבי אלעזר איירי קודם שקנסם שאז נאכל אף לכהן.[141]

ומקשינן: והלא עדיין ליכא ראיה לכהונה

לפי דבריו כעת יש לו מיגו, שעדיין יכול להאכילו בתרומה. תוספות.

139. כתבו התוספות, שבטעם שהזכיר בדבריו שלקחוהו מבית הספר, משום דאי לאו הכי אפשר לומר, דמה שאכל בתרומה משום שעבד הוא.

140. כמבואר במסכת יבמות, (דף פו' ע"ב), שקנסם עזרא משום שלא עלו עמו מבבל.

141. ואמנם רבי עקיבא שסבר שקודם שקנסם עזרא היה מעשר ראשון נאכל ללויים בלבד, סבר שאחר שקנסם נאכל מעשר ראשון אף לכהנים, ולא רק לכהנים כרבי אלעזר.

אך יש שפירשו — שכעת חזרה בה הגמרא

מאכילת מעשר ראשון, משום שאולי לוי הוא, ומה שקיבל מעשר ראשון — **דלמא איקרו ויהבו ליה**, למרות שאיננו כהן, שהרי אינו אסור באכילתו?

ומתרצינן: **אמר רב חסדא** — **הכא במאי עסקינן: כגון, דמוחזק לן באבוה דהאי דכהן הוא. ונפק עליה** [דהיינו על בנו] **קלא** — **דכן גרושה וכן חלוצה הוא. וראינו שחלקו ליה לדידיה מעשר** ראשון **בבית הגרנות.**

וכעת ודאי אין לומר שהוא **לוי, דהרי לאו לוי הוא**, דהא הוחזק לן באביו שכהן הוא.

מאי איכא למימר, אולי **בן גרושה או בן חלוצה הוא?!**

לא מיבעיא שאי אפשר לומר כן — **למאן דאמר מעשר ראשון אסור לזרים**, דלשיטתו — אי לאו כהן כשר הוא, **לא הוו יהבי ליה** ממעשר ראשון.

אלא אפילו למ"ד מעשר ראשון מותר לזרים, הני מילי שמותר לזרים, רק **למיספק לחו**, [כלומר להאכילם אחר שחלקו], **אבל בתורת חלוקה** ודאי **לא יהבי ליה**, ולכן אם הוחזק שחלקו לו במעשר ראשון, ודאי כהן כשר הוא.

והדרינן לבאר את הברייתא, ומקשינן: מהו שאמר רבי שמעון — "**והחולק בבית דין אינה חזקה**", והלא **אי** חלוקה **בבית דין לא הויא חזקה, היכא הויא** חלוקת תרומה **חזקה**?

ומתרצינן: **אמר רב ששת: הכי קאמר** רבי שמעון — יורש **החולק תרומה** שהייתה **בנכסי אביו, עם אחיו בבית דין, אינה חזקה.** שמא חלל הוא, ואפילו חלל יורש את אביו[142].

ופרכינן: **פשיטא!** מהיכי תיתי שתהא חלוקתו חזקה לכהונה, והלא ודאי שחולק מדין ירושה?!

ומתרצינן: **מהו דתימא**, נחזיקנו לכהונה מכח שלא אמר לו אחיו טול אתה חולין ואני תרומה, **ומדהנך** אחים לקחו מן התרומה **לאכילה, האי** אח **נמי** חלק בתרומה **לאכילה**, שאם לא כן לא היו האחים מזלזלים בתרומה לתיתה לו, והיו נותנים לו חולין כנגדה.

קא משמע לן רבי שמעון, שאמנם **הנך** אחים חלקו בתרומה **לאכילה**, אך **האי** אח חלק בתרומה כדי **לזכוני** את חלקו לכהנים, ומה שלא נתנו לו אחיו חולין כנגד חלקו, שמא לא היה להם מספיק חולין לכך. ריטב"א:

שנינו במתניתין לעיל (כ"ג ע"ב): **רבי יהודה אומר: אין מעלין לכהונה על פי עד אחד.**

ממה שתלתה את דברי רבי שמעון בדברי רבי אלעזר, וסברינן כעת שבין לרבי אלעזר ובין לרבי עקיבא — אחר שקנס עזרא את הלויים אין מעשר ראשון נאכל אלא לכהן בלבד. ועיין בתוספות שדחו פירוש זה. — תוספות.

ודעת הרמב"ם (פרק א' מהלכות מעשר הלכה ד', ובכסף משנה שם) — שעזרא קנס רק את הלויים שבאותו דור שלא ינתן להם המעשר ראשון כלל, רק לכהנים. אך אח"כ היו נותנים את המעשר בין לכהנים ובין ללויים.

142. רש"י פירש שאף כאן מדובר כשיצא עליו קול שבן גרושה הוא, ולכן לא סגי בחלוקת נכסי אביו כדי להשבית את הקול. אבל בלא קול —

וכו׳, אמר רבי אלעזר: אימתי במקום שיש עוררין, אבל במקום שאין עוררין מעלין לכהונה על פי עד אחד. רבי שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון בן הסגן: מעלין לכהונה על פי עד אחד.

ומקשה הגמרא: והלא **רבי שמעון בן גמליאל** שאמר — מעלין לכהונה על פי עד אחד, **היינו רבי אליעזר**, שאף הוא אמר שבמקום שאין עוררין מעלין לכהונה על פי עד אחד?

ושקלינן וטרינן: **וכי תימא**, שנחלקו האם סגי **בערער אחד** כדי שלא נוכל להעלותו לכהונה אלא על פי שני עדים, או דלמא — דווקא היכן שישנם שני עדים לערער על כשרותו, בעינן שני עדים להכשירו, אך נגד ערעור של עד אחד, סגי בעד אחד להכשירו.

ודבר זה **איכא בינייהו, דרבי אליעזר סבר:** אפילו במקום **ערער אחד**, אין מעלין לכהונה אלא בשני עדים.

ורבי שמעון בן גמליאל סבר: דוקא כשה**ערער** הוא על פי **תרי** עדים, אזי צריך שני עדים אחרים כדי להכשירו, אך נגד ערער אחד סגי בעד אחד להכשירו.

ודחינן: אי אפשר לומר כן, **שהרי אמר רבי יוחנן: שלדברי הכל**, כלומר — בין לרבי שמעון בן גמליאל, ובין לרבי אליעזר, **אין ערער** פוסל **בפחות משנים**[143].

ואם כן, הדרא קושיא לדוכתא, במה נחלקו רבי שמעון ורבי אליעזר?

ומתרצינן: **אלא, הכא במאי עסקינן** שנחלקו רבי שמעון ורבי אליעזר: כגון **דמוחזק לן באבוה דהאי, דכהן הוא, ונפק עליה קלא** [יצא על הבן קול, בלא עדות.] **דבן גרושה או בן חלוצה הוא**, ופסול לכהונה, **ואחתיניה**, [והורדנו אותו מן הכהונה] משום אותו קול.

ואח״כ **אתא עד אחד, ואמר: ״ידענא ביה דכהן הוא״, ואסקיניה** [העלנו אותו לכהונה] כו-ב
על פיו של אותו העד[144].

ואח״כ **אתו בי תרי, ואמרי: ״בן גרושה ובן חלוצה הוא״, ואחתיניה** [הורדנוהו שוב מן הכהונה][145], ושוב **אתא עד אחד, ואמר: ״ידענא ביה דכהן הוא״,**

ודכולי עלמא, היינו בין רבי אליעזר ובין רבי

מהיכי תיתי להסתפק שמא בן גרושה הוא?.

והריטב״א כתב שאפשר לפרש עוד אפילו בלא קול, כגון שהיו לאביו בנים כאן שהוחזקו ככשרים לכהונה, והלך אביו למדינת הים, וחזר ועמו בן זה, ואמרינן בפרק עשרה יוחסין, (קידושין מט׳ ע״ב) שצריך להביא ראיה שהבן כשר לכהונה.

143. וכתבו התוספות, שאמנם מסקנת הסוגיא שערעור על ידי עד אחד לא שמיה ערעור, ולא נפסל מאכילת תרומה משום עד אחד.

ברם, אם יצא הקול שפסול הוא, אע״פ שאין שני עדים לפוסלו, נפסל על פי הקול, ואינו עולה לכהונה עד שיבא עד אחד ויכשירנו.

144. וכבר בארנו בהערה הקודמת, שהיכן שהורעה חזקתו על ידי קול בלבד, סגי בעד אחד כדי להכשירו לכולי עלמא. תוספות.

145. והקשה הגאון רבי עקיבא אייגר — מדוע

שמעון סברי — שהעד האחרון שהכשירו, והעד הראשון שהכשירו **מצטרפין להחשב כעדות** אחת, וא״כ יש כאן שני עדים הפוסלים, ושני עדים המכשירים, והיה לנו להעמידו על חזקת כשרות שלו, ולהכשירו לכהונה.

והכא בדין מיחש לזילותא דבי דינא קמיפלגי רבי אליעזר ורבי שמעון.

תנא קמא [היינו רבי אליעזר] **סבר: כיון דאחתיניה** [הורדנוהו מן הכהונה] על פי שני העדים, שוב **לא מסקינן ליה** לכהונה, משום **שחיישינן לזילותא דבי דינא**, כלומר, שיבואו לזלזל בבית הדין משום שרואים שבטלו את דבריהם פעמיים. — רש״י (146).

ורבי שמעון בן גמליאל סבר: אנן אחתינן ליה על ידי העדים הראשונים, **ואנן מסקינן ליה** על ידי העדים האחרונים, ואף על פי שתרי ותרי נינהו, מעמידים אותו בחזקת כשרות.

ואף על פי שיצא עליו קול לפוסלו, מכל מקום כיון שכבר העלינוהו מאותו קול על ידי עד אחד, שוב לא נחשב הקול כעוררין, ומעמידים אותו בחזקת כשרות. רש״י (147). **ולזילותא דבי דינא לא חיישינן!**

ולתירוץ זה — ביאור המשנה ״אמר רבי אלעזר אימתי? במקום שאין עוררין, אבל במקום שיש עוררין אין מעלין לכהונה על פי עד אחד״ — היינו אפילו אם אותו העד מצטרף עם עד אחר להכשירו, אינו נאמן משום שחיישינן לזילותא דבי דינא.

מתקיף לה רב אשי לתירוץ זה של הגמרא: **אי הכי** שנחלקו האם חיישינן לזילותא דבי דינא, **אפילו** אם יבואו **תרי** בתחילה **ותרי** בסוף **נמי** שייכת מחלוקתם, ומדוע אמר רבי אלעזר שבמקום שיש עוררין אין מעלין לכהונה על פי עד אחד, והלא אפילו על פי שני עדים אין מעלין, משום שחיישינן לזילותא דבי דינא?

צריכה הגמרא להעמיד כשבאו אח״כ שני עדים לפוסלו, והלא אפילו אם יבא אח״כ עד אחד בלבד יפסל, כיון דהוי עד נגד עד, ונאמר — סלק עדותם, ונשאר הקול לפוסלו, ויפסל מן הכהונה? והניח קושייא זו בצריך עיון.

146. ומשמע מפירוש רש״י שדווקא היכא שבטלו דבריהם פעמיים יש לחוש לזילותא דבי דינא, אך בפעם אחת לא.

והוכרח לפרש כך, משום שאם לא כן יקשה, היאך העלינוהו לכהונה על פי העד, אחר שהורדנוהו מן הכהונה משום הקול, ולא חיישינן אז משום זילותא דבי דינא?

אלא ודאי צריך לומר, שדווקא כשחזרו בהם בית הדין פעמיים יש לחוש לזילותא דבי דינא, אבל בפעם אחת לא.

אך התוספות פרשו — שלעולם חיישינן לזילותא דבי דינא אפילו בפעם אחת.

ומה שהקשינו מדוע העלינוהו לכהונה על פי העד למרות שהורדנוהו על פי הקול, ולא חיישינן שם לזילותא דבי דינא?

יש לומר — שדווקא היכא שהורדנוהו על ידי עדות, חיישינן לזילותא דבי דינא, אך היכא שהורדנוהו משום קול גרידא לא חיישינן לזילותא דבי דינא אם נשוב ונעלנו על פי עד.

147. ורש״י לשיטתו, שביאר בריש הגמרא — שהקול כאן אינו פוסל, משום שאינו עדות אלא רק קול בעלמא, ובכל אופן מעלה עשו ביוחסין שאחרי שיצא הקול אין מניחים אותו לעבוד

אלא אמר רב אשי: לעולם נעמיד משנתינו כדלעיל, שיצא עליו הקול לפוסלו, והעיד עליו עד אחד להכשירו, ובאו שנים ופסלוהו, ושוב בא עד אחד להכשירו, ולכולי עלמא לא חיישינן לזילותא דבי דינא, ונחלקו **בדין מצטרפין לעדות.**

ובהא **קמיפלגי:** רבי אלעזר סבר — אין מצטרף העד האחרון שבא להכשירו יחד עם העד הראשון, ולכן כאשר באו שני עדים לפוסלו, שוב אינו עולה לכהונה אלא על פי שני עדים, ואפילו אם קדם כבר עד אחד להכשירו, משום שאין העד האחרון והעד הראשון מצטרפים.

ורבי יהודה סבר — מצטרפת עדותם, ולכן אפילו כשבאו שני עדים לפוסלו, תועיל עדות העד האחרון כדי להכשירו, משום שתצטרף עם עדות העד הראשון.

ומחלוקת זו תלויה **בפלוגתא** דנחלקו **הני תנאי: דתניא** בברייתא: שניים שבאו להעיד על חיוב ממון, **אין עדותן מצטרפת, עד שיראו שניהם כאחד** את ההלואה, אבל אם אחד מהם אומר — "בפני הלווה פלוני מעות לפלוני", והשני אומר — "הן אמת שלא ראיתי את ההלואה, אבל בפני הודה פלוני שחייב מעות לפלוני", אין עדותם מצטרפת להוציא ממון על פיהם. אלו דברי תנא קמא.

אך **ר' יהושע בן קרחה אמר: אפילו** באו להעיד **בזה אחר זה** ולא ראו את העדות כאחד מצרפין את עדותם, ומוציאין ממון.

וכמו כן נחלקו התנאים, על שעת הגדת העדות — תנא קמא סבר: **אין עדותן מתקיימת בבית הדין עד שיעידו שניהם כאחד,** אבל אם בא זה והעיד, ואחר כך בא אחר והעיד אין עדותן מצטרפת.

אך **ר' נתן אומר: שומעין דבריו של זה היום וכשיבא חבירו למחר שומעין דבריו.**

ובמחלוקת זו נחלקו ג"כ רבי אלעזר ורבי יהודה, רבי אלעזר סבר כתנא קמא, ולכן אין מקבלים את עדותו של העד האחרון, עד שיבואו שני עדים להכשירו.

אך רבי יהודה סבר כרבי נתן, ולכן מצרפין עדותן, ומעלים אותו לכהונה על פי עדות העד האחרון.

מתניתין

האשה שנחבשה בבית האסורים **בידי עובדי כוכבים על ידי** [בגלל] חוב **ממון, מותרת לבעלה.** ואפילו הוא כהן, ואין חוששין שמא התפתתה או נאנסה לאחד מהשבאים, מכיון

בכהונה עד שיתברר הדבר, ולכן הכא שכבר התברר הדבר ע"י העדים, והוברר שעלינו להעמידו בחזקת כשרות, שוב אין הקול מרע את כהונתו.

אך רבינו יונה (בעליות למסכת בבא בתרא) ביאר באופן אחר, וכתב שכאשר יש לפנינו תרי ותרי, הרי שהקול לא מעלה ולא מוריד, משום שאינו אלא כאילו הגיע עד נוסף לפוסלו, והרי תרי עדים שכנגדו כמאה, ולכך נשאר המצב בספק שקול, ומוקמינן בחזקת כשרות.

שאין הם נוהגים בה מנהג הפקר, כדי שיוכלו לקבל את ממונם בחזרה.

אך אם נחבשה **על ידי נפשות** [כלומר שהייתה נידונת למוות], **אסורה לבעלה,** אפילו הוא ישראל, שלא נאסרה עליו האנוסה, מכל מקום זו אסורה, משום שנוהגים בה מנהג הפקר וחיישינן שמא נתרצתה לאחד מהם, והנבעלת ברצון נאסרת על בעלה[148].

גמרא

אמר רב שמואל בר רב יצחק, אמר רב: מה ששנינו במתניתין, שהנחבשת על ידי ממון מותרת לבעלה, **לא שנו** שמותרת — **אלא כשיד ישראל תקיפה על עובדי כוכבים,** וחוששים להפסיד את ממונם אם ינהגו בה שלא כדין, **אבל** אם **יד עובדי כוכבים תקיפה על עצמן, אפילו** כשנחבשה **על ידי ממון, אסורה לבעלה.** כיון שאינם חוששים לנהוג בה שלא כדין.

מתיב [הקשה] **רבא** על רב שמואל בר רב יצחק: והלא שנינו במסכת עדיות — **שהעיד רבי יוסי הכהן ור׳ זכריה בן הקצב, על בת ישראל שהורהנה** [נלקחה כמשכון בעבור חוב] **באשקלון, וריחקוה בני משפחתה** מחשש שנבעלה לשבאי, **ואע״פ** שאותם עדים שהעידו שנתמשכנה הם **עדיה שמעידים אותה** כעת **שלא נסתרה ושלא נטמאה.**

ואמרו להם חכמים לבני משפחתה: **אם אתם מאמינים** לעדים **שהורהנה, האמינו** להם גם כן **שלא נסתרה ושלא נטמאה, ואם אי אתם מאמינים** לעדים **שלא נסתרה ושלא נטמאה,** כמו כן **אל תאמינו שהורהנה**[149]. עד כאן המשנה.

ומדקדקת הגמרא: **והא אשקלון, דיד עובדי כוכבים תקיפה על עצמן,** שהרי אשקלון בארץ פלישתים היא, ועוד — שכבר גלו ישראל מארצם. רש״י.

ובכל זאת קתני במתניתין, שדווקא היכן **שהורהנה,** כלומר — נתמשכנה מדעתה — כז-א צריכה עדים שלא נטמאה, מכיון שכאשר יעבור זמן הפרעון, הרי היא של העובד כוכבים, ולכך חיישינן שמא הפקירה ונבעלה לו.

ומדקדקינן: הורהנה — **אין!** אבל כש**נחבשה** שלא מדעתה — **לא!** משום שחושש הגוי לנהוג בה מנהג הפקר, שמא יפסיד את ממונו.

---

148 כך פרשו רש״י והתוספות, אך יעויין ברמב״ן שפירש — שכל משנתינו מדברת בכהן בלבד, ומשום חשש אנוסה, אבל לישראל מותרת, אפילו אם נשבית מחמת נפשות, שאין חוששין שמא התרצתה לאחד מן השבאים.
ואמנם מה שנקטה המשנה לשון ״אסורה לבעלה״, לאו דווקא, והוא הדין שאסורה לכל הכהנים, רק שהשמיעתנו המשנה שאע״פ שיש לה בעל, אין נמנעים לאונסה.

149 בשיטה מקובצת מובא, שיש שפרשו — שהמשנה בעדיות עוסקת, כשהעדים שבאו להתירה היו עדים פסולים, ולכן לא רצו בני משפחתה להאמין להם.

וקשיא לרב שמואל בר רב יצחק, שאמר שבמקום שאין יד ישראל תקיפה, אף הנחבשת שלא מדעתה חיישינן שמא נבעלה.

ומתרצינן: לעולם **הוא הדין אפילו כשנחבשה**, וכרב שמואל בר רב יצחק, שבמקום שיד עובדי כוכבים תקיפה, נאסרת.

ומה שהקשינו מהמשנה בעדויות שנקטה לשון "הורהנה", ולא "נחבשה"? אין זה דקדוק, משום **שמעשה שהיה כך היה**, אבל הוא הדין בנחבשה נמי צריך עדים להתירה.

איכא דאמרי, — יש ששנו את דברי רבא בתור ראיה לרב שמואל בר רב יצחק, ולא בתור קושיא עליו: **אמר רבא: אף אנן נמי תנינא**, — אף אני מצאתי משנה כדברי רב שמואל בר רב יצחק — שהרי שנינו במסכת עדיות: **שהעיד רבי יוסי הכהן ור' זכריה בן הקצב, על בת ישראל שהורהנה** [נלקחה כמשכון בעבור חוב] **באשקלון, וריחקוה בני משפחתה** מחשש שנבעלה לשבאי, **ואע"פ** שאותם עדים שהעידו שנתמשכנה הם **עדיה שמעידים עליה** כעת **שלא נסתרה ושלא נטמאה.**

ואמרו להם חכמים לבני משפחתה: **אם אתם מאמינים** לעדים **שהורהנה, האמינו** להם גם כן **שלא נסתרה ושלא נטמאה, ואם אין אתם מאמינים** לעדים **שלא נסתרה ושלא נטמאה,** כמו כן **אל תאמינו שהורהנה.** עד כאן המשנה.

ומדקדקת הגמרא: **והא** אותו מקרה שהיה **באשקלון, דעל ידי** [מחמת חוב] **ממון הוה,** **ובכל זאת, טעמא** שהתירוה חכמים, כיון **דעדים מעידין אותה, הא** אם **אין עדים מעידין אותה, לא!** ואע"פ שלא נחבשה אלא מחמת ממון, **מאי לאו, לא שנא הורהנה ולא שנא נחבשה** נאסרת?! וכרב שמואל בר רב יצחק, שאמר — שבמקום שאין יד ישראל תקיפה נאסרת אפילו כשנחבשה מחמת ממון.

ודחינן: **לא!** לעולם בין במקום שיד ישראל תקיפה ובין במקום שאין יד ישראל תקיפה, אם נחבשה מחמת ממון מותרת לבעלה, אך **הורהנה שאני,** מכיון שאם יעבור זמן פרעון החוב, הרי היא של הגוי, חיישינן שמא הפקירה ונבעלה לו.

איכא דרמי לה מירמא — יש ששנו את המשנה בעדויות כקושיא על משנתינו, ולא בקשר לרב שמואל בר רב יצחק: **תנן** במשנתינו: "האשה שנחבשה בידי העכו"ם **על ידי ממון מותרת לבעלה"**

ומקשינן: **ורמינהו,** — והלא שנינו במסכת עדויות: "**העיד רבי יוסי כו'**" כדלעיל.

ומדקדקת הגמרא: **והא** אותו מקרה שהיה **באשקלון, דעל ידי** [מחמת חוב] **ממון,** **ובכל זאת, קתני טעמא** שהתירוה חכמים, כיון **דעדים מעידים אותה, הא** אם **אין עדים מעידין אותה, לא!** ואע"פ שלא נחבשה אלא מחמת ממון, ואילו במשנתינו שנינו שכאשר נחבשה מחמת ממון מותרת אף בלא עדים?

ומשני: אמר רב שמואל בר רב יצחק — **לא קשיא: כאן** — כלומר במשנתינו ששנינו

ובכל זאת אמרו חכמים שעליהם להאמין להם, ממה נפשך, שאם לא תאמינום שטהורה היא, אל תאמינום נמי שנישבית.

שכאשר נחבשה מחמת חוב ממון מותרת, מדובר — **כשיד ישראל תקיפה על עובדי כוכבים**, ויראים להפסיד את ממונם אם ינהגו בה שלא כדין. **וכאן** — כלומר במשנה בעדויות, ששנינו שלעולם אינה מותרת אלא בעדים, מדובר — **כשיד עובדי כוכבים תקיפה על עצמן**, ואינם יראים לנהוג בה מנהג הפקר, וחיישינן שמא נבעלה לאחד מהם.:

שנינו במשנה, שהאשה שנחבשה **על ידי נפשות אסורה** לבעלה:

ומספקא לן, באיזה מקרה חיישינן שתבעל לשבאי, והלא בעלמא לכאורה אין לחשוש שתיבעל כיון שהמלכות מקפידה שלא ינהגו בהם מנהג הפקר?

אמר רב: כגון נשי גנבי, שנגזר על בעליהן למות בתליה, ודרך המלכות להפקיר את ביתם ונשיהם, ולכן חיישינן שנבעלו.

ולוי אמר: כגון אשתו של אלעזר **בן דונאי**, שהיה רוצח, דוקא בכהאי גוונא הדרך להפקיר את אשתו, אבל את נשי הגנבים אין הדרך להפקיר.

אמר חזקיה, לא נחלקו רב ולוי אלא — **והוא שנגמר דינן** של בעליהן **להריגה**, אבל אם עדיין לא נגמר דינם להריגה, בין לרב ובין ללוי אין הדרך להפקירם.

ורבי יוחנן אמר: אע"פ שלא נגמר דינן להריגה, הדרך להפקיר את נשיהם.

מתניתין

עיר שכבשוה כרכום [היינו שנכבשה על ידי שהטילו עליה מצור קודם לכן] ודרך חיילי הצבא הכובש לאנוס את נשי העיר שכבשו, ולכן **כל הכהנות שנמצאו בתוכה פסולות** לכהונה, ואסורות לבעליהן הכהנים, משום שאשה שנאנסה אסורה לכהן.

ואם יש להן עדים שלא נטמאו, **אפילו** אותם עדים אינם אלא **עבד ואפילו שפחה, הרי אלו נאמנין.** משום שבשבויה הקלו להתירה אפילו על ידי עדים פסולים[150].

ואין נאמן אדם להתיר את השבויה **על ידי עצמו**, כלומר — בשביל עצמו, כדי לשאתה לאשה.

גמרא

שנינו במתניתין, שעיר שכבשוה כרכום כל כהנות שבתוכה אסורות, דחיישינן שנבעלו על יד הכובשים.

ומקשינן: **ורמינהו** — והלא שנינו במסכת עבודה זרה לגבי יין נסך — שחייל **בלשת**, [הנקראים "בולשת" משום שבולשים ומחפשים אחר המטמונים. רש"י.] **שבאה לעיר**, אם באו **בשעת שלום**, כלומר — שאינם טרודים כעת במלחמה, ויש להם פנאי לעשות בעיר כחפצם, אזי **חביות** יין שהיו באותה שעה בעיר, אם **פתוחות** הן — **אסורות**; שמא נגעו בהם העובדי כוכבים וניסכום. אבל אם **סתומות** הן — **מותרות**; שודאי לא נגעו בהן.

---

150. כתב הריטב"א — שדוקא עדים הפסולים מחמת יחוסם, כגון עבד ושפחה ואשה, הכשירו

אך אם באו **בשעת מלחמה** — **אלו ואלו** — כלומר בין פתוחות ובין סגורות — **מותרות; לפי שאין** להם **פנאי לנסך.** עד כאן המשנה.

על כל פנים שנינו, שבשעת מלחמה לא חיישינן שנסכו את היין, לפי שאין להם פנאי לנסך. וסלקא דעתין, שהוא הדין שאין לעכו״ם פנאי לבעול בשעת מלחמה, ואם כן קשה ממשנתינו שלא חילקה בדבר, ואסרה את הנשים אף בזמן מלחמה?

ומתרצינן: **אמר רב מרי** — **לבעול יש פנאי,** משום שיצרם תוקפם, ולכן אסרה משנתינו את כל הנשים שהיו בעיר. אך **לנסך** בשעת מלחמה **אין פנאי,** ולכן התירו את היין.

עוד תירצה הגמרא: **רבי יצחק בר אלעזר משמיה דחזקיה אמר** — **כאן** — במשנה בעבודה זרה שהכשירה את היין בשעת מלחמה, מדובר **בכרכום של אותה מלכות,** שאינם רוצים להחריב את העיר הנכבשת על ידם, כדי שתהיה להם למס עובד, ולכן אינם מפקירים את רכוש אותה העיר ואינם מנסכים את היין.

אבל **כאן** — במשנתינו שאסרה את כל הנשים שבאותה העיר, מדובר **בכרכום של מלכות אחרת,** שאינם חוששים לפגוע בעיר הנכבשת על ידם, ולכן כל הנשים שהיו באותה העיר אסורות[151].

ומקשינן: ואפילו כרכום **של אותה מלכות נמי,** מדוע התרנו את יינם, והרי **אי אפשר דלא ערק חד מינייהו,** וניסך את היין?

ומתרצינן: **אמר רב יהודה אמר שמואל** — מתניתין דמסכת עבודה זרה מיירי **כשמשמרות רואות זו את זו,** ושומרות שלא יפגעו באנשי העיר.

ומקשינן: עדיין **אי אפשר דלא נייממא** [נמנמה אחת מן המשמרות] **פורתא,** ובזמן זה ערק חד מנייהו וניסך?

לעדות בשבויה, אבל עדים הפסולים מחמת חשש שקר, כגון גזלן וכיוצא בזה, לא הכשירום גם בשבויה.

ובעצם דברי הריטב״א שכתב שגזלן פסול לעדות מחמת חשש משקר, הנה דבר זה תלוי במחלוקת ראשונים. ויעויין בשיטה מקובצת (בבא בתרא קנט׳ ע״א) שהביא דעת הר״ש משאנץ שפסולו של גזלן לעדות היא גזירת מלך ולא משום חשש משקר.

151. כך פירש רש״י. ולפירוש זה קשה — חדא: מאי שנא שעת מלחמה משעת שלום, והלא הדבר תלוי רק אם הכרכום הוא של אותה מלכות או של מלכות אחרת?

ועוד — והלא במשנה בעבודה זרה מבואר שהטעם שהכשירו את היין, לפי שאין להם פנאי לנסך, ולא משום שמדובר בכרכום של אותה העיר?

ולכך פירש רבינו חננאל את תירוץ הגמרא באופן אחר: ״כאן בכרכום של אותה מלכות״ — כלומר במשנתינו שאסרה את כל הנשים מדובר בכרכום של אותה מלכות שיושבים בטח, ואינם חוששים ממחנה אחר, ולכן יש להם פנאי לנסך ולבעול.

״כאן בכרכום של מלכות אחרת״ — כלומר במסכת עבודה זרה, שהתרנו את היין שהיה בעיר בשעת מלחמה, מדובר בכרכום של מלכות אחרת, שאימת המלכות שבאו בגבולה עליהם, ואין להם פנאי לבעול ולנסך.

ומתרצינן: **אמר רבי לוי — כגון דמהדר לה למתא** [שהקיפו את העיר] **בשושילתא** [שלשלאות] **ובכלבא, ובגווזא ואווזא** [מקלות וקיסמין שיוצרים מכשולים], כדי לשמור שלא יפגעו באנשי העיר, ולכן הכשרנו את היין[152].

אמר רבי אבא בר זבדא: פליגי בה בתירוץ זה של הגמרא "כאן בכרכום של אותה מלכות וכו'" — **רבי יהודה נשיאה ורבנן.**

חד אמר: כתירוץ הגמרא — **"כאן בכרכום של אותה מלכות כאן בכרכום של מלכות אחרת" ולא קשיא ליה ולא מידי,** כלומר — ולא הוקשה לו כדלעיל, "אי אפשר דלא ערק חד מינייהו", משום שסבר שלא חיישינן שינסך ויבעול כיון שאין הדבר הפקר.

וחד, קשיא ליה כל הני קושיות שהקשינו לעיל, **ומשני** כדשנינן לעיל — **כגון דמהדר ליה למתא שושילתא וכלבא וגווזא ואווזא.**

חוזרת הגמרא לדון בדיני המשנה:

אמר רב אידי בר אבין אמר ר' יצחק בר אשיאן: אם יש שם באותה עיר שכבשוה כרכום, **מחבואה אחת,** שיכולות כל נשי אותה עיר להחבא שם — **מצלת על הכהנות כולן,** אע"פ שלא מסתבר שהספיקו להחבא כל הנשים, מכל מקום תלינן לקולא להתירן.

בעי [הסתפק] **רבי ירמיה:** אם אותה מחבואה **אינה מחזקת** בתוכה **אלא** אשה **אחת, מהו?**

וצדדי הספק — **מי אמרינן,** על **כל חדא וחדא** מהנשים, שמא **היינו הא** שנחבאה באותה מחבואה, ונתיר את כל הנשים כולן מספק. **או דלמא, לא אמרינן?**

והוינן בה: מאי שנא מהא דשנינו במסכת טהרות — הרי שהיו לפניו **שני שבילין, אחד טמא** שיש בו קברים, **ואחד טהור.** ולא ידוע לנו איזהו השביל הטמא ואיזה הטהור. **והלך באחד מהן,** והרי הוא בספק טומאה. **ואח"כ עשה טהרות** [כלומר, נגע בטהרות]. **ובא חבירו, והלך בשביל השני, ועשה** אף הוא **בטהרות.** וכעת מספקא לן האם נטמאו אותן טהרות שנגעו בהן[153].

רבי יהודה אומר: אם נשאל זה בבית הדין על טהרותיו **בפני עצמו, וזה בפני עצמו, טהורות.** כיון שמעמידים כל אחד מהם בחזקת טהרה[154].

אבל אם באו להשאל בבית הדין **שניהם**

---

152. כך הפירוש לשיטת רש"י שהובאה לעיל.
ולשיטת רבינו חננאל, באור הגמרא כך: "של אותה מלכות נמי אי אפשר דלא ערק חד מינייהו?" — כלומר, מתניתין שאסרה את כל הנשים, והעמדנו אותה בבולשת של אותה מלכות שיש להם פנאי לבעול, עדיין קשה מדוע אסרנו את כל הנשים, והלא אי אפשר שלא תצליח אחת מן הנשים לברוח, וא"כ יש לנו לתלות את כולן לקולא, משום שבשבויה הקלו.

ועל זה תירצה הגמרא — דאיירי כשהקיפו את העיר במשמרות וכו' שאין אפשרות לברוח מן העיר כלל.

153. אך האדם עצמו, ודאי שטעון טבילה והזיה מספק, שמא יגעו הוא וחברו בכיכר אחת ויטמאוה בודאי. תוספות.

154. ברם, עדיין אסור לאדם אחד לאכול את

כאחת, על טהרותיהם — **טמאות,** משום שאי אפשר להעמידם בחזקתם היכא שתרתי דסתרי הוא, שהרי אם הראשון טהור, ודאי השני טמא, ולהיפך, ולכן מספק מטמאים את שניהם(155).

ר׳ יוסי אומר: בין כך ובין כך, בין שבאו כאחת, ובין שבאו בזה אחר זה — **טמאין.**

ואמר רבא, ואיתימא, אמר **ר׳ יוחנן:** אל תפרש את המשנה כפשוטה, אלא כך הוא פירושה — שכשבאו להשאל בבית הדין על טהרותיהם **בבת אחת, דברי הכל** בין לרבי יוסי ובין לרבי יהודה — **טמאין.** וכן אם באו להשאל **בזה אחר זה, דברי הכל** — **טהורים. ולא נחלקו** רבי יהודה ורבי יוסי **אלא, בבא לישאל עליו ועל חבירו**(156), מר דהיינו רבי יוסי — **מדמי ליה לבאו להשאל בבבת אחת. ומר** היינו רבי יהודה — **מדמי**

שתיהן כאחת, שהרי בכהאי גוונא ודאי אוכל טומאה ממה נפשך, שהרי אם הראשון טהור השני טמא. תוספות.

ויעויין במשנה למלך (פרק יט׳ מהלכות אבות הטומאה הלכה ב׳ ד״ה עוד כתבו התוס׳) שכתב, שדברי התוספות הללו תלויים במחלוקת הראשונים לגבי ביטול ברוב, שהנה דעת הרא״ש בחולין (פרק גיד הנשה סימן לז׳) שחתיכת איסור שנתערבה בהיתר, מדאורייתא בטלה ברוב ומותר לאכול את כל החתיכות כאחת, משום שגזירת הכתוב היא שאחרי רבים להטות.

אך דעת התוספות (חולין ק׳ ע״א ד״ה בריה) שאסור לאכול את כל החתיכות כאחת משום שעובר ודאי איסור.

וכתב המשנה למלך שדברי התוספות בסוגיין כשיטתו בחולין, שאף על פי שחזקה הויא גזירת הכתוב, מכל מקום אסור לאכול את כל החתיכות יחדיו, ולעבור על ודאי איסור.

אך הגאון רבי אלחנן וסרמן כתב לחלק, שאפשר לומר שבסוגיין אף הרא״ש יודה שאסור לאכול את כל החתיכות, משום דשאני דין חזקה מדין ביטול ברוב, שבדין ביטול ברוב נאמרה גזירת הכתוב שהאיסור מתבטל ונהפך להיתר, ולכן סבר הרא״ש שמותר כעת לאכול את כל החתיכות, אך דין חזקה אינו אלא הנהגה בספיקות, אבל גוף האיסור לא נהפך להיתר, ולכן אפשר לומר שבסוגיין יודה הרא״ש שהיכן שאוכל ודאי איסור אין לסמוך על החזקה.

155. אמנם מדאורייתא מעמידים בחזקת כשרות אף היכא דהוי תרתי דסתרי, אלא שגזרו חכמים שבמקום שבאים לפנינו כאחד, לא נעמידם בחזקתם. תוספות שאנן.

והקשו האחרונים — מדוע בסוגיין אע״פ שתרתי דסתרי הוא, בכל אופן מעמידים בחזקת כשרות, מלבד כשבאו כאחד, והלא מבואר בתוספות במסכת בבא קמא, שבספק ספיקא במקום שהספיקות סתרי אהדדי אין מתירים את הנדון מחמת ספק ספיקא, ומדוע לגבי חזקה, מעמידים בחזקת כשרות למרות שסתרי אהדדי?

ותירצו — שיש לחלק בין דין חזקה לדין ספק ספיקא, שדין חזקה אינו בירור המציאות, אלא גזירת הכתוב שאין להוציא דבר מחזקתו הראשונה מספק, ולכן היכן שאינו עובר על איסור ממה נפשך — כגון אם אינו אוכל את שתי הטהרות — פוסקים לפי החזקה.

אבל ספק ספיקא ענינו בירור המציאות, שהיכן שיש לפנינו ספק ספיקא יותר נראה להקל, ובזה — אם הספיקות סתרי אהדדי שוב אין כאן בירור המציאות, ואי אפשר להתיר מחמתם. קובץ שיעורים (חלק ב׳ סימן מה)

156. כלומר ששאל קודם על עצמו, ואחרי שטיהרוהו שאל גם על חברו. אבל בודאי אם

ליה לבזה אחר זה. עד כאן דברי המשנה בטהרות ובאורה.

מכל מקום מוכיחה הגמרא: **והכא נמי** בנידון דידן שהייתה מחבואה המספקת לאשה אחת בלבד, **כיון דמכח** אותה מחבואה **שרי להו לכולהו** נשי שהיו באותה העיר, **כבאו בבת אחת דמי,** והוי תרתי דסתרי ואי אפשר להתירם[157], שהרי בודאי שלא היו כולן באותה מחבואה.

ודחינן: **הכי השתא** [כך אתה אומר עכשיו]?! והלא ודאי שיש לחלק ולומר — **דהתם** גבי שני שבילין, **ודאי איכא טומאה** אצל אחד מהם, ולכן כשבאו בבת אחת אין להתירם משום דהוי תרתי דסתרי, אבל **הכא** בשבויה **מי יימר דאיטמי,** ולכן הקלו בה חכמים.

עוד הסתפקה הגמרא בדין שבויה: **בעי רב אשי** — עיר שהיה בה מחבוא, **ואמרה** השבויה, "הן אמת **שלא נחבאתי,** וכמו כן **לא נטמאתי.**" **מהו,** האם נאמנת או לא?

וצדדי הספק: **מי אמרינן** שנאמנת, משום כז-ב "**מה לי לשקר**", שאם היתה שקרנית הרי היתה יכולה לטעון — "נחבאתי", ומיגו שהיתה יכולה לטעון נחבאתי, נאמין לה שאמרה לא נטמאתי.

או דלמא, אינה נאמנת, משום **שלא אמרינן** "מה לי לשקר" בטענת "נחבאתי", כיון ש"אנן סהדי" שכל אשה שלא נחבאה בעיר נאנסה, א"כ הוי "מיגו במקום עדים", ואין מאמינים לאדם במיגו במקום שיש עדים (או אפילו רק "אנן סהדי") כנגד טענתו.

והוינן בה: מאי שנא נדון זה, **מהתוא מעשה — דהתוא גברא דאגר ליה חמרא לחבריה** [השכיר חמור לחברו] **ואמר לו** המשכיר: **"לא תיזיל באורחא דנהר פקוד דאיכא מיא, זיל באורחא דנרש דליכא מיא!"** [אל תלך דרך נהר פקוד, שיש בו מים, לך דרך העיר נרש, שאין בה מים].

ואזל איהו [השוכר], **באורחא דנהר פקוד, ומית חמרא.** ותבעו המשכיר את דמי החמור.

אתא השוכר **לקמיה דרבא ואמר לו: "אין!** אכן **באורחא דנהר פקוד אזלי,** [הלכתי], **מיהו לא הוו מיא** בנהר באותה שעה, ומת החמור שלא באשמתי."

אמר רבא: נאמן השוכר, משום **"מה לי לשקר",** שהרי **אי בעי** לשקר, היה **אומר לו — "באורחא דנרש אזלי".**

שאל בבת אחת על עצמו ועל חברו, שאין מטהרים אותו, מקל וחומר, ומה אם באו שני אנשים בכל אופן מטמאים אותם, משום דהוי תרתי דסתרי, כל שכן כששאל אדם אחד בבת אחת שהוי תרתי דסתרי ונטמאנו. תוספות.

157. רש"י פירש ששאלת הגמרא שנאסרם משום דדמי לבאו בבת אחת, לא קשיא אלא אי סבירא לן כרבי יוסי, שמטמא בבאו בבת אחת.

אך התוספות כתבו, דהכא כולי עלמא מודו שיטמאו מכיון שכאשר באה כהנת אחת להשאל ידעינן שכוונתה להשאל ג"כ על כל הכהנות האחרות שהיו באותה העיר, ובכהאי גוונא כבר נתבאר בהערה הקודמת שלכו"ע חשיב כתרתי דסתרי, וטמאות.

ואמר ליה אביי לרבא: שאינו נאמן, כיון שדרך העולם שיש מים בנהר פקוד, הרי ש"אנן סהדי" שהיו מים בנהר פקוד אף באותה שעה, וא"כ הוי "מיגו במקום עדים", ואין מאמינים לאדם בטענת "**מה לי לשקר**" **במקום** שיש **עדים** או "אנן סהדי" כנגד טענתו, ולכן **לא אמרינן** האי מיגו.

וסברה הגמרא, שאף בנידון דידן יחלקו אביי ורבא אי אמרינן "מה לי לשקר" במקום שיש "אנן סהדי" נגד טענתה.

ודחינן: **הכי השתא** [מהו הדמיון ביניהם]?! והלא ודאי שיש לחלק ולומר, שדוקא **התם** גבי חמור אינו נאמן, משום **שודאי איכא עדים** [כלומר "אנן סהדי"] **דאיכא מיא,** אבל **הכא** גבי שבויה, וכי **ודאי** הוא **שאיטמי?!** הלא רק **חששא הוא! ובמקום חששא אמרינן** "מה לי לשקר".

שנינו במשנה, **שאם יש עדים** שלא נטמאה, **אפילו עבד ואפילו שפחה נאמנין:**

ומדייקינן מכך שלא חילקה המשנה: דמשמע ש**אפילו שפחה דידה מהימנא!**

ורמינהי, הרי דין זה סותר למה ששנינו במשנה במסכת גיטין — שכיב מרע שכתב לאשתו, כדי לפוטרה מן החליצה, "הרי זה גיטך מהיום, אם אמות", **לא תתייחד** אשתו **עמו אלא על פי עדים,** שמא ימות, והרי היא פנויה מעכשיו, ואסור להתייחד עם הפנויה[158].

אך מותרת להתייחד עמו בפני כל עדים, **ואפילו על פי עבד, ועל פי שפחה,** מפני שבושה מהם, ולא חיישינן שיבא עליה בפניהם. **חוץ משפחתה** שאסורה להתייחד בפניה, **מפני שלבה גם בשפחתה,** וחיישינן שמא תשמש בפניה, שאינה חוששת שתספר השפחה על קלקולה.

על כל פנים חזינן, ששפחה דידה אינה מספרת על קלקול גבירתה, וא"כ קשיא אמתניתין, היאך האמנו לשפחתה שלא נטמאה?

ומתרצינן: **אמר רב פפי** — **בשבויה הקילו,** להאמין אפילו לשפחה דידה.

אך **רב פפא אמר:** לעולם אין מאמינים לשפחתה, ולכן — **הא** מתניתין דקתני שאין מאמינים, איירי **בשפחה דידה, והא** מתניתין דידן דקתני שמאמינים לשפחה, איירי **בשפחה דידיה,** היינו שפחת הבעל.

ומקשינן לרב פפא: **וכי שפחה דידה לא מהימנא?! והא קתני** במשנתינו, — "**אין אדם מעיד על עצמו**", ומדייקינן — דוקא אדם על עצמו אינו נאמן, **הא שפחה דידה,**

---

158. כך פירש רש"י במסכת גיטין, (דף עג' ע"א). וכן שיטתו שם, שלאחר מיתה יחול הגט למפרע, ולכן אסורה להתייחד עמו כעת, שמא תהא פנויה למפרע. או שמא יבא עליה לשם קידושין, ותהא צריכה גט נוסף.

אך דעת רבינו תם, וכן פירש רש"י בסוגיין, שלא חל הגט למפרע, כיון שאין דעתו לגרשה אלא שעה אחת קודם מיתתו,

ולשיטתו אסורה להתייחד עמו משום גזירת "גט ישן", דהיינו — שגזרו חכמים שכל אדם שהתייחד עם אשתו אחרי שכתב לה את גיטה, אין פוטרים את האשה באותו גט, כדי שלא יאמרו — "גיטה קודם לבנה" ויבואו להטיל דופי ביחוסו של הבן. על פי התוספות.

מהימנא! ואכתי קשיא מהמשנה בגיטין שהובאה לעיל, שמשמע שאין לסמוך על שפחתה?

ומתרצינן: לעולם שפחתה לא מהימנא, ומה שהקשינו מלשון משנתינו שכתבה "אין אדם מעיד על עצמו", ולא כתבה נמי ששפחתה לא מהימנא? הא לא קשיא, משום **דשפחתה נמי כעצמה דמי,** והרי היא כלולה בלשון "אין אדם מעיד על עצמו".

עוד תירצה הגמרא: **רב אשי אמר** — **הא והא,** בין במשנתינו ובין במשנה בגיטין הנ"ל, איירי **בשפחה דידה,** ובאמת יש מקום לחשש **ששפחה מיחזא חזיא** את קילקול גבירתה **ושתקה.**

ברם, **התם** במשנה בגיטין, **דעל ידי שתיקתה** — הרי **מתירתה,** שבלא עדותה מניין לנו שנבעלה?! ולכן **לא מהימנא** להתייחד בפניה, כיון שאינה חוששת שתספר השפחה שנבעלה. אבל **הכא** במשנתינו **דעל ידי שתיקתה אוסרתה,** כיון ששבויה אסורה, ובאה שפחתה להעיד שלא נאסרה, **מהימנא,** כיון שלא חיישינן שתעיד שקר, רק שלא סמכנו שתלך להעיד מעצמה לאסור את גבירתה.

ומקשינן: **השתא נמי,** במתניתין גבי שבויה, ניחוש דלמא **אתיא ומשקרא,** מפני אהבת גבירתה?

ומתרצינן: **תרתי** [שני] שקרים, גם לשתוק בקלקול גבירתה, וגם להעיד שקר — **לא עבדה!**

ומוכיחה הגמרא, שאין הדרך לשקר בתרתי, **כי הא ד**[כאותו מקרה שארע ל] **מרי בר איסק, ואמרי לה** [ויש אומרים] שארע ל**חנא בר איסק,** שהלך אביו למקום ששמו "בי חוזאה", והלך אחיו עמו לשם, ומת אביו באותו מקום, ובא מרי בר איסק לירש את נכסיו, ופתאום **אתא ליה** אדם, שטען שהוא אותו **אחא מבי חוזאה** שהלך עם אביו לשם, **ואמר לו: "פלוג לי בנכסי דאבא"** שהרי אחיך אני.

אמר לו מרי בר איסק: **"לא ידענא לך"** [אינני מכירך, הבא ראיה שאחי אתה!]

אתא אותו אח **לקמיה דרב חסדא,** לתבוע ממרי בר איסק לחלוק לו בנכסי אביו, וטען לפני רב חסדא, שטענת מרי בר איסק שאינו מכירו, נראית כטענת שקר, כיון שלא מצוי שלא יכיר אח את אחיו, ואם באמת אינו אחיו, היה על מרי בר איסק לטעון בודאי שאינו אחיו, ולא רק טענת שמא.

אמר לו רב חסדא: **שפיר קאמר לך** מרי בר איסק שאינו מכירך, דהרי **כתיב** — **"ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירהו", מלמד שיצא** מאחיו **בלא חתימת זקן ובא בחתימת זקן,** ולכן לא הכירוהו, והכא נמי כיון שיצאת מכאן בלא חתימת זקן, ובאת בחתימת זקן, לכן לא הכירך מרי בר איסק.

הוסיף **ואמר לו** רב חסדא: אם בכל אופן תרצה לחלוק בנכסי אביך, **זיל אייתי סהדי דאחוה את!**

אמר לו אותו אח: אכן **אית לי סהדי, ומסתפו מיניה,** [אלא שמפחדים הם ממרי] משום **דגברא אלמא הוא** [שאדם אלים הוא][159].

---

159. ומדובר, שאכן באו העדים, ואמרו שאינם מוכנים להעיד את אותה עדות שאליה הוזמנו,

אמר לו רב חסדא **לדידיה** — כלומר, למרי בר איסק: **זיל אייתינהו את** עדים **דלאו אחוך הוא!**

אמר לו מרי לרב חסדא: וכי **דינא הכי** שעלי להביא עדים?! והלא **המוציא מחבירו עליו הראיה?**

אמר לו רב חסדא למרי: אכן בעלמא הדין שהמוציא מחברו עליו הראיה, אך **הכי דאיננא** [דנתי] **לך, ולכולהו אלמי חברך,** [ולכל חבריך האלימים], שעליהם הראיה, מכיון שבעלי דינם יראים מפניהם.

ומדקדקת הגמרא: והלא יש להקשות, מה הועיל רב חסדא בתקנתו, הרי אם העדים מפחדים להעיד נגד מרי בר איסק, **השתא נמי,** שנאמר לו שיביא הוא עדים, ניחוש דלמא **אתו** עדים **ומשקרי,** מחמת יראתו?

אלא ודאי מוכח, כדאמרן לעיל, **שתרתי** שקרים, **לא עבדי** אינשי, ולכן לא חוששים שמחמת יראתו יבוא לשקר בפועל, רק חוששים שלא יבואו להעיד.

דנה הגמרא: **לימא** [לכאורה אפשר לומר כי] מאי דאמרינן רב פפי ורב אשי לעיל ששפחה דידה מהימנא, הנו **כתנאי,** כלומר — תלוי במחלוקת תנאים שנפרש כעת:

שהנה שנינו בברייתא במקום אחד — שעדות שבויה **זו עדות** שהכל כשרים להעיד עליה, **איש** ואפילו **אשה** או **תינוק ותינוקת, אביה, ואמה, ואחיה, ואחותה, אבל לא** יעידו עליה, לא **בנה ובתה ולא עבדה ושפחתה.**

ומבואר לכאורה בברייתא זו, ששפחתה אינה נאמנת לומר שלא נטמאה.

ותניא מאידך בברייתא במקום אחר — **שהכל נאמנין להעיד** על השבויה, **חוץ מהימנה** [כלומר — היא בעצמה], **ובעלה.**

ומשמע, שסברה האי ברייתא, ששפחתה מהימנא להעיד עליה. ואם כן נחלקו ברייתות אלו בדברי רב פפי ורב אשי.

ושקלינן וטרינן: אכן דברי **רב פפי ודרב אשי,** שאמרו ששפחה נאמנת להעיד על גבירתה, ודאי כמחלוקת ה**תנאים** הנ"ל, **היא!** ואינהו סברי, כהברייתא השנייה שסברה ששפחה נאמנת להעיד על גבירתה.

אך דברי **רב פפא** שאמר ששפחה אינה נאמנת, [**מי**] **לימא תנאי היא?!** [האם אף הוא לא אמר את דבריו אלא כחד תנא?!]

ואמרינן: לא! לעולם דברי רב פפא, ששפחה אינה נאמנת להעיד על גבירתה, אינם תלויים במחלוקת הברייתות לעיל.

ומאי דקשיא לך, מדברי הברייתא השנייה שמשמע ששפחה נאמנת? **אמר לך רב פפא** — **כי תניא ההיא** ברייתא שנאמנת, דווקא **במסיחה לפי תומה!** ולכן האמינוה. אבל בעלמא לא האמינו לשפחתה[160].

שאז ניכר הדבר שאינם מעידים מחמת יראתם ממרי בר איסק.

אבל בעלמא, לא נאמן אדם לומר "יש לי עדים, אלא שיראים הם מפני בעל דיני", שאם כן לא שבקת חיי לכל בריה, משום שלעולם יאמר הנתבע כך. תוספות.

160. ברם, מבואר בברייתא — שנאמנות זו, של

ומביאה הגמרא ראיה לכך שנאמן אדם במסיח לפי תומו לעדות שבויה: **כי הא, דכי אתא רב דימי אמר: שרב חנן קרטיגנאה,** היה **משתעי** [מספר] **מעשה, שבא לפני רבי יהושע בן לוי — ואמרי לה** [ויש שאמרו] — **שרבי יהושע בן לוי** היה **מישתעי** [מספר] את אותו **מעשה, שבא לפני רבי — באדם אחד, שהיה מסיח לפי תומו ואמר: "אני ואמי נשבינו לבין העובדי כוכבים,** ושמרתי כל כך על אימי, שאפילו כש**יצאתי לשאוב מים,** הייתה **דעתי על אמי,** או כשיצאתי **ללקט עצים,** גם כן הייתה **דעתי על אמי,** שלא יטמאוה העובדי כוכבים",

וחשיאה רבי לכהונה על פיו של אותו אדם, ומכאן ראיה שנאמן "מסיח לפי תומו" לעדות שבויה:

מתניתין

מעשה באשתו של רבי זכריה בן הקצב, שכהן היה, ונשבתה יחד עמו בזמן חורבן הבית, **ואמר ר' זכריה בן הקצב: המעון הזה** [לשון שבועה הוא]**! לא זזה ידה מתוך ידי, משעה שנכנסו עובדי כוכבים לירושלים ועד שיצאו.**

אמרו לו חכמים: אינך נאמן להתירה לעצמך משום ש**אין אדם מעיד על עצמו** [כלומר — בשביל עצמו].

גמרא

תנא בברייתא על מעשה זה של רבי זכריה בן הקצב: **ואף על פי כן,** שאסרוה חכמים עליו, לא הרחיקה מעליו, אלא **ייחד לה בית בחצרו, וכשהיא יוצאה** מן החצר, והיה רבי זכריה ג"כ בחצר באותה שעה, הייתה **יוצאה בראש בניה,** כדי שלא תתייחד עמו, **וכן כשהיא נכנסת** לחצר, **נכנסת בסוף בניה,** ולא היו מתייחדים.

בעי אביי, מהו לעשות בגרושה כן, שיגור עמה באותה חצר ויזהר שלא להתייחד עמה?

וצדדי הספק: דלמא דווקא **התם** במעשה דרבי זכריה, **הוא** שהקלו לגור עמה באותה חצר, משום **דבשבויה חקילו, אבל הכא** לגבי גרושה **לא. או דלמא לא שנא,** ואף בגרושה מותר לגור עמה באותה חצר, ובתנאי שלא יתייחד עמה.

ופשטינן: **תא ושמע** מה ששנינו במסכת שמחות: **דתניא** — ישראל **המגרש את אשתו, לא תנשא** ותגור **בשכונתו** [כלומר — עד מרחק ג' בתים ממנו], אבל בעודה רווקה יכולה לגור בשכונתו.

ואם היה כהן, אם עדיין לא נישאת — **לא** כח-א

"מסיח לפי תומו", לא מועילה לבעלה ולעצמה, שהם אינם נאמנים אפילו במסיח לפי תומו!

ויש להקשות הרי לעיל (דף כ"ו ע"א) הובא בגמרא שהאמינו ליוחנן שהעיד על עצמו ב"מסיח לפי תומו", שאוכל חלות היה, והעלוהו לכהונה על פיו, וא"כ מדוע לא האמינו אף כאן לעצמה ב"מסיחה לפי תומה"?

ותרצו התוספות: שמעלה עשו ביוחסין, שאין מכשירים שבויה לכהונה על פי עצמה אפילו במסיחה לפי תומה.

תדור עמו אפילו **באותו מבוי** — מבוי גדול משכונה, ואפילו הכי אסרו משום שכהן אסור בפנויה גרושה, וחיישינן שיבא עליה.

ואם נישאת — לא תדור עמו באותה שכונה, [כלומר — עד מרחק ג׳ בתים זה מזו] אבל גרה עמו באותו מבוי, משום שאשת איש חמירא ליה ולא חיישינן כולי האי. תוספות[161].

ואם היה כפר קטן, אף על פי שיש בו יותר מג׳ בתים, מכל מקום — **זה היה מעשה, ואמרו: שכפר קטן נידון כשכונה**[162], מפני שאין בני אדם מצויים שם ורגיל לבא אצלה.

ומסתפקת הגמרא: גרוש וגרושה, שגרו באותו מקום, וכעת התגרשו, **מי נדחה מפני מי?** כלומר — על מי מהם לעבור לגור בשכונה אחרת.

ופשטינן: **תא ושמע** מה ששנינו בענין זה בברייתא: **דתניא** — גרוש וגרושה שגרו באותו מקום, **היא נדחית מפניו,** לעבור למקום אחר, **ואין הוא נדחה מפניה. ואם היתה החצר** שגרו בה, **שלה, הוא נדחה מפניה.**

ואכתי **איבעיא לחו** לבני בית המדרש: אם **היתה החצר של שניהם מהו,** מי נדחה מפני מי?

ואמרינן: **תא ושמע,** שאף נדון זה נפשט מהברייתא הנ״ל, שהרי שנינו בברייתא — ״**היא נדחית מפניו**״, והוינן בה: **במאי עסקינן,** שנדחית האשה מפני האיש? **אילימא,** כשגרה **בחצר שלו,** דבר זה **פשיטא** הוא, ובודאי לא טרחה הברייתא להשמיענו דין פשוט זה.

ואלא שמא תאמר, שהברייתא איירי כשגרו קודם לכן **בחצר שלה.**

והלא אי אפשר לומר כן, שהרי **תניא** בסיפא של הברייתא, **שאם היתה חצר שלה,** הרי **שהוא נדחה מפניה.**

וא״כ שוב הדרא קושיין, במה עוסקת הרישא שאמרה ״היא נדחית בפניו״?

אלא לאו, על כרחינו עלינו לומר, שהרישא עוסקת **בכי האי גוונא,** שהייתה החצר של שניהם, והדין בזה שהאשה נדחית מפני האיש.

ודחינן: **דלמא** הרישא עוסקת בגוונא **דאגיר מיגר** [שכר] הבעל את החצר מן האשה, ובזה חידשה הברייתא, שאף על פי שגוף החצר שייך לאשה, מכל מקום כיון שכעת החצר שכורה לבעל — הרי שהאשה נדחית מפניו. אבל לעולם בחצר של שניהם ליכא פשיטותא מהברייתא.

והוינן, אכתי **מאי הוי עלה,** — מה נפשוט בגוונא שהייתה החצר של שניהם?

ופשטינן: **תא ושמע,** שהרי נאמר בישעיהו — ״**הנה ה׳ מטלטלך טלטלה גבר**״, ויש

---

161. אך הרא״ש פירש ששכונה גדולה ממבוי, ולגבי כהן, אם עדיין לא נישאת הקלו, שאסורים לדור רק באותו מבוי, אבל באותה שכונה מותרים, כיון דליכא אלא איסור לאו. אבל אם כבר נישאת, שיש בה איסור אשת איש, החמירו עליהם שלא יגורו אפילו באותה שכונה.

162. הב״ח גרס — ״כפר קטן נדון כמבוי״,

להקשות, מהי ההדגשה שהדגיש הפסוק "טלטלה גבר"?

ואמר רב: לכך הדגיש הפסוק "טלטלה גבר", משום **שטלטולי דגברא קשין מטלטולי דאיתתא.**

ולכן אף בנידון דידן, יש לפשוט שהיכא שהחצר של שניהם, האשה נדחית מפני האיש, משום שטלטולי האיש קשים משלה.

מביאה הגמרא נידונים נוספים בדיני גרוש וגרושה:

תנו רבנן בברייתא: כהן שגירש את אשתו, אם **לוה** הבעל **הימנה** קודם שהתגרשו **בנכסי אביה,** ואחר כך התגרשו, **אינה נפרעת** ממנו **אלא ע"י אחר.** כדי שלא יקרבו זה לזה בדברים.

אמר רב ששת, ואי אתו לקמן הכהן והכהנת **לדינא,** ועברו על תקנת חכמים, שלא יקרבו זה לזו אלא על ידי אחר — **לא מזדקקינן לחו,** כלומר — אין דנים בדינם.

ורב פפא הוסיף על דבריו **ואמר:** אף **שמותי משמתינן** [מנדים] **לחו.**

רב הונא בריה דרב יהושע הוסיף עליהם **ואמר:** לא זו בלבד, אלא **שנגודי** [מלקים] **נמי מנגדינן לחו.**

אמר רב נחמן: תנא ב"אבל רבתי" ["אבל רבתי" כנוי הוא למסכת שמחות], **במה דברים אמורים** שאינה נפרעת אלא ע"י אחר — **כשנתגרשה מן הנשואין,** שאז ליבו גס בה. **אבל כשנתגרשה מן האירוסין נפרעת ע"י עצמה,** משום **שאין לבו גס בה.**

והיה מעשה, **בהחוא ארוס וארוסתו,** שהתגרשו, והיה הארוס כהן, **דאתו לקמיה דרבא,** ותבעה האשה את ארוסה על כסף שלווה ממנה קודם שהתגרשו.

יתיב רב אדא בר מתנא קמיה [לפני] רבא, וראה **שאוקי רבא שלוחא בינתייהו,** שלא ידברו זה עם זו.

אמר לו רב אדא בר מתנא לרבא: **והרי אמר רב נחמן** "**תנא באבל רבתי**" **כו'** כנ"ל, שלא חיישינן בארוס וארוסתו שידברו זה עם זו, משום שאין ליבו גס בה, וא"כ מדוע החמרת עליהם והעמדת שליח ביניהם?

אמר לו רבא לרב אדא: במקרה זה ראיתי צורך להחמיר עליהם יותר, משום **שקא חזינן דקא גייסי בהדדי.** [ראיתי שרגילים הם זה בזו].

איכא דאמרי, כך היה המעשה: שבאו לפני רבא **ולא אוקי רבא שליח בינתייהו,**

ואמר לו רב אדא בר מתנא לרבא: **ניקום** [יעמיד] **מר שלוחא בינתייהו.**

אמר לו רבא: **והא** [**אמר**] **רב נחמן,** "**תנא באבל רבתי**" **כו',** כנ"ל, שאין צריך להעמיד שליח בין ארוס לארוסתו.

אמר לו רב אדא — **הני מילי** שאין מעמידים שליח ביניהם, דווקא **היכא** דחזינן **שלא גייסי בהדדי, אבל הני** ארוס וארוסתו שבאו

ולגרסא זו, רק לכהן אסור לגור עם גרושתו בכפר קטן כל זמן שלא נישאת, אבל אחר שנישאת, או בישראל אף קודם שנישאת, מותרים לגור יחדיו בכפר קטן.

לפנינו, הרי **קא חזינא להו דגייסי בהדדי,** ולכן עלינו להעמיד שליח ביניהם.

מתניתין

ואלו הדברים **שנאמנין** העדים **להעיד** עליהם **בשעת גודלן**[163] על **מה שראו בקוטנן,** אף על פי שבעלמא צריך עדות של גדול, וצריך שתהיה תחילת העדות וסופה בגדלות, מקום כאן הקלו חכמים, והטעם יבואר בהמשך בגמרא:

א. שטר הבא לפנינו, ורוצים אנו לקיים את חתימות העדים החתומים עליו — **נאמן אדם לומר,** "זכורני מילדותי שזה **כתב ידו של אבא, וזה כתב ידו של רבי וזה כתב ידו של אחי**". ומקיימים את השטר על פי עדותו, משום שקיום שטרות אינו אלא מדרבנן, הקלו בו חכמים[164].

ב. וכמו כן נאמן אדם לומר — "**זכור הייתי** מילדותי **בפלונית שיצאה בחינומא וראשה פרוע** כמנהג הבתולות", ונותנים לאותה אשה מאתיים בכתובתה כבתולה. והטעם מבואר בגמרא — כיון שרוב נשים בתולות נישאות, אין בעדותו אלא גילוי מלתא בעלמא ולכן נאמן.

ג. וכן נאמן לומר, "זכורני בילדותי **שהיה איש פלוני יוצא מבית הספר לטבול לאכול בתרומה ושהיה חולק עמנו על הגורן**", ואוכל על פיו בתרומה דרבנן, ויבואר בגמרא.

ד. וכן נאמן לומר — "זכורני בילדותי **שהמקום הזה** הוא **בית הפרס**," [כלומר, שבשדה זו היה קבר, ונחרש במחרישה, ומאה אמה מסביב לקבר הוא המקום הנקרא "בית הפרס", שחוששין בו לטומאת מת, ואסור לכהן להכנס לשם.] ומטהרים על פי עדותו את סביבות אותו מקום, כיון שטומאת בית הפרס אינה אלא מדרבנן, האמינוהו להעיד על כך.

---

163. אך בשעת קוטנן אינם נאמנים אף במילי דרבנן, מלבד היכא שבידם לעשות מה שהעידו, כגון ניקור גיד הנשה, והפרשת חלה, שבזה נאמנים אע"פ שחיובם מדאורייתא.

אבל בדיקת חמץ, אי לאו דהוי מדרבנן לא היו נאמנים משום שטורח הוא, ומתעצלים לבדוק. תוספות.

ודעת הרשב"א שנשים נאמנות בכל האיסורים אפילו בדבר שאינו בידן.

164. מבואר ברמב"ן (במלחמות ה'), שלגבי עדות קיום שטרות, אין כלל חיסרון בכך שראה את העדות בשעה שהיה פסול לעדות, משום שרק היכן שעדותו היא על מקרה שקרה בעבר, אזי צריך שגם בזמן ראיית המקרה יהיה עד כשר, אבל בקיום שטרות, אין אנו מעידים על מקרה מסויים, אלא שמעיד שידוע לו שזה כתב ידו של אביו או אחיו, ובזה אין צריך שתהיה תחילת עדותו בכשרות.

ברם, עדיין היה מקום לפסול את עדותו, כיון שקטן לא דייק כל כך במה שעיניו רואות, ויש מקום לחשוש שאין זה כתב ידו של אביו. ולכן אמרה הגמרא שאין חוששין לכך משום שקיום שטרות דרבנן.

אך דעת הריטב"א והרמב"ם (פרק יד' מהלכות עדות, הלכה ב'), שאף בקיום שטרות שייך החיסרון שאין תחילתו וסופו בכשרות, ורק משום שקיום שטרות דרבנן הכשירו את השטר.

ה. וכן נאמן לומר — **"עד כאן היינו באין בילדותינו בשבת", שזהו תחום שבת, ונאמן** משום שתחומין דרבנן[165].

אבל, אין אדם נאמן לומר — זכורני בילדותי **שדרך היה לפלוני במקום הזה,** או מקום **מעמד** [מקום שמלווי המת עומדים שם] **ומספד היה לפלוני במקום הזה,** משום שלדבר שבממון צריכים עדות גמורה, שתהא תחילתה וסופה בכשרות.

גמרא

אמר רב הונא בריה דרב יהושע הא דאמרינן במתניתין שנאמן אדם להעיד בגודלו על מה שראה בקוטנו, היינו דווקא — **וחוא שיש** עד **גדול** אחר **עמו,** אבל ודאי שעד אחד אינו נאמן לקיים את השטר[166].

ואכתי קשיא לגמרא, מה השמיענו התנא במה שפירט שנאמן לגבי אביו, ולגבי רבו, ולגבי אחיו?

ומתרצינן: **דצריכא** להשמועינן כל הני — **דאי אשמעינן** רק שנאמן להעיד על כתב **אביו,** הוי אמינא, דוקא על אביו הוא נאמן, **משום דשכיח גביה,** ובקי הוא בכתב ידו, **אבל רבו לא.**

ואי אשמעינן רק שנאמן להעיד על כתב **רבו,** הוי אמינא, דוקא על רבו הוא נאמן, **משום דאית ליה אימתיה דרביה** וכשמלמדו נותן את עיניו בכתיבתו כדי לכתוב כמותו,[167] **אבל אביו, לא.**

ואי אשמעינן הני תרתי, היינו — אביו ורבו, הוי אמינא — דוקא **אביו דשכיח גביה, ורבו דאית ליה אימתיה,** נאמן להעיד על כתב ידם, **אבל אחיו דלית ליה לא הא ולא הא אימא לא, קמ"ל,** שנאמן גם על אחיו, והוא הדין שנאמן גם על כל אדם אחר[168], **כיון דקיום שטרות** אינו אלא **מדרבנן,** לכך **הימנוהו רבנן, בדרבנן.**

שנינו במשנה: שנאמן אדם לומר — **"זכור הייתי בפלונית שיצאה בחינומא וראשה פרוע"** ונוטלת מאתיים על פיו כבתולה

ומקשינן: **מאי טעמא** נאמן להוציא ממון על פי עדותו?

ומתרצינן: **כיון דרוב נשים בתולות נישאות,** אזלינן בתר רובא, ובודאי בתולה הייתה, ואין צריך עדות גמורה, אלא **גלוי מלתא בעלמא הוא,** ולכן נאמן.[169]

שנינו במשנה: וכן נאמן אדם לומר, זכור

---

165. ובירושלמי הסתפק — אם מפורסם שתחום שבת הינו עד גבול שדהו של פלוני, ומשם ואילך מתחילה שדהו של אלמוני, וכעת מכח עדותם התברר ששדהו של פלוני מתחילה במקום אחר, האם נאמנים בכה"ג אף לממונות, או שנאמר פלגינן דיבורא, או שלא נאמינם כלל כיון שיש תוצאה ממונית לדבריהם?

166. אמנם לגבי תרומה, סגי בעד אחד להעלותו לתרומה דרבנן, כמבואר בסוגיא לעיל (דפים כד' — כה'), משום דקיימא לן שאין מעלין מתרומה דרבנן ליוחסין. תוספות.

167. על פי תלמידי רבינו יונה.

168. על פי הריטב"א.

169. הרמב"ם (בפרק יד' מהלכות עדות הלכה

אני שהיה איש פלוני יוצא מבית הספר לטבול לאכול בתרומה, ואוכל אותו אדם בתרומה על פיו:

ומקשינן: **ודלמא** מה שאכל בתרומה, לאו משום שכהן הוא, אלא **שעבדו** של **כהן הוא,** והרי עבדי כהנים אוכלים גם כן בתרומה, אבל כעת אחר שהשתחרר אסור בתרומה, ונמצא אוכל בתרומה שלא כדין?

ומתרצינן: על כרחינו צריך לומר שדין זה **מפייע ליה לר׳ יהושע בן לוי. דאמר ר׳ יהושע בן לוי אסור לאדם שילמד את עבדו תורה,** ולכן אם זוכרהו בבית הספר, על כרחינו שאינו עבד.

ומקשינן: **ולא?!** — וכי אסור ללמדו?! **והלא תניא** — עבד שלוה הימנו **רבו, או שעשאו רבו אפוטרופוס** על נכסיו, **או שהניח תפילין** כח-ב **בפני רבו, או שקרא שלשה פסוקים בבית הכנסת,** אין אומרים, שאילולי ששחררו רבו, לא היה מניחו רבו לנהוג כמנהג יהודים, אלא **הרי זה לא יצא לחירות,** משום שיש הנותנים לעבדיהם ללמוד תורה ולנהוג כיהודים.

על כל פנים מוכח שמותר ללמד את עבדו תורה, ודלא כדאמרן לעיל?

ומתרצינן: **התם,** איירי **כדאיקרי עבד מדעתו,** ובכהאי גוונא יש אנשים שאינם מקפידים בכך, ואין מכך ראייה ששחררו.

אך **כי קאמרינן** שאסור, **דקא נהיג ביה** האדון **מנהג בנים:**

שנינו במשנה שעד אחד שהעיד בגדלו שראה בקוטנו שהלך אחר **לטבול לאכול בתרומה,** נאמן להאכילו בתרומה:

ואמרינן בגמרא, שאינו נאמן אלא להאכילו **בתרומה דרבנן,** כגון תרומת חו״ל, או תרומת פירות, שהימנינהו רבנן בדרבנן. אך בתרומה דאורייתא אינו נאמן להעיד בגודלו על מה שראה בקוטנו. [משום שאף למאן דאמר שאין מעלין מתרומה דאורייתא ליוחסין, מכל מקום בעינן עד כשר, כמו שמצינו לעיל גבי מסיח לפי תומו שכתבו התוספות שנאמן רק לגבי תרומה דרבנן].[170]

ג׳) פסק שגדול נאמן להעיד שראה בקוטנו אשה שיצאה וראשה פרוע כמנהג הבתולות, ולא הזכיר שצריך שיהיה אחר עמו, ורק לגבי עדות שטרות הזכיר שצריך שיהיה אחר עמו.

ונסתפקו הראשונים בדעת הרמב״ם: דעת המגיד משנה, שסבר הרמב״ם שדינו של רב הונא שצריך לצרף אחר עמו נאמר רק לגבי קיום שטרות, אבל בעדות הינומא סגי בעד אחד.

ויש לבאר, היאך מוציאים ממון מכח עדותו של עד אחד? ויעויין במחנה אפרים (הלכות עדות סימן יח׳) שהוכיח, שהיכן שיש רוב, אף על פי שאין הולכים בממון אחר הרוב, מכל מקום סגי בצירוף עדותו של עד אחד לרוב, כדי להוציא ממון.

אך דעת הריב״ש (בסוף סימן קפג׳) שאף לדעת הרמב״ם צריך לצרף לעד האחד גדול אחר עמו, ובלאו הכי אינו נאמן. וכן סברו התוספות ועוד ראשונים.

170. כך כתב הגאון רבי עקיבא אייגר בתוספותיו למשניות אות לד׳.

אכן בדברי התוספות (לעיל כח׳ ע״א בד״ה

וכן שנינו במשנה, שהמעיד בגדלו על אחר **שהיה חולק עמנו על הגורן,** נאמן להאכילו בתרומה דרבנן:

ומקשינן: **ודלמא עבד כהן הוא,** ולכך חלק בגורן?

ומתרצינן: על כרחינו צריך לומר ש**תנן** במשנתינו **כמאן דאמר, שאין חולקין תרומה לעבד אלא אם כן רבו עמו,** ולכן אם ראהו חולק בגורן בלא רבו, ודאי שאינו עבד[171].

דתניא — כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה, שניהם יוצאים לגורן ונוטלים חלק כאחד משום ש**אין חולקין תרומה לעבד אלא אם כן רבו עמו,** כדי שלא יעלוהו ליוחסין, ודלמא הוא העבד, לכך חולקין כאחד, שאז ודאי שחלק העבד עם רבו. **דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: יכול הוא שיאמר, אם כהן אני — תנו לי בשביל עצמי, ואם עבד כהן אני — תנו לי בשביל רבי.**

וטעם מחלוקתם: משום ש**במקומו של רבי יהודה היו מעלין מתרומה ליוחסין,** ולכן חששו שאם יחלקו לעבד בלא רבו יבואו להעלותו ליוחסין[172].

אבל **במקומו של רבי יוסי לא היו מעלין מתרומה ליוחסין,** ולכך לא חששו לחלוק לעבד בלא רבו.

תניא, אמר רבי אלעזר ברבי יוסי מימי לא העדתי, פעם אחת העדתי, והעלו עבד לכהונה על פי.

ומקשינן: **העלו סלקא דעתך?!** וכי אפשר שבאה תקלה על ידי רבי אלעזר, **השתא ומה בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמם לא כל שכן?!**

אלא בקשו להעלות עבד לכהונה על פי, ולבסוף לא העלו.

וכך היה המעשה — **חזא** רבי אלעזר **באתריה דרבי יוסי** שהאכילו לעבד בתרומה בלא רבו, כדעתו של רבי יוסי שחולקין לעבד תרומה בלא רבו, משום שסבר שאין מעלין מתרומה ליוחסין.

ואזל רבי אלעזר **ואפהיד** [והעיד] **באתריה דרבי יהודה,** שאכל אותו העבד בתרומה, ובמקומו של רבי יהודה היו מעלין מתרומה

והוא) משמע, שלמאן דאמר אין מעלין מתרומה דאורייתא ליוחסין היה נאמן העד אף לתרומה דאורייתא.

171. ויש להקשות, והלא אף למאן דאמר שאין חולקין לעבד אלא אם כן רבו עמו, הני מילי בתרומה דאורייתא, אך בתרומה דרבנן חולקין אף בלא רבו, ומתניתין הלא העמדנוה בתרומה דרבנן?

ויש לומר — דאף משנתינו עוסקת כשראהו אוכל בתרומה דאורייתא, אלא שאינו נאמן להעלותו מזה אלא לתרומה דרבנן. תוספות.

172. ויש להקשות, והלא אף בלא חשש יוחסין, יש לחוש שמא ישתחרר העבד וימשיך לאכול בתרומה?

ותרצו התוספות — שאין חוששין לכך משום שלא מצוי הדבר שיתבע אחר שישתחרר, משום שירא הוא פן יבדקו אחריו ויוציאו עליו שם עבד.

אך עדיין יש להקשות, א"כ מדוע הקשינו לעיל בגמרא "ודלמא עבד כהן הוא", והלא

ליוחסין ובאו להעלותו ליוחסין על פי עדותו של רבי אלעזר.

וכן שנינו במשנה שנאמן אדם לומר — **שהמקום הזה בית הפרס הוא,** ולא יותר, ומטהרים את סביבותיו על פי עדותו[173].

ומקשינן: **מאי טעמא** נאמן?

ומתרצינן: משום שטומאת **בית הפרס** אינה אלא מ**דרבנן.**

דאמר רב יהודה אמר שמואל: שדה שנחרש בה קבר שגזרו בה טומאת "בית הפרס" לטמא מאה אמה סביבות הקבר מחשש שהביאה המחרשה לשם עצם, ועבר בה אדם ואחר כך עשה טהרות, ורוצה לבדוק האם עבר במקום שיש בו עצם — **מנפח** [מפזר את העפר על ידי רוח] **אדם בית הפרס, והולך.** וסומך על כך שאם תהיה עצם יראנה, משום שטומאה זו אינה אלא מדרבנן[174].

ורב יהודה בר אמי משמיה דרב יהודה אמר: בית הפרס שנידש [שהלכו בו אנשים הרבה, ודשו אותו ברגליהם] **טהור. מאי טעמא?** משום ש**אי אפשר לעצם כשעורה שלא נידש ברגל,** ונפחתה לפחות מכשיעור.

וכן שנינו במשנה שנאמן לומר — **עד כאן היינו באין בשבת,** וקובעים לפי דבריו את תחום האלפיים אמה של העיר.

ומבארת הגמרא: שהטעם שנאמן, משום ד**קסבר תחומין דרבנן,** והימנוהו רבנן בדרבנן.:

וכן שנינו ש**אין נאמן לומר — דרך היה לפלוני במקום הזה מעמד ומספד היה לפלוני במקום הזה.**

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** אינו נאמן? משום ש**אפוקי ממונא לא מפקינן** אלא על ידי שני עדים כשרים, שהיתה תחילת עדותם וסופה בכשרות.

עוד דנה הגמרא בדיני נאמנות עדים פסולים:

תנו רבנן בברייתא: **נאמן התינוק** להעיד בגודלו על שראה בקוטנו **ולומר — כך אמר לי אבא, משפחה זו טהורה, משפחה זו טמאה.**

ומקשינן: וכי **טהורה וטמאה** ממש, **סלקא דעתך?!** ומה שייך טומאה וטהרה במשפחה?

לדברי התוספות אין חוששין לכך?

ותירץ התוספות הרא"ש שלגבי תרומה סגי בחששא כל דהו כדי לדחות את עדות העד.

173. כך פירשו התוספות, ולפירושו מבואר, שאפילו במקום שיש חזקת טומאה על שדה מסויימת שנחרש בה קבר, בכל אופן נאמנים לומר — עד כאן הגיעה הטומאה ולא יותר.

אך דעת הרא"ה: שבמקום שיש חזקת טומאה אינו נאמן לטהר ולומר עד כאן בלבד הוא בית הפרס.

ומה שאמרינן כאן שנאמן, איירי בגוונא שהעיד על שדה שאינה ידועה — שהיא בית הפרס, ועל פי עדותו תלינו את כל הטהרות שנכנסו לתוכה, שאין אוכלים אותם ולא שורפים אותם מספק. ובזה האמינוהו כיון שאינו אלא מדרבנן.

174. כיון שמדאורייתא, ספק טומאה ברשות הרבים טהור, אך גזרו חכמים היכן שידוע שהיה קבר לטמאו בכל אופן. תוספות.

אלא ודאי שכוונת הברייתא לומר שנאמן להעיד **שמשפחה זו כשרה** לתרומה **ומשפחה זו פסולה**[175].

ומוסיפה הברייתא שנאמן לומר — **שאבלנו בקצצה** [יבואר לקמן] **של בת פלוני לפלוני, ושחיינו מוליכים חלה ומתנות לפלוני כהן.**

אך עדות זו שהיינו מוליכים חלה וכו׳ אינו נאמן אלא אם מעיד שהיה מוליך חלה **על ידי עצמו, אבל לא** שראה שמוליכים לו חלה **על ידי אחר.**

וכולן [היינו בכל עדויות אלו] — **אם היה עובד כוכבים ונתגייר,** ומעיד על מה שראה בגייותו, או שהיה **עבד ונשתחרר,** ומעיד על מה שהיה בזמן עבדותו, **אין נאמנים.**

ואין נאמן לומר, דרך היה לפלוני במקום הזה מעמד ומספד היה לפלוני במקום הזה, כנ״ל, משום שבממון בענין עדות כשרה.

רבי יוחנן בן ברוקא אומר: נאמנים.

ודנה הגמרא: דברי **רבי יוחנן בן ברוקא,** שאמר ״נאמנים״, **אהייא** [על מה אמרם]? **אילימא,** קאי **אסיפא,** שנאמנים להעיד על מקום מעמד ומספד, הא ליכא למימר, שהרי עדות זו ל**אפוקי ממונא הוא,** ובודאי שצריך עדות כשרה.

אלא ודאי שדברי רבי יוחנן נאמרו **אגישא,** ששנינו — ״**וכולם, אם היה עובד כוכבים ונתגייר, עבד ונשתחרר, אין נאמנין**״ ועל זה קאמר — ״**ר׳ יוחנן בן ברוקא אומר: נאמנין**״.

ומקשינן: **במאי קמיפלגי** תנא קמא ורבי יוחנן?

ומפרשינן: **תנא קמא סבר** — **כיון** דראה את העדות בשעה שהיה **עובד כוכבים הוא, לא חוה דייק,** ולכן אין סומכים על עדותו.

ורבי יוחנן בן ברוקא סבר, כיון דאף בשעה שראה את העדות, הייתה **דעתיה לאיגיורי, מידק חוה דייק,** ולכן נאמן.

חוזרת הגמרא לבאר את הברייתא:

מאי ״**קצצה**״ ששנינו בברייתא? ומבארת הגמרא: **דתנו רבנן** בברייתא, **כיצד** ומתי עושים **קצצה? אחד מן האחין שנשא אשה שאינה הוגנת לו, באין בני משפחה** של האח, **ומביאין חבית מליאה פירות, ושוברין אותה באמצע רחבה, ואומרים: ״אחינו בית ישראל שמעו, אחינו פלוני נשא אשה שאינה הוגנת לו ומתייראים אנו שמא יתערב זרעו בזרעינו, בואו וקחו לכם דוגמא לדורות,** למען תהיה לזכר **שלא יתערב זרעו בזרעינו״. וזו היא קצצה** ששנינו ש**התינוק נאמן להעיד עליה.**

הדרן עלך פרק האשה שנתארמלה

---

175. לדעת הר״ן אין התינוק נאמן להכשיר משפחה שהוחזקה בפסול, אפילו כדי להאכילה בתרומה דרבנן, וכמו״כ אינו נאמן לפסול משפחה שהוחזקה בכשרות, שהרי אמרינן לעיל שאין ערער בפחות משני עדים.

והכא עסקינן, במשפחת כהנים שיצא עליה חשד פסול כהונה, ונחלקה אותה משפחה לכמה בתי אבות, ועל זה אמרינן שנאמן לומר על בית אב מסויים שאינו בכלל החשד, ומאכילים את אותו בית אב בתרומה דרבנן על פיו.

אך דעת הראב״ד, שנאמן אף לעניין פסול משפחה, דהיינו שחוששין לפסול מכח עדותו, אך אין מכריזין עליה שהיא פסולה עד שיתברר הדבר על ידי שיצטרף אליו עד כשר.

פרק אלו נערות

א. אמרה תורה [בספר דברים כח כט], בענין **האונס** נערה בתולה:

"כי ימצא איש נערה בתולה אשר לא אורשה, ותפשה [באונס] ושכב עמה, ונמצאו.

ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף.

ולו תהיה לאשה תחת אשר עינה, לא יוכל שלחה כל ימיו".

ב. עוד נאמר בתורה [בספר שמות כב טו], בענין **המפתה** נערה בתולה:

"וכי יפתה איש בתולה אשר לא אורשה, ושכב עמה, מהור ימהרנה לו לאשה".

והיינו, שישאנה, ויתחייב לתת לה "מוהר", כתובה, כמו שמתחייב כל בעל לאשתו. ואם עשה כן, דיו בכך, ואינו חייב לשלם קנס.

אך "אם מאן ימאן אביה לתתה לו [לאשה] — כסף ישקול [ישלם המפתה קנס, חמשים שקלי כסף, לידי אביה של הנערה הבתולה המפותה. וערכו של סכום זה, הוא] כמוהר הבתולות".

והיינו, שישלם המפתה חמשים שקלי כסף.

ואת סכום מנין השקלים, שהוא חמשים, לומדים מהסכום האמור בתורה במי שאונס בתולה.

ג. משנתנו מבארת, שחיוב הקנס של האונס והמפתה נערה בתולה, אינו רק אם אנס או פיתה נערה המותרת לו בנישואין, אלא גם אם בא על נערה שהיא מכלל הנשים הפסולות לו.

והוא חייב קנס, בין אם היתה הנערה מכלל הנשים האסורות עליו אך קידושין תופסין לו בהן [כמו איסורי עשה וחייבי לאוין לפי חכמים], ובין אם היתה מהנשים אסורות עליו באיסור כרת, שאין קידושין תופסין לו בהן.

והוצרכה משנתנו להשמיענו זאת, משום שיש תנאים התולים את חיוב הקנס באפשרות של תפיסת קדושין של האונס והמפתה בנערה הבתולה. לפי שנאמר "ולו תהיה לאשה", שהוא לשון הויה של קידושין, ואשה שאינה ראויה לקיימה לו, כיון שלא קרינן בה "ולו תהיה לאשה", אינו חייב בקנס [כמבואר כט ב].

ובאה משנתנו להוציא משיטה זו.

ד. במשנה הבאה יתבאר, שהאונס או המפתה אחת מהנשים שהוא חייב עליהן מיתת בית דין, אין הוא מתחייב בקנס, משום ש"קים ליה — בדרבה מיניה" [תרגום: דיינו להעמידו ב[עונש] גדול ממנו].

והיינו, כל העושה מעשה שיש בעשייתו שני חיובי עונשים נפרדים, אחד קל ואחד חמור, כגון מיתה וממון —

כיון שהמיתה היא עונש חמור ואילו הממון הוא עונש קל, הרי הוא פטור מן העונש הקל.

וכלל זה, ש"קים ליה בדרבה מיניה", נאמר

אפילו אם לא נתחייב בפועל בעונש החמור, אלא די בכך שעבר עבירה שיש בה גם עונש חמור.

וכגון שעבר את העבירה שחייבים עליה עונש חמור בשוגג, שאז הוא אינו נענש במיתה, ובכל זאת הוא פטור מהעונש הקל של ממון.

ולכן, אם בא בשגגה על נערה בתולה שחייבים עליה במזיד מיתת בית דין — אין הוא חייב לשלם קנס, היות ואילו הוא היה מזיד באיסור, הוא היה חייב מיתת בית דין.

ה. משנתנו סוברת, שאין דין "קים ליה בדרבה מיניה" אמור אלא בחייבי מיתות בית דין, אבל חייבי כריתות אין הם נפטרים מן הממון. וזאת, שלא כדעת רבי נחוניה בן הקנה, הסובר שאף חייבי כריתות נפטרים מן הממון ומן הקנס. ותתבאר שיטתו בגמרא.

ו. משנתנו מתחלקת לשלשה חלקים:

החלק הראשון: נערות שאסורות באיסור לאו על הבועל [חייבי לאוין]. ומלמדת המשנה שהבא עליהן חייב קנס.

חלק שני: נערות הנחשבות כ"בתולות", על אף שנבעלו.

חלק שלישי: נערות שהבועל אותן חייב עליהן כרת. ומשמיעה המשנה שהבא עליהן חייב קנס.

מתניתין:

כט-א **אלו** הן **הנערות** הבתולות **שיש להן קנס** חמשים כסף, אם אנס או פיתה אותן אדם, על אף שהן פסולות להנשא לו, ואין נוהגת בהן המצוה לשאת אותן לאשה.[1]

א. נערות האסורות על בועליהן באיסור לאו:

הבא על הממזרת, שעובר ב"לא יבוא ממזר [וכן ממזרת] בקהל ה'".

ועל הנתינה, שהיא מן הגבעונים, האסורה לבוא בקהל היות שדוד גזר עליהם.[2]

ועל הכותית, בת לאומה הכותית, שנתגיירו אנשיה מפני פחד האריות שנשתלחו בהם.

---

1. כך מבארת הגמרא.

לשון רש"י: שיש להן קנס, אם אנסה אדם, נותן לאביה חמשים כסף. כדכתיב "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף".

והטעם שהזכיר רש"י אונס ולא פיתוי — ראה בפני יהושע וברש"ש.

2. הגבעונים הם משבע אומות שבארץ ישראל, ונתגיירו בערמה בימי יהושע, ולכן "נתנם" יהושע לחוטבי עצים ושואבי מים [ומכאן שמם "נתינים"]. ובגמרא יבמות עח ב איתא: נתינים, דוד גזר עליהם, שנאמר: "ויקרא המלך [דוד] לגבעונים ויאמר אליהם: והגבעונים לא מבני ישראל המה". כלומר: אינם ראויים לבוא בקהל ישראל.

ובשיטת רש"י במשנתנו שכתב שדוד גזר עליהם, יש לפרשו בשני אופנים:

האחד: גזר עליהם איסור חתנות.

השני: גזר עליהם שעבוד, ומכח השעבוד נאסרו.

ולדעת התנא של משנתנו "גרי אריות הן", שאין הם נחשבים לגרי אמת, אלא הם נכרים, ואסורים משום "לא תתחתן בם".[3]

ב. נערות שהן נחשבות בתולות על אף שנבעלו:

הבא על הגיורת, ועל השבויה [שנשבית לבין הנכרים], **ועל השפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו** כשהן **פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד**, וגדלו ונעשו נערות, הרי אף על פי שנשים אלו הן בחזקת שנבעלו בזמן שלא היו יהודיות, בכל זאת הבא עליהן חייב קנס כדין הבא על בתולה היות וגם אם נבעלו אז, היו בתוליהן חוזרים לפני גיל שלש שנים.

אבל אם נפדו, או נתגיירו, או נשתחררו, כשהיו יתירות מבנות שלש שנים ויום אחד, שכבר היו ראויות לביאה בגיותן [או בהיותן שבויות או שפחות], ואם נבעלו, אין בתוליהן חוזרים, אין להן קנס, היות והן בחזקת בעולות, וכפי שיתבאר במשנה הבאה.

ולפי הפירוש השני, שגזר עליהם שעבוד, כתב תוספות הרא"ש ביבמות עט א, כי מאחר שאינם בגדר עבדים המיוחדים לאדוניהם אלא רק משועבדים בשעבוד כללי לכלל ישראל, אין בהם איסור מצד לאו של "לא יהיה קדש" הנוהג מן התורה בעבד. וראה בכל זה בתוספות כאן וביבמות ובדברי המפרשים כאן.

ואולם רש"י במכות פרק אלו הן הלוקין [יג א] כתב: נתינה, מן הגבעונים היא, ומלקות משום "לא תתחתן בם". והינו איסור מן התורה להתחתן עם שבעת האומות, אפילו אם התגיירו.

3. א. ביארו התוספות בחולין ג ב ד"ה קסבר, שאף גרות מחמת אריות גרות היא, והטעם שהכותים אינם חשובים גרים, הוא משום שלא נתגיירו לגמרי, וכמו שנאמר [מלכים—ב יז] "את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים", ודעת החולק על התנא של משנתנו וסובר כותים גרי אמת הן, הוא משום שלדעתו אחר כך נתגיירו לגמרי.

ב. הקשו התוספות: אם סבירא ליה לתנא של משנתנו שגרי אריות הן, הרי דינן כגויות ואין לגויה קנס, וכמבואר לעיל יא א: "[וכי] יהבינן לה קנס, ואזלה ואכלה בנכריותה!?"

והחת"ם סופר כאן ביאר דעת רש"י, שאף גויה יש לה מעיקר הדין קנס [אם היא משמרת את עצמה ואינה בעולה], אלא שאין נותנים לה אותו משום דאזלה ואכלה בגיותה. ואולם סברא זו לא שייכת אלא במי שהיא עובדת עבודה זרה, אבל כותית, שאינה עובדת עבודה זרה, אע"פ שאין לה דין ישראל מפני שגרי אריות הם, מכל מקום קנס יש לה, וראה גם ב"דברי יחזקאל" סימן כג אות ה'. וראה בחתם סופר עוד מה שכתב בזה, וראה גם מה שכתב בספר הפלאה [אבל התוספות לשיטתם לעיל יא א, שאף בלי סברא זו אין לגויה קנס].

ובהערות להגרי"ש אלישיב שליט"א הביא דוגמא לחילוק שבין כותית לשאר גויים, מתוספות בגיטין כה א ד"ה הלוקח, לענין יין של כותים, כיון שפורשים מעבודה זרה יותר משאר עובדי כוכבים ומחזיקין בתורה שבכתב וגם אלהיהם אינם עובדים כמו שהיו עושים בבית ראשון, להכי כשגזרו על יינן של עובדי כוכבים לא גזרו על של כותים.

ואולם אף לדעת רש"י שהנכרית יש לה קנס, אין האב זוכה בתשלומי הקנס, שהרי קיימא לן "אין אב למצרי" [יבמות צח א], ואין לו דין אב אלא במקום שגילתה התורה בהדיא, וכגון לענין

ג. נערות הפסולות לבועליהן וחייב עליהן כרת:

וכן **הבא על אחותו** — נערה כשהיא בתולה — שחייב עליה כרת.

ועל אחות אביו ועל אחות אמו שחייב עליהן כרת.

ועל אחות אשתו שהיא בכרת.

ועל אשת אחיו, שנתקדשה לאחיו — ועדיין לא נישאת ובתולה היא — וגירשה אחיו וכבר אינה אשת איש, ואין היא אסורה על אחי בעלה אלא משום איסור אשת אח שהוא בכרת.[4]

ועל אשת אחי אביו, שנתקדשה לאחי אביו, וקודם נישואין גירשה אחי אביו והיא באיסור כרת על הבועל.

ועל הנדה, שהבא עליה חייב כרת.

כל אלו **יש להן קנס** —

כי **אף על פי שהן בהכרת** [על שם הכתוב "הכרת תכרת הנפש"], הרי **אין בהן מיתת בית דין**, שיפטור אותו מן הקנס מדין "קים ליה בדרבה מיניה", ויקבל רק את עונש המיתה החמור, ולא ייענש בעונש הממון שהוא קל.[5]

גמרא:

שנינו במשנה: אלו נערות שיש להן קנס הבא על הממזרת ועל הנתינה ועל הכותית:

ותמהה הגמרא על לשון המשנה, "אלו נערות", שמשמעותו, לכאורה, כי רק לאלו

ירושה וכמו שכתב הרמב"ן שם.

ולפי זה לא משכחת לה בא על הכותית שיתחייב אלא אם כן בא עליה באונס, שאם מפותה היא הרי מפותה אין לה קנס כשהקנס לעצמה כיון שמחלה, וכמבואר לקמן לב א, וראה בגמרא סנהדרין עד א שרב פפא מפרש את משנתנו במפותה.

ויש לומר על פי מה שכתבו התוספות בסנהדרין עג ב, שאף המפותה אם היא אומרת בפירוש שאינה מוחלת על הקנס הרי הבועל חייב לשלם לה קנס.

4. כתב רש"י: ועל אשת אחיו שנתקדשה לו לאחיו וגירשה שאין בה מיתה אלא כרת, והטעם שכתב רש"י "ונתקדשה לו" הוא משום שאם נישאת לו דין בעולה יש לה אפילו עדיין לא נבעלה, וכמו שכתב הרמב"ם בפרק א מהלכות בתולה [שיטה מקובצת בד"ה ועל אשת אחיו בדעת רש"י], ואם לא גירשה האח, הרי היא אשת איש וחייב עליה אחי בעלה מיתה ולא כרת.

והטעם שכתב רש"י "וגירשה" ולא כתב שמת בעלה, לכאורה הוא על פי מה שהביאו התוספות בשם הירושלמי שהקשה על משנתנו: ולא יבמה היא לו וזקוקה לו, ומה קנס וכרת שייך בה, ומשני בירושלמי, בשיש לו בנים מאשה אחרת [כי מזו אין לו בנים, שעדיין לא נשאה ולא בא עליה]; וכתבו התוספות והוא הדין דהוה מצי לאוקמי כשגירשה, וזו היא שיטת רש"י.

ואולם אף גבי אשת אחי אביו כתב רש"י שגירשה ולא כתב שמת, ואף שאין שייך שם יבום.

5. ואפילו אם לא היתה התראה או שהיה שוגג אין הוא חייב קנס, כי אף חייבי מיתות שוגגים פטורים מן הממון.

יש קנס ולא לאחרות:[6]

וכי רק **הני נערות פסולות** [ממזרת נתינה וכותית] בלבד **איתי לחו קנס**, ואילו נערות **כשירות לא** מגיע להן קנס!?

ומשנינן: **הכי קאמר** התנא של המשנה: **אלו נערות** "**פסולות**", **שיש להן קנס** על אף שהן פסולות מלהנשא לו —

הבא על הממזרת, ועל הנתינה, ועל הכותית.[7]

עוד מדייקת הגמרא את לשון משנתנו ששנינו "אלו נערות":

הבא על ה**נערה**, **אין**, אכן יש לה קנס.

אבל הבא על ה**קטנה**, **לא**![8]

והוינן בה: **מאן תנא**? לפי איזה תנא נשנית משנתנו שהקטנה אין לה קנס?

אמר רב יהודה אמר רב: בשיטת **רבי מאיר היא** אמורה.

שכן מצאנו בברייתא, שלדעת רבי מאיר קטנה אין לה קנס, אלא רק נערה בלבד.

דתניא: "**קטנה**", שהיא **מבת יום אחד ועד שתביא שתי שערות** ותעשה נערה —

יש לה מכר — אביה יכול למוכרה שתהיה אמה עבריה.

ואין לה קנס — אין משלמים עבורה קנס לאביה אם נאנסה או נתפתתה.[9]

ואילו נערה, שהיא **משתביא שתי שערות ועד שתיבגר** [לאחר שש חדשים מהבאת שתי שערות] —

יש לה קנס — אם נאנסה או נתפתתה משלמים קנס לאביה.

ואין לה מכר[10] — על ידי אביה להיות אמה עבריה.

דברי רבי מאיר!

שהיה רבי מאיר אומר: **כל מקום שיש** לאב **מכר** בבתו לאמה עבריה [דהיינו, כשהיא

---

6. ריטב"א, וראה עוד בשיטמ"ק בביאור דקדוק הגמרא.

7. כתב הריטב"א: הכי קאמר אלו נערות פסולות, פירוש, לא שיהיו כולן פסולות, דהא גיורת ושבויה פחותות מבנות שלש שנים כשרות אפילו לכהונה, אלא יש מהן פסולות ויש מהן פגומות; וראה עוד בשיטה מקובצת מה שהביא בענין זה.

8. ראה בתוספות ובמה שהביא בשיטה מקובצת לבאר דקדוק הגמרא, כי בפשוטו אין הדקדוק מוכרח כיון שגם בכתוב איתא "נערה" ומה שנאמר בכתוב נאמר במשנה.

9. נתבאר על פי לשון רש"י במשנה לקמן מ ב, שהקשר בין מכר לקנס הוא, שהמכר הוא על ידי האב וכן הקנס משתלם לאב.
וכן הוא מוכרח לפי מה שנקט הרמב"ן בפרשת משפטים שנערה או בוגרת יכולה למכור את עצמה לאמה, ובהכרח שה"מכר" הנזכר כאן מתיחס לאביה.

10. כתב רש"י: ואין לה מכר, כדתניא: יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה, אמרת קל וחומר: מכורה כבר יוצאה עכשיו [שאמה עבריה יוצאת בסימני נערות], שאינה מכורה אינו דין שלא תימכר.

קטנה] — **אין** חיוב **קנס** על אונסה או פיתוייה.

וכל מקום שיש קנס [כשהיא נערה] — שוב **אין** בה לאב אפשרות של **מכר**.

וחכמים אומרים:

קטנה, שהיא **מבת שלש שנים ויום אחד**, שכבר נעשית ראויה לביאה, וכן נערה, **עד שתיבגר** — **יש לה קנס**, וקנסה לאביה.

ומדייקת הגמרא את לשון הברייתא בדברי חכמים שקטנה, החל מבת שלש שנים, "יש לה קנס", ותמהה:

וכי רק **קנס**, **אין**, אכן יש לה בהיותה קטנה, ואילו **מכר** לאמה העבריה **לא** שייך בה, אף שעדיין היא קטנה, שלא הביאה שתי שערות!?

כט-ב ומשנינן: **אימא אף קנס**[1] יש לה **במקום מכר**.

ותמהה הגמרא על דין משנתנו, המחייבת קנס למי שבא על הפסולות:

וכי הני נערות פסולות — **בני קנסא נינהו** [בנות קנס הן]!?

ואמאי!?

והרי **איקרי כאן** בפרשת אונס את הבתולה: "**ולו תהיה לאשה**", ומשמע שהתורה מדברת במי שבעל **אשה הראויה לו**, שהוא יכול לקיים בה את המצוה לקחתה לאשה. ואילו פסולות, הרי אינן ראויות לו, ואם כן מנין לנו שחייב עליהן קנס!?[2]

אמר ריש לקיש: כתוב בפרשת אונס "**נערה** — **נערה** — **הנערה**".

א. "כי ימצא איש נערה בתולה".

ב. "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף".

ולא היה לו לכתוב לומר אלא "ונתן לאביה חמשים כסף".

וכיון שחזר ואמר הכתוב "[ה]נערה" פעם שניה, הרי מקור ללימוד אחד.

ג. ובאותה פעם שניה היה לו לומר "נערה" גרידא.

וכיון שהוסיף הכתוב את האות ה"א, ואמר "הנערה" — הרי מקור ללימוד שני.

וכוונתו לבאר לשון "אין לה מכר" דמשמע שאין המכירה חלה כלל, אבל גם בלי הקל וחומר היה הדין שהיא יוצאת אם מכרה אביה, אלא שהיתה מכורה ויוצאה, ראה ערכין כט ב.

1. א. כלומר: עד שתביא שתי שערות יש לה "אף קנס". והוא הדין מכר. ומשתביא שתי שערות עד שתיבגר, יש לה קנס ואין לה מכר.
ביאר רש"י: מה ששנינו בברייתא "קטנה מבת שלש שנים", היינו משום קנס, אבל מכר יש לה מבת יום אחד ועד שתביא שתי שערות.
ומה שכתב רש"י "מבת יום אחד" הוא על פי הברייתא לקמן מ ב; וראה במנחת חינוך ריש מצוה מג, שלדעת הרמב"ם יכול האב למכור את בתו משהוכר העובר, וראה בקובץ שעורים אות עט.

2. כתב הריטב"א, שאין כוונת הגמרא לומר שמ"ולו תהיה לאשה" נתמעטה אשה שאינה ראויה לו, שהרי בגמרא לקמן מ א מבואר, שאף

וכך עלינו ללמוד:

א. **חד** — "נערה" הראשון — בא **לגופיה**, ללמד חיוב קנס באונס נערה כשירה.

ב. **וחד** — "נערה" השני, שהוא מיותר — **לאתויי**, להביא שהוא חייב קנס אף על **חייבי לאוין**, על אף שאין היא ראויה לקיימה.[3]

ג. **וחד** — יתור האות ה"א ב"הנערה" — **לאתויי חייבי כריתות**.

שאף על פי שהיא אסורה עליו, ואם יקדשנה לא יתפסו הקדושין [כי אינן בני הויה] כדין חייבי כריתות שאין קדושין תופסין בהם, מכל מקום חייב הוא קנס.[4]

רב פפא אמר, הריבוי לחייבי לאוין וחייבי כריתות נלמד מכתוב אחר, בפרשת מפתה:

"**בתולה — בתולות — הבתולות**".

א. "וכי יפתה איש בתולה".

ב. "כסף ישקול כמוהר הבתולות".

והיה יכול הכתוב לומר "כמוהר" בלבד, ולהסתמך על לשון "בתולה" שכבר נזכר קודם לכן. וכיון שאמר הכתוב "כמוהר [ה]בתולות", הרי ריבוי אחד.

ג. והוסיף הכתוב את האות ה"א בתחלת המילה, ואמר "הבתולות", הרי ריבוי שני.

ויש לנו ללמוד:

חד — "בתולה" ראשונה — **לגופיה** הוא נצרך לנערה כשירה.

באשה שאינה ראויה לו היה מקום לדון שהעשה ד"ולו תהיה לאשה" ידחה את הלא תעשה, [אלא שאינו דוחה מן הטעם המבואר שם], אלא אסמכתא בעלמא היא שמסתמכת הגמרא על הפסוק, ועיקר כוונתה לומר, שהיות ואי אפשר לקיים "ולו תהיה לאשה" באשה שאינה ראויה לו, אם כן לא יתחייב אף קנס, [וראה היטב לשון התוספות בד"ה וחד].

ודעת הרמב"ם אינה כדעת הריטב"א, אלא אשה שאינה ראויה לו נתמעטה מ"ולו תהיה לאשה" שלא ישאנה [אבל לא לענין קנס], ראה דבריו בפרק א' מהלכות נערה בתולה ובנושאי כלים שם.

ובפני יהושע נתקשה, מנין לגמרא שאם אינו יכול לקיים "ולו תהיה לאשה" הרי הוא פטור מקנס!? וראה שם.

ובהגהות מצפה איתן כתב ליישב, דקושיית הגמרא היא מאחר שמשנתנו כרבי מאיר שאינו מחייב קנס אלא בנערה, וטעמו משום דכתיב "ולו תהיה לאשה" במהוה עצמה הכתוב מדבר, וכמבואר בגמרא להלן מ ב, ולכן מקשה הגמרא דאם כן יתמעטו גם הפסולות, שאינן בכלל "ולו תהיה לאשה".

3. ואין להקשות, אולי אין בא הפסוק לרבות אלא חייבי עשה ולא חייבי לאוין, כי היות ובשתיהן תופסים קדושין, אין צורך לשני ריבויים כדי לרבותם, שאין אנו צריכים לרבות אלא אשה שאינה ראויה לקיימה — דהיינו חייבי עשה וחייבי לאוין — מריבוי אחד, וריבוי שני לאשה שאין בה הויה, דהיינו חייבי כריתות, תוספות.

4. ואף חייבי מיתות בית דין יש לרבותן. כי היות וגילתה התורה שאף באלו שאין קדושין תופסין הרי הוא חייב קנס, ממילא גם חייבי

וחד — "בתולות" השני — **לאתויי חייבי לאוין** שאינן ראויין לקיימן.

וחד — תוספת הה"א שאמר "הבתולות" — **לאתויי** אף **חייבי כריתות** שאינן בני הויה וקדושין.

והוינן בה: **ורב פפא** — הלומד דין זה מ"הבתולות" — **מאי טעמא לא אמר כריש לקיש** הלומד דין זה מ"הנערה"?

ומשנינן: **ההוא** — מקרא ד"הנערה" — **מיבעי ליה** לרב פפא ללמוד ממנו **לכדאביי**.

דאמר אביי:

בא עליה על הנערה או הקטנה באונס או פיתוי, **ומתה** קודם שהעמיד האב בדין את הבועל, הרי זה **פטור** מלתת קנס לאביה —

כיון **שנאמר**: "**ונתן לאבי הנערה** חמשים כסף" —

מלמד הכתוב "לאבי הנערה", שדוקא **לאבי נערה**, כשהיא קיימת, יתן הבועל קנס, **ולא לאבי** נערה שכבר **מתה**.

וריש לקיש — המרבה חייבי לאוין וחייבי כריתות מ"הנערה" — **מאי טעמא לא אמר כרב פפא**, המרבה אותן מ"הבתולות"?

ההוא קרא ["הבתולות"] **מיבעי ליה** לריש לקיש כדי **ללמוד** על ידו **גזירה שוה**, מלשון "בתולה" הנאמר בפרשת אונס, השווה ללשון "בתולה" האמור במפתה.

ואם לא היתה מלת "הבתולות" מיותרת, כדי להיות "מופנית" לגזירה שוה, לא היינו למדים את הגזרה שוה.

דתניא: נאמר במפתה [שמות כב טז] "**כסף ישקול** [המפתה, לידי אבי הנערה] — **כמוהר הבתולות**". דהיינו שישלם המפתה לאבי הנערה כסף שקלים. אך לא נאמר כאן איזה סכום שקלים הוא "מוהר הבתולות", ואנו למדים זאת מחמשים כסף האמורים באונס.

הרי לשון "בתולה" בפרשת מפתה.

ונאמר בפרשת אונס "כי ימצא איש נערה בתולה אשר לא אורשה, ותפשה ושכב עמה, ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף". אך לא נאמר איזה סוג של מטבע יהיו אותם חמשים כסף.

הרי לשון "בתולה" בפרשת אונס.

ולמדנו בגזירה שוה, המשווה בין אונס למפתה, שמשמעות הכתוב "כסף ישקול — כמוהר הבתולות", הוא כך:

שיהא זה — סכום השקלים שמשלם המפתה — **כ"מוהר הבתולות"**, האמור באונס, שהוא חמשים כסף.

ומצד שני מלמד הכתוב, שיהא "**מוהר הבתולות**" — הקנס של חמשים כסף האמור באונס, שלא נאמר בו באיזה מטבע של כסף מדבר הכתוב — **כזה**, כמטבע של

מיתות בכלל. שהרי אין אנו צריכים ריבוי מיוחד לחייבי כריתות אלא משום שאין קדושין תופסים בהן, אבל משום חומרת חייבי כריתות או מיתות בית דין אין צורך לריבוי מיוחד. אלא, שחייבי מיתות בית דין פטורים מן הקנס משום "קים ליה בדרבה מיניה", וכמבואר במשנה הבאה.

מפתה, שנאמר בו "ישקול", ומשמעתו מטבעות של "שקלים", ולא מעות כסף.

ושבה הגמרא ותמהה:

וריש לקיש, נמי, הלומד מ"הנערה" לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות, הרי **מיבעי ליה** ל"הנערה" **לכדאביי**, ללמוד מלשון זו שאם מתה הנערה קודם העמדה בדין לא ישלם לאביה קנס!?

ורב פפא, נמי, הלומד מ"הבתולות" לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות, הרי **מיבעי ליה** לקרא "הבתולות" כדי שיהיה פנוי **לגזירה שוה**, שאם לא כן לא היו למדים גזירה שוה!?

ומכח קושיות אלו, מבארת הגמרא שרב פפא וריש לקיש לא נחלקו, אלא יש לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס — משני המקראות גם יחד:

אלא, שיתא קראי כתיבי [ששה מקראות כתובים]:

א. **נערה** ב. **נערה** ג. **הנערה** ד. **בתולה** ה. **בתולות** ו. **הבתולות**.

תרי — שני מקראות, דהיינו "נערה" ו"בתולה" — **לגופייהו**, ללמד על אונס ועל פיתוי של נערה כשרה.

חד — היינו לשון "ונתן לאבי [ה]נערה" — ללמד **לכדאביי**, שתהיה הנערה חיה בשעת העמדה בדין.

וחד לשון "[ה]בתולות" — **לגזירה שוה**, להשוות את התשלומים באונס ומפתה.

אייתרו ליה תרי, נשארו שני ריבויים, תוספת האות ה"א למילה "הנערה" [בפרשת אונס], ולמילה "הבתולות" [בפרשת מפתה], כדי ללמד:

חד, לאתויי חייבי לאוין שהוא חייב עליהן קנס.

וחד, לאתויי חייבי כריתות, שאף עליהן חייב הוא קנס.[5]

ועתה מבארת הגמרא שמשנתנו חלוקה על התנאים שבברייתא:

ומשנתנו, המחייבת קנס את מי שבא על חייבי לאוין וחייבי כריתות, באה **לאפוקי מהאי תנא**, להוציא משיטתו של התנא הזה, דהיינו, משני התנאים שנזכרו בברייתא להלן![6]

דתניא: כתוב בפרשת אונס את הבתולה: "**ולו תהיה לאשה**":

ונחלקו שמעון התימני ורבי שמעון בן מנסיא בדרש הפסוק הזה:

---

5. ביארו התוספות, שאין לומר שפסוק אחד האמור באונס בא לרבות חייבי לאוין באונס, ופסוק שני האמור במפתה בא לרבות חייבי לאוין במפתה, ולא נחייב קנס לחייבי כריתות.
משום, שאחר ריבוי הכתוב באחת הפרשיות, שוב אין צורך ללמד כן גם בפרשה השניה, מאחר שיש גזירה שוה בין שתי הפרשיות.

6. כתבו בתוספות ישנים: ולאפוקי מהאי תנא, פירוש תנא דברייתא, אבל מפיק מתרווייהו תנאי שמוזכרים בברייתא.

שמעון התימני [ממקום הנקרא "תמנת", ומשום שלא נסמך, לא נקרא "רבי"] **אומר**:

היות ואמר הכתוב לשון "תהיה לאשה", שהוא לשון הויה וקדושין, מלמד הכתוב שאין חיוב קנס אלא **באשה שיש בה** לאונס **הויה** וקדושין.

אבל נשים שאין לבועל בהן תפיסת קדושין, אין חייב עליהן הבועל קנס.

ואילו **רבי שמעון בן מנסיא אומר**: מלמד הכתוב שאין חיוב קנס אלא על הבא על **אשה הראוייה לקיימה**, אבל אשה שאינה ראויה לקיימה כי אסורה היא לו, אפילו אם יש לו בה תפיסת קידושין, הרי הוא פטור מן הקנס.[7]

ואילו משנתנו, המחייבת קנס בין בחייבי לאוין ובין בחייבי כריתות, חולקת על שני התנאים האלו.

ומפרשת הגמרא את מחלוקתם של שמעון התימני ורבי שמעון בן מנסיא:

מאי ביניהו, איזו נפקא מינה לדינא יש בין שתי השיטות?

אמר רבי זירא: ממזרת ונתינה[8] — שהבא עליהן אינו עובר אלא בלאו, אבל קדושין תופסין לו בהן — **איכא ביניהו**.

כי **למאן דאמר** [שמעון התימני] שאינו מצריך לענין תשלום הקנס אלא שתהא אשה

---

7. האחרונים [ראה קובץ שעורים וקונטרס "יונת אלם"] כתבו לבאר בשני אופנים את הטעם שאין הוא חייב קנס כשאין האשה בכלל "ולו תהיה לאשה":

האחד: היות ולא יתכן שיתקיים בה "ולו תהיה לאשה", לכן אינו חייב קנס לדעת התנאים שבברייתא, והיינו שמצות "ולו תהיה לאשה" שאינה ראויה להתקיים היא ה"סיבה" לפטור הקנס.

השני: כשם שנתמעטו נשים אלו ממצות "ולו תהיה לאשה" כך נתמעטו לענין חיוב קנס, ולא משום שאין אפשר לקיים בהן "ולו תהיה לאשה", והיינו ד"ולו תהיה לאשה" הוא "סימן" לנשים שחייבים עליהן קנס; ולקמן יתבאר מזה עוד בהערות.

8. א. לאו דוקא ממזרת ונתינה, אלא הוא הדין שאר חייבי לאוין, ואף שבחייבי לאוין דכהונה הדבר תלוי במחלוקת המבוארת בגמרא בסמוך, מכל מקום יש נפקא מינה בעמוני ומואבי שבאו על בת ישראל שאין ראויים לקיים את בת ישראל, אבל קדושין תופסין להם בה.

ואין לומר שלכולי עלמא לא נתמעטה אלא אשה שמצד פסולה שלה אינה ראויה לקיימה או שאינה בת הויה, אבל במקום שהפסול הוא מצד הבועל לא נתמעט מחיוב קנס, שהרי מבואר בלשון הגמרא לקמן שמצרי ואדומי נתמעטו משום שאין ראויים לקיימה.

ב. לפי השיטות שאיסור הנתינה אינו איסור דאורייתא אלא מגזירת דוד המלך נאסרו הנתינות [ראה הערה במשנתנו], בהכרח לכאורה שלשון "ונתינה" הנאמר כאן אינו בדוקא, שהרי אנו באים לפרש את המקראות ואילו איסור נתינה אינו מן התורה; ולא נאמר נתינה אלא אגב ממזרת, ראה **היטב** תוספות ריש פירקין ד"ה אלו; ואולם השיטה מקובצת כתב בדעת רש"י, שאף נתינה האסורה מדרבנן נתמעטה מקנס, ראה שם; ויש לתלות את סברתו במה שדנו האחרונים [ראה הערה לעיל] אם איסור הקיום הוא "סיבה" לפטור הקנס או "סימן".

שיש בה הויה, הא נמי — ממזרת ונתינה, על אף שהיא אסורה לו — **יש** לו **בה הויה**, שהרי תופסים לו בה קידושין. ולכן לפי שיטתו חייב הבועל עליה קנס.

ואילו **למאן דאמר** [רבי שמעון בן מנסיא] המצריך שתהא אשה **הראויה לקיימה, הא** — ממזרת ונתינה — **אינה ראויה לקיימה.** ולכן לפי שיטתו אין הבועל חייב עליה קנס.

ודנה הגמרא עוד:

ולרבי עקיבא, דאמר אין קדושין תופסין בחייבי לאוין, ונמצא כי אף אם נדרוש "אשה שיש בה הויה", נתמעטו בכך לרבי עקיבא כל חייבי לאוין, שהרי לדעתו בכולן אין בהן הויה —

מאי בינייהו — בין משמעות הכתוב לפי רבי שמעון בן מנסיא לבין משמעות הכתוב לשמעון התימני, והרי לפי רבי עקיבא בכולן אין תפיסת קידושין? [9]

איכא בינייהו, בין דרשת "אשה הראויה לקיימה" ל"אשה שיש בה הויה", לגבי קנס במקום איסור של **אלמנה**[10] **לכהן גדול** — שיש בה הויה אפילו לרבי עקיבא, ואולם אין ראוי לו לקיימה.

וכרבי סימאי.

כל הבא על אשה שאין קדושין תופסין לו בה, הרי הולד ממזר. וכל אשה שקדושין תופסין לו בה, הרי הולד כשר [אפילו אם בא עליה בלי קדושין]. [11]

---

9. כתב רש"י, ששמעון התימני חולק בהדיא על רבי עקיבא בפרק החולץ ביבמות, אלא שכאן מקשה הגמרא לפי רבי שמעון בן מנסיא — אם תמצי לומר שהוא סובר כרבי עקיבא — מה הפרש יש בין משמעות לשון "קיום" שאמר רבי שמעון בן מנסיא למשמעות הכתוב לפי שמעון התימני, שהרי אף אם משמע לו לרבי שמעון בן מנסיא לשון "הויה", הרי גם אז מתמעט הממזר, ומה בין ראויה לקיימה לאשה שיש בה הויה; [ובלשון התוספות: "מאי בינייהו, פירוש, בינו לרבי שמעון התימני, דמדנקט ראויה לקיימה ולא נקט שיש בה הויה משמע דיש שאין ראויה לקיימה ויש בה הויה"].

10. א. וכגון שהיתה אלמנה מן האירוסין, שאם לא כן אין חייב עליה קנס.

ב. לאו דוקא אלמנה לכהן גדול אלא הוא הדין גרושה לכהן הדיוט, רש"י; והוא הדין כל שאר פסולי כהונה, וכגון חללה, דהיינו בת חלל שעדיין לא נבעלה.

ג. הקשו האחרונים: לפי המבואר בתוספות ביומא יב ב ד"ה כהן, שאפשר להעביר כהן גדול מכהונתו ויהיה דינו כהדיוט, אם כן, למה אלמנה לכהן גדול נחשבת "אינה ראויה לקיימה", והרי כיון שיכולים להעביר אותו מכהונתו ותהיה האלמנה מותרת לו, נמצא שאף אם לא יעבירוהו הרי היא ראויה לו, ואם כן יתחייב קנס, [על פי חת"ם סופר לקמן ל א גבי בעולה לכהן גדול, וראה שם]!?

וקושיא זו תלויה בחקירה שחקרו האחרונים, אם טעם המיעוט מקנס הוא מפני שאין יכול לקיים מצות "ולו תהיה לאשה", או שהוא לימוד על גוף הקנס, כי לפי הצד השני אין מקום לקושיית החת"ם סופר, שהרי בשעת ביאה אינה ראויה לקיימה, וראה מה שנכתב בענין זה בהערות לקמן ל א גבי בעולה.

11. כן היא משמעות הסוגיא כאן, והתוספות כאן האריכו בענין זה.

דתניא: רבי סימאי אומר: מן הכל — ואפילו מחייבי לאוין — **עושה רבי עקיבא ממזרין** [ואין קדושין תופסין בה], **חוץ מאלמנה לכהן גדול**, שאף על פי שהיא אסורה עליו בלאו, אם בא עליה אין הולד ממזר [וקדושין תופסין לו בה] —

שהרי אמרה תורה גבי כהן גדול באלמנה: "אלמנה וגרושה וחללה זונה את אלה] **לא יקח**", וסמך לו הכתוב: "**ולא יחלל**" זרעו בעמיו" —

ובא הכתוב ללמד: רק **חילולין** [בנים חללים] **הוא** [הכהן הגדול או ההדיוט הבאים על אשה הפסולה לכהונה] — **עושה** בזרעו.

ואין הוא **עושה ממזרין** מזרעו.[12]

וממשיכה ודנה הגמרא:

ולרבי ישבב — החולק על רבי סימאי — **דאמר:**

בואו ונצוח על עקיבא בן יוסף [הוא רבי עקיבא] על שהוא מרבה ממזרים בישראל חינם, **שהיה אומר** רבי עקיבא: **כל שאין לו ביאה בישראל** — ואפילו אלמנה לכהן גדול — **הולד ממזר.**

אם כן לשיטתו של רבי ישבב, חוזרת הקושיה למקומה: **מאי בינייהו!?**

כתוב בתורה [דברים כג ח ט]: "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא. לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו. בנים אשר יולדו להם, דור שלישי, [אחר גירות הסב] יבוא להם בקהל ה'".

וכיון שאמרה תורה "בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבוא להם בקהל ה'", אנו לומדים מכאן שהדור הראשון והשני [של גרים] של אדומי ומצרי לא יבוא להם בקהל ה', בין זכרים ובין נקבות.

ואם באו בקהל ה', עברו באיסור עשה, דקיימא לן: לאו הבא מכלל עשה — עשה.

דהיינו, איסור שאתה לומד אותו בלימוד של "מכלל הן אתה שומע לאו" — אינו אלא איסור עשה, ואינו איסור לאו ללקות עליו.

ל-א ומפרשת הגמרא: **איכא בינייהו: חייבי עשה מצרי ואדומי** — מצרי ואדומי [דור ראשון ושני] שאנסו או פיתו בת ישראל, או ישראל שאנס או פיתה מצרית ואדומית — אם יש בהם קנס.

כי לפי הדרשה "אשה שיש בה הויה", יש לנערות אלו קנס, היות ואף לרבי עקיבא קדושין תופסין בחייבי עשה. ואילו לפי דרשת "אשה הראויה לקיימה", אף לאלו אין קנס, היות והיא אשה שאינה ראויה לקיימה לבועל.

ועדיין מקשה הגמרא לדעת רבי ישבב:

הניחא לרבי ישבב — אי לאפוקי [לחלוק ולהוציא] **מדרבי סימאי קאתי!**

אם נאמר, שאף על פי שאמר רבי ישבב "כל שאין לו ביאה בישראל הולד ממזר", לא נתכוין לומר שכל האסורות בביאה — ואפילו חייבי עשה — הולד מהן ממזר, כי לא בא רבי ישבב אלא לחלוק על רבי

---

12. בחזון איש [אהע"ז טו יח] כתב לפרש את הדרשה, שבממזר לא שייך ענין של פסול

סימאי, שהיה מוציא חייבי לאוין של כהונה מן הכלל, לכן בא לומר רבי ישבב כי אף חייבי לאוין הללו בכלל, אבל מחייבי עשה אין הולד ממזר —

שפיר, לא תיקשי לרבי ישבב מאי בינייהו, היות ובחייבי עשה מודה רבי ישבב שאין הולד ממזר אפילו לרבי עקיבא.

אלא, אי רבי ישבב לא בא לחלוק על רבי סימאי, אלא **טעמא דנפשיה** הוא דקאמר [מימרא של עצמו הוא אמר, ללא התייחסות לרבי סימאי]:

ולדעת רבי ישבב, סובר רבי עקיבא כי אכן **כל שאין לו ביאה בישראל — הולד ממזר, ואפילו חייבי עשה.**

אם כן, **מאי בינייהו** של שני הטעמים, והרי בין כך ובין כך אין בה תפיסת קידושין!?

כהן גדול, מלבד שהוא אסור באיסור לאו מלבוא על אלמנה גרושה חללה וזונה; הרי הוא אסור גם באיסור עשה לבוא על אשה בעולה. שנאמר בכהן גדול: "כי אם בתולה מעמיו יקח אשה". וללמד בא הכתוב, שיקח בתולה ולא בעולה. ועוד אמרה התורה "והוא אשה בבתוליה יקח".

וכהן גדול שעבר ובא על בעולה, הרי הוא עובר באיסור עשה.

איכא בינייהו חייבי עשה של איסורי כהונה, דהיינו, **בעולה לכהן גדול.**

שאם כהן גדול אנס או פיתה נערה בתולה לאחר שכבר נבעלה על ידי אדם אחר [אך נשארה בתולה לאחר בעילתו],[1] הרי היא אשה ש"אינה ראויה לקיימה לו", ועובר עליה בעשה.

אך היא "אשה שיש בה הויה", היות שקדושין תופסין לו בה אפילו לרבי ישבב, וכדמפרש טעמא ואזיל.

"חללות", היות והממזר מחולל מהכהונה הוא. ומכאן הוכיח כשיטת הסוברים שממזר כהן הרי הוא כזר לכל דבריו.

1. א. הוקשה לרש"י: האיך יתחייב הכהן הגדול קנס על הבעולה, והרי אין קנס אלא למי שאנס או פיתה את הבתולה!?

וביאר רש"י, שאנס או פיתה אשה שנבעלה תחילה לאדם אחר שלא כדרכה, ועדיין בתולה היא ובת קנס היא, אלא שלענין איסור בעולה לכהן גדול, אף מי שנבעלה שלא כדרכה, אסורה לו.

והתוספות הביאו בשם רבינו חננאל לפרש, שלא אנס בעולה אלא בתולה. אלא, שמחמת בעילתו הזאת, שהיא נעשית בה בעולה על ידי עצמו, שוב אין היא ראויה לקיימה לו, שאינו יכול עתה לשאתה לאשה, כי אף אנוסת עצמו ומפותת עצמו לא ישא הכהן הגדול, כיון שבשעה שהוא בא לשאתה לאשה, היא בעולה ולא בתולה.

ובאופן זה תיתכן הנפקא מינה בין דרשת "אשה הראויה לקיימה" ל"אשה שיש בה הויה".

והאחרונים כתבו לבאר את שיטת רש"י שנדחק לפרש את הסוגיא בבעולה שלא כדרכה, ולא פירש כמו רבינו חננאל, על פי החקירה שנזכרה בהערה לעיל, אם סיבת המיעוט מן הקנס [לדעת התנאים שבברייתא] היא משום שאי אפשר לקיים בה מצות "ולו תהיה לאשה", או שהיא גילוי בדין חיוב קנס, שכל הבא על אשה שהיא אינה ראויה לקיימה או שאין בה הויה, אין היא אשה שחייבים עליה קנס.

ודנה הגמרא:

ומאי שנא בעולה לכהן גדול, שעל אף שהיא אסורה עליו באיסור עשה, קידושין תופסין לו בה, משאר חייבי עשה, שלפי רבי ישבב אין קדושין תופסין לו בה? —

משום **דהוה ליה** איסור הבעולה לכהן גדול — איסור **עשה שאינו שוה בכל**. שהרי איסור זה אינו נוהג אלא בכהן גדול בלבד. ולכן, לכולי עלמא קדושין תופסין לו בה.

אמר רב חסדא: הכל — שמעון התימני ורבי שמעון בן מנסיא — **מודים, בבא על הנערה** שהיא **נדה, שמשלם קנס** ואף שביאתה אסורה באיסור כרת.

כי **למאן דאמר** אין חייבין קנס אלא על אשה **שיש בה הויה**, הרי **הא**, נדה, **נמי יש בה הויה**, לפי שהקדושין תופסין בנדה אף על פי שביאתה אסורה בחיוב כרת.[2]

ולמאן דאמר אין חייבין קנס אלא על אשה **הראויה לקיימה, הא**, נדה, **נמי** אף על פי

וביארו בדעת רש"י שהוא סובר כצד השני, ולפי זה אשה שבעת האונס או הפיתוי היא אשה הראויה לקיימה, אף אם מיד על ידי האונס או הפיתוי שוב אינה אשה ראויה לקיימה, ואי אפשר לקיים בה מצות "ולו תהיה לאשה", מכל מקום לא נתמעטה מקנס, שהרי בשעת האונס היתה אשה הראויה לקיימה.

וסובר רש"י שכהן גדול הבא על הבתולה הרי הוא חייב קנס לכולי עלמא, ולכן פירש רש"י שכבר היתה בעולה בשעת האונס או הפיתוי.

וראה בשיטה מקובצת בשם שיטה ישנה, שהקשה על רש"י, הרי מיד שבא עליה עשאה חללה, והרי היא אסורה בלאו, ואם כן, "אין בה הויה"!? ותירץ: יש לומר כיון שבשעה שבא עליה הוה ליה בגוה הויה, אע"ג דלאחר גמר ביאה אין בה הויה, חייב בקנס. וסברא זו היא סייעתא לדברים הנזכרים [ראה בכל זה במשנה למלך איסורי ביאה יח ב, קובץ שעורים וקונטרס יונת אלם סימן א].

ג. עוד ביאר רש"י, כי אף על פי שכבר נבעלה האשה תחילה לאחר, מכל מקום אין היא אסורה על הכהן הגדול רק בעשה דבעולה ואין היא אסורה עליו בלאו דזונה. כי קיימא לן "פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות לא עשאה זונה", ושלא כרבי אלעזר, הסובר שעשאה זונה ונאסרה לכהן בלאו דזונה.

וכתבו האחרונים [ראה "הערות" להגרי"ש אלישיב], שמרש"י מוכח, שפנוי הבא על הפנויה אפילו באונס, עשאה זונה. שאם לא כן, הרי משכחת לה אפילו לרבי אלעזר, בכהן גדול שבא על בעולה שנבעלה באונס לאחר, שהיא אינה זונה.

והעיר הגרי"ש אלישיב, אם כן, לא משכחת לה לרבי אלעזר כהן שיתחייב קנס ואפילו באונס, שהרי נעשית זונה בביאתו הזאת, ושוב אינה ראויה לקיימה. ומזה הוכיח כסברא דלעיל, שאם היא ראויה לקיימה בשעת ביאה, אין חסרון במה שהיא נעשית אינה ראויה לקיימה בביאה זו, ראה שם.

ולדעת התוספות, שאף מי שאינה ראויה לקיימה על ידי ביאה זו אינה בכלל קנס, יש לומר שרבי אלעזר לא יסבור כהני תנאי, אלא כמשנתנו שאף מי שאינה ראויה לקיימה, הרי היא חייבת קנס.

2. הטעם הוא, משום שנאמר: "ותהי נדתה עליו". ו"תהי" לשון הויה של קדושין הוא. גמרא ורש"י יבמות מט ב.

שביאתה אסורה, **ראויה** היא **לקיימה** תחתיו.[3]

ועתה באה הגמרא לבאר כי עוד באה משנתנו, המחייבת קנס למי שבא על חייבי כריתות, להוציא:

ולאפוקי משיטתו דרבי נחוניה בן הקנה, שהיה פוטר מדין "קם ליה בדרבה מיניה" את המתחייב ממון עם חיוב כרת כאחד. ולפי שיטתו מנצא שהבא על חייבי כריתות אינו חייב קנס![4]

דתניא: מי שהתחייב שני עונשים בעת ובעונה אחת, האחד כרת והשני ממון, כגון מי ששרף את הגדיש של חבירו ביום הכיפורים, שחייב כרת על ההדלקה של האש, וחייב לשלם לחבירו ממון על שהזיקו בשריפת הגדיש —

---

3. א. יש מבארים את דברי הגמרא על פי מה שכתב הגרי"ז [במכתבים בסוף ספר חידושי מרן רי"ז הלוי, עמוד אחרון]: "נדה לא רק דתפסי בה קדושין, רק גם בעיקר איסורה ועצם החפצא שלה לא דמיא לשאר עריות וחייבי לאוין, דאין איסורה שייך כלל לליקוחין ונשואין, רק מעשה הביאה בשעתה אסורה. וכמבואר ברמב"ם פרק יח מאיסורי ביאה דהיינו טעמא דלא נעשית זונה, משום שאינה בכלל אשה האסורה להנשא לו. מה שאין כן בשאר עריות וחייבי לאוין כמבואר בדברי הרמב"ם שם".

ראה מה שכתב שם על פי זה לענין יבום; ועל פי דבריו מתבארים דברי הגמרא שהנדה חשובה "אשה הראויה לקיימה", ואינה כשאר עריות וחייבי לאוין.

ב. ואולם לשון הריטב"א בסוגייתנו הוא: "הא נמי יש בה הויה, פירוש, מכל מקום קדושין תופסין בה, **וראויה היא לקיימה כשתטהר**". ויש שהעמיסו בכוונתו כדברי הגרי"ז, ואולם פשטות דבריו נראה שכוונתו היא, היות ותהיה ראויה לקיימה לכשתטהר.

4. נתבאר על פי שיטת רש"י; והתוספות מפרשים, שדברי רב חסדא — בבא על הנדה שהוא משלם קנס — הן לאפוקי מדרבי נחוניא, ראה דבריהם.

א. וכתב הפני יהושע שרש"י והתוספות לשיטתם, שכן נחלקו רש"י ותוספות [ראה פסחים כט א ובתוספות כאן ל ב] בחייבי כריתות שוגגין — לרבי נחוניא — אם הם פטורים מממון כשם שחייבי מיתות שוגגין פטורין, ולרש"י חייבי כריתות שוגגין אינם פטורים, ואם כן אין ללמוד מדברי רב חסדא דלא כרבי נחוניא, שהרי תמצא בא על הנדה שהוא חייב קנס אפילו לרבי נחוניא, וכגון שבא עליה בשוגג שלא ידע שהיא נדה, ולכן פירש רש"י שמן המשנה מוכח דלא כרבי נחוניא, ומשום שבמשנתנו שנינו "אף על פי שהן בהכרת" והיינו במזיד, וכן כתב רעק"א בתוך הדברים בדרוש וחדוש לקמן ל ב על רש"י ד"ה אי דלא.

ב. הקשו התוספות על רש"י: מנין שמשנתנו אינה סוברת כרבי נחוניה בכל שאר כרת שהוא פוטר מממון? והרי יש לומר שקנס שאני, היות וריבתה תורה חייבי כריתות לקנס, וכמבואר לעיל בגמרא!?

ויישבו בשם רשב"א, שבהכרח אין משנתנו סוברת כרבי נחוניא, כי אם הכתוב בא לרבות שכרת לא יפטור משום קלבדר"מ, אם כן ממילא אף מיתת בית דין לא תפטור, היות ולרבי נחוניא — הלומד מן המקראות שכרת שוה למיתה — יש להשוות את הכרת עם המיתה לכל ענין, ואף לענין קנס, ואילו שיטת משנתנו היא, שהבא על חייבי מיתות אינו חייב קנס, וכמבואר במשנה

רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים, שהוא חייב בו כרת אם הדליק את הגדיש, **כשבת** שהוא חייב בו מיתת בית דין על הדלקת הגדיש — **לגבי הפטור** מחיוב **תשלומין** על הנזק לחבירו בשריפת הגדיש[5] —

מה כמו **שבת**, כשהדליק בה את הגדיש, הרי זה **מתחייב בנפשו** מיתת בית דין על הבערת האש, **ולכן פטור** הוא **מן התשלומין** על הנזק של הגדיש שגרם לחבירו —

שהרי קיימא לן שהמתחייב בעת ובעונה אחת במיתה החמורה ובממון הקל, אין הוא נענש אלא בעונש החמור [״קם ליה בדרבה מיניה״], והוא נלמד ממה שאמר הכתוב ״וכי ינצו אנשים, ונגפו אשה הרה, ויצאו ילדיה, ולא יהיה אסון [באשה, שלא מתה מהמכה שנגפו אותה, אלא רק הפילה את עוברה] ענוש יענש [הנוגף בתשלום דמי הולדות לבעלה] כאשר ישית עליו בעל האשה, ונתן בפלילים״.[6]

מלמד הכתוב שאמר ״ולא יהיה אסון״, שאם אכן יהיה אסון באשה, שתמות כתוצאה מהמכה שהכה אותה, ויתחייב אז הנוגף מיתה כדין רוצח, אז לא יענש הנוגף בדמי הולדות.

אף יום הכפורים, כשהדליק בו את הגדיש של חבירו **מתחייב בנפשו** כרת לשמים, **ופטור מן התשלומין** של הגדיש, כמו בשבת.

ומפרשת הגמרא: **מאי טעמא דרבי נחוניא בן הקנה**, הסובר שאף כרת פוטר מממון כמו מיתה?

הבאה.

ג. ובתוספות ישנים [וראה מהרש״ל ומהרש״א] יישבו, שאם תמצי לומר שמשנתנו סוברת כרבי נחוניא, מנין שכוונת התורה לרבות אף חייבי כריתות, והרי י״ל שלא ריבתה התורה בריבוי שני אלא יבמה לשוק שאין קדושין תופסין בה, אבל חייבי כריתות שיש טעם לפוטרם מן הקנס גם משום קלבדר״מ מנין שאף אותן ריבתה התורה, ובהכרח שאין משנתנו סוברת כרבי נחוניא.

ד. ורבינו עקיבא איגר ביאר את קושיית התוספות, דקשיא להו, כיון שיש לפרש את הריבוי ללמד שאין צורך בתפיסת קדושין, ואפשר גם לפרש שהוא בא לחייבי כריתות כגון נדה שקדושין תופסין בה וללמד שאין אומרים קלבדר״מ, הרי ממילא מתרבה הכל כי אמרינן שקולין הן, ויבואו שניהן, דהי מינייהו מפקת, וזה הוא שהקשו התוספות שמא משנתנו כרבי נחוניא, ומשום ריבוי חייב הוא קנס אף כשנתחייב כרת.

5. בטורי אבן מגילה ז ב ד״ה רבי נחוניא נתקשה בלשון הברייתא, שהיה לו לומר: רבי נחוניא בן הקנה היה עושה חייבי כריתות כחייבי מיתות בית דין לתשלומין ולמה לו להזכיר שבת ויום הכפורים!?

וראה ישוב לזה, באותיות דרעק״א למסכת מגילה, הובא כאן בליקוטים הנדמ״ח.

6. כתבו האחרונים לפרש את לשון הכתוב ״ונתן בפלילים״ שפירושו ״על פי הדיינים״, על פי המבואר [ראה בבא קמא ע ב ובבא מציעא צא א ברש״י ובתוספות], שאין ״קם ליה בדרבה מיניה״ פוטר מן הממון אלא בידי אדם, שאין

כי **נאמר** "**אסון**" **בידי אדם**, "ולא יהיה אסון ענוש יענש",[7] ומשם אנו לומדים לפטור חייבי מיתות בית דין מן התשלומין.

ונאמר "**אסון**" **בידי שמים**, אצל יעקב, שאמר לבניו [בראשית מב לח]: "ויאמר לא ירד בני [בנימין] עמכם, כי אחיו מת והוא לבדו נשאר, וקראהו אסון [כגון קור וחום, הכי סלקא דעתין] בדרך אשר תלכו בה"[8] —

והרי זה מלמד בגזירה שוה:

מה "**אסון**" **האמור בידי אדם** דהיינו מיתת בית דין **פטור מן התשלומין**.

אף "**אסון**" **האמור בידי שמים** — כרת ומיתה בידי שמים — **פטור מן התשלומין**.

מתקיף לה רב אדא בר אהבה על הגזירה שוה:

ממאי דכי מזחר לחו יעקב לבניה, מנין שכוונת יעקב באומרו "לא ירד בני עמכם , וקראהו אסון" היא להזהיר אותם **על** אסון של **צינים ופחים** [קור וחום],[9] **דבידי שמים נינהו**, עד שאתה למד מפסוק זה לאסון בידי שמים!?

והרי **דילמא** נתכוין יעקב להזהיר **על** אסון של **אריא וגנבי** [טריפת אריה וגונבי נפשות], **דבידי אדם נינהו**.

כלומר: שניהם אינם בידי שמים [וגנבי, בידי אדם הוא],[10] ולא תלמד לרבות אסון בידי שמים לפוטרו מן התשלומין!?

בית הדין מחייב אותו, אבל אינו יוצא ידי שמים עד שישלם, וזה הוא שאמר הכתוב "ולא יהיה אסון, ונתן בפלילים". הא אם יהיה אסון, אז לא יתן בפלילים, דהיינו על פי הדיינים, אבל מעצמו, יתן אף אם יהיה אסון.

7. בפשוטו כוונת הגמרא היא, היות ואמר הכתוב "ולא יהיה אסון" דהיינו שלא תמות האשה על ידי הנוגף, אם כן מבואר שהכתוב מדבר באסון שבידי אדם.

אבל רש"י לא פירש כן, שכתב בד"ה אסון בידי אדם "ולא יהיה אסון דמשתעי במיתת בית דין, למימר, דהיכא דליכא מיתת בית דין משלם דמי ולדות", הרי שרש"י מפרש אסון בידי אדם דהיינו מיתת בית דין, וכדברי רש"י פירש הרמב"ן בעמוד ב' מתוך הכרח הסוגיא שם, וביאר שלפי רבי נחוניא אין הפירוש "אסון ממש" אלא "דין אסון" דהיינו מיתת בית דין, ראה שם וברשב"א, וראה עוד מה שכתב בשיטה ישנה שם.

8. נתבאר על פי רש"י שכתב "אסון בידי שמים, **וקראהו** אסון"; ואולם מצינו לשון אסון בידי שמים באותו ענין בפסוק קודם [מב ד] "ואת בנימין אחי יוסף לא שלח יעקב את אחיו כי אמר פן יקראנו אסון", ועוד אחר פסוק זה [מד כז—כט] "ויאמר עבדך אבי אלינו אתם ידעתם כי שנים ילדה לי אשתי. ויצא האחד מאתי ואומר אך טרוף טורף ולא ראיתיו עד הנה. ולקחתם גם את זה מעם פני וקרהו אסון והורדתם את שיבתי ברעה שאולה"; וראה היטב בהערות הבאות בשם החת"ם סופר ואחרים.

9. פירש רש"י במסכת עבודה זרה ג ב: צנים, צנה; פחים, חולי הבא על ידי חום, כמו [שיר השירים ב] "עד שיפוח היום".

10. שיטה מקובצת ד"ה דילמא בשם שיטה ישנה.

ומשנינן: מכל מקום, יש לך ללמוד מפסוק זה אף על אסון בידי שמים.

כי **אטו**, האם **יעקב** אבינו רק **אהא** — על אריא וגנבי שאינן בידי שמים — הוא **דאזהר**, ואילו **אהא** — על צינים ופחים שבידי שמים הן — **לא אזהר** יעקב!?

והרי ודאי **שיעקב על כל מילי אזהר**, כי לכל האסונות חשש יעקב, ובכללן אסונות בידי שמים. ולכן נתרבו אף אסונות בידי שמים מ"אסון אסון".[11]

ותמהה הגמרא על דברי רב אדא בר אהבה:

וכי **צינים פחים** כשהם באים על האדם "**בידי שמים**" **נינהו**?

כלומר: וכי גזירת מלך הם, עד שאתה קורא להם "אסון בידי שמים"!?

ותניא: הכל בידי שמים, כל פורענות הבאה על האדם גזירת מלך היא, **חוץ מצינים פחים**, שפעמים באים על האדם בפשיעתו, ולא גזר הקב"ה פורענות עליו.

שנאמר: "**צינים פחים בדרך עקש, שומר נפשו ירחק מהם**"![12]

ואם כן, אין להחשיב "צינים ופחים" כאסון בידי שמים, אלא כאסון בידי אדם, ותיקשי לרב אדא!?

ותו תיקשי לרב אדא: וכי **אריא וגנבי בידי אדם נינהו**, ואין הם באים מגזירת מלך!?[13]

---

11. כתב החת"ם סופר [חידושים משנת תקסב ד"ה אטו] לבאר את סברת המקשן וסברת התרצן, שהמקשה סבר כי מאחר שאמר יעקב "**כי אחיו מת** והוא לבדו נשאר וקראהו אסון", מוכח שחשש יעקב שמא ימות כמו יוסף. וכיון שלפי דעתו של יעקב "טרף טורף יוסף", אם כן מסתמא נתכוין שימות אף בנימין כמו יוסף, ואין זה בידי שמים. והתרצן תירץ לו שיעקב חשש גם משום שאמו מתה בדרך [וכמו שכתב רש"י בחומש פרק מד פסוק כב על הפסוק ועזב את אביו ומת, אם יעזוב את אביו, דואגים אנו שמא ימות בדרך שהרי אמו בדרך מתה], ויש כאן חזקה של שתי פעמים על מיתה בדרך. ורחל הרי מתה על ידי מקרה שמים. ונמצא שחשש יעקב הן מטריפה כמו יוסף שאינו בידי שמים, והן מיתה כמו של רחל שהיא בידי שמים. ונמצא. דאכולי מילי אזהר.

[ומבואר מדברי החת"ם סופר, שמיתת רחל, שהיתה על ידי לידת הולד, וכמו שאמר הכתוב [בראשית לה טז] "ותלד רחל ותקש בלדתה", נקראת אסון בידי שמים, ואינה כמו טריפת אריה, שאינה נקראת אסון "בידי שמים"]. וראה מה שכתב בפני יהושע.

ואחרים ביארו על פי הכתוב [מב לו] "ויאמר אליהם יעקב אביהם: אותי שכלתם, יוסף איננו, ושמעון איננו, ואת בנימין תקחו, עלי היו כולנה. ויאמר לא ירד בני עמכם כי אחיו מת והוא לבדו נשאר וקראהו אסון". ומסתמא נתכוין יעקב שיקרה אסון לבנימין כמו שקרה ליוסף או לשמעון, והיינו "אריא וגנבי", דיוסף נטרף לפי דעתו של יעקב, ואת שמעון "גנבו" אדוני ארץ מצרים, וראה חולין צה ב על הפסוק הזה, ובדברי המצפה איתן כאן.

12. לפי פשוטו משמעות המקרא הוא להיפך מדברי הגמרא, וכמו שפירש רש"י במשלי [כב ה]: **צנים פחים** [**בדרך עקש**], לשון גדודים ולסטים; צנים פחים הם טמונים בדרכי המעקש דרכיו כלומר יסורים מוכנים לו, **שומר נפשו ירחק מהם**, שמיישר מעשיו ינצל מהם.

13. כתב המהרש"א, שלא היה צריך להביא

והאמר רב יוסף, וכן תני רבי חייא בברייתא:

מיום שחרב בית המקדש, אף על פי שבטלו סנהדרין, ארבע מיתות לא בטלו.

ותמהה הגמרא לפני שהיא ממשיכה להביא את דברי הברייתא:

וכי **לא בטלו** ארבע מיתות בית דין!? **הא בטלו להו** כאשר הפסיקו הסהנדרין לדון אותם!?

ומבארת הגמרא: **אלא**, כך יש לשנות את הברייתא:

ל-ב **דין ארבע מיתות — לא בטלו.**

כלומר, עונש הדומה לארבע מיתות לא בטל.[1] והיינו:

א. **מי שנתחייב סקילה**, ומן הדין יש להפילו מגג בית הסקילה שהיה גבוה שתי קומות, הרי סופו שהוא —

או נופל מן הגג, ונהרג מהנפילה.

או חיה מפילה אותו על הארץ, **ודורסתו** [הורגתו בדריסה].

ב. **ומי שנתחייב שריפה**, על ידי יציקת עופרת רותחת אל תוך גרונו. סופו שהוא —

או נופל בדליקה.

או נחש מכישו, וארס הנחש שורפו.

ג. **ומי שנתחייב הריגה** בסייף, סופו שהוא —

או נמסר למלכות, והן מתיזין את ראשו בסייף, כמנהגם.

או ליסטים באין עליו, והן ממיתין אותו בסייף, כמנהגם.

ד. **ומי שנתחייב חנק**. סופו שהוא —

או טובע בנהר, ומיתתו באה על ידי חנק.

או מת בסרונכי [מחלת האסכרה] שהיא חונקתו בגרון מבפנים.[2]

הרי מבואר שארי הבא על האדם, הוא במקום סקילה, וגנבים הבאים על האדם הוא משום שנתחייב סייף, ולכן לסטים [גנבי] באים עליו, ואם כן אלו הן בידי שמים.

ממרחק לחמו, כי ממימרא זו עצמה "הכל בידי שמים" משע שאף אריא וגנבי בידי שמים הן, אלא שבברייתא שמביאה הגמרא נמצא הדבר מפורש יותר, וכן הוא בשיטה מקובצת בשם שיטה ישנה.

1. כתב המאירי: לעולם יזהר אדם מן העבירות, ואל יקל ראשו להיות בטוח בעשייתם, אם מצד שאין שם עדים אם מצד שאין בית המקדש קיים וכלו הסנהדרין ועונש בית דין בטל, שמכל מקום דין שמים במקומו עומד, הוא עד הוא דיין הוא בעל דין.

ב. הקשו התוספות: הרי רואין אנו כמה עבריינים ועובדי עבודת כוכבים שמתים על מטותיהם!? ויש לומר, שעל ידי תשובה הקב"ה מיקל ולפעמים מוחל לגמרי. או שיש זכות שתולה לו, ואינו נפרע ממנו בחייו.

2. המאירי ביאר שהם בועות הנעשות בגרונו של אדם וחונקות אותו.

אלא איפוך את דברי רב אדא בר אהבה, וכך הוא שהקשה:

ממאי דכי מזהר יעקב לבניה על **אריא וגנבי, דבידי שמים** נינהו, דילמא על **צינים פחים דבידי אדם** נינהו.

ונמצא שה"אסון" של יעקב הוא אסון בידי אדם, ולא תלמד ממנו לאסון בידי שמים שהוא פוטר מן הממון.

רבא אמר: טעמא דרבי נחוניא בן הקנה — הפוטר חייבי כריתות מן התשלומין — הוא **מהכא**, מהפסוק הזה הוא נלמד:

"**ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מן האיש ההוא בתתו מזרעו למולך** [ולא ימיתוהו כדינו], **ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו, והכרתי אותו**" —

אמרה תורה: כרת שלי — היא **כמיתה שלכם**: במקומה של המיתה הוא בא, והרי הוא חילופה.

מה מיתה שלכם, מי שנתחייב בה, הרי הוא **פטור מן התשלומין, אף כרת שלי**, מי שנתחייב בו, הרי הוא **פטור מן התשלומין**.

א. הגונב או הגוזל דבר מחבירו, הרי הוא חייב להשיבו. ואם אינו משיבו, כגון שנאבד, הוא חייב לשלם את דמיו.

ב. חובת התשלום של דמי החפץ הנגנב, היא רק כאשר עשו הגנב או הגזלן "מעשה קנין" בחפץ הנגנב. כגון, שהגביהו את החפץ ממקומו, כדי לגונבו או לגוזלו, וכוונו בהגבהתו של החפץ **לקנותו לעצמם**.

אך גניבת חפץ על ידי הוצאתו מרשות הבעלים גרידא, בלי עשיית מעשה קנין, היא רק מעשה איסור, אך אין היא מחייבת את השבת הדמים [אלא שאם החפץ קיים, יש חובה להשיבו היות והוא עדיין שייך לבעליו].

"מעשה הקנין" של הגנב או הגזלן בחפץ הנגנב, יש לו שתי משמעויות, האחת כלפי זכותו של הגנב, והשניה לגבי חובתו:

המשמעות האחת שבמעשה הקנין, היא יצירת זכות מסוימת של בעלות **הגנב** בחפץ. וכגון, אם יחול שינוי בחפץ, יהיה הגנב לבעליו המוחלט, **ללא מעשה קנין נוסף מצדו**.

והמשמעות השניה שבמעשה הקנין, היא לחובת הגנב, שהוא חייב בתשלום דמי החפץ הנגנב על ידו אפילו אם נאבד ממנו החפץ באונס. כי נחשב הדבר, מכח קנייתו של הגנב בחפץ, שהחפץ הנגנב הוא שלו, ואינו יכול להפטר בטענה שאבד החפץ של הבעלים באונס.

ג. האוכל דבר של חבירו, באופן שאין לחייבו על הזיקו או על גזילתו [מטעם כל שהוא], הרי הוא חייב לשלם את ערך הנאתו מן האוכל, הואיל ו"נהנה" מדבר של חבירו.

חיוב זה חל כשנהנה גרונו ומעיו.

ד. זר האוכל תרומה במזיד, חייב מיתה בידי שמים.

ואם אכל תרומה של חבירו —

אם גנב אותה ו"קנה" את התרומה בהגבהה ובכיוצא בזה לפני שאכלה, הוא חייב כדין גזלן. ואם אכלה בלי לעשות בה "מעשה

קנין״ של גניבה, אז הוא חייב כדין נהנה מכילוי ממון של חבירו, שצריך לשלם לו את דמי הנאתו. (3)

ומפרשת הגמרא: **מאי איכא בין רבא**, הלומד שכרת פוטר מן התשלומין מ״כרת שלי כמיתה שלכם״, **לאביי**, הלומד דין זה מ״אסון אסון״?

איכא בינייהו חיוב מיתה בידי שמים, האם הוא פוטר מן התשלומין לדעת רבי נחוניא בן הקנה —

וכגון **זר שאכל תרומה** של חבירו במזיד, שהוא חייב מיתה בידי שמים על אכילת התרומה!

לאביי — הלומד כל אסון בידי שמים מגזירה שוה של אסון בידי אדם — הרי הוא **פטור** מלשלם על גזילת התרומה, היות ונתחייב מיתה בידי שמים.

ואילו לרבא — שלא נתרבה מהכתוב אלא רק עונש כרת, להיות כמיתת בית דין ולפטור מן התשלומין — הרי הוא **חייב** לשלם על הגזילה, לפי שאין חיוב מיתה בידי שמים, פוטרו מן התשלומין. (4)

ותמהה הגמרא: **וכי לאביי** אכן **פטור** זר האוכל תרומה של חבירו מלשלם לו את דמי הגזילה!?

והאמר רב חסדא: מודה רבי נחוניא בן הקנה, הפוטר חייבי כריתות מן התשלומין, (5) **בגונב חלבו של חבירו, ואכלו — שהוא חייב** בתשלומי הגניבה, אף שנתחייב כרת על אכילת החלב.

ואין כאן את הפטור של קים ליה בדרבה מיניה, לפי שלא נעשו שני המעשים באותה שעה, היות **שכבר נתחייב** בשעת הגבהתו **ב**תשלום דמי ה**גניבה** — עוד **קודם שבא לידי** עונש על **איסור** אכילת **חלב**, שאינו חייב עליו אלא בשעת הנאת גרונו ומעיו.

אלמא, הרי מוכח, כיון **דמעידנא דאגביה — קנייה** [משעה שהגביה את הדבר הגנוב קנאו להתחייב בתשלומיו]. ואילו **מתחייב בנפשו** בחיוב כרת **לא הוה עד דאכיל ליה**. ונמצא שלא באו עליו שני החיובים כאחת, ולכן אין הכרת פוטר את הממון.

ואם כן, **הכא** — בגונב תרומתו של חבירו ואכלה — **נמי** יש לנו לומר שלא תפטור

---

3. נחלקו הראשונים, האם גם חייבי כריתות שוגגין פטורים מן התשלומין כמו חייבי מיתות שוגגין, שהם פטורים.

דעת רש״י בפסחים כט א שאין כרת כמיתה לענין זה אפילו לרבי נחוניא, ואילו שיטת התוספות בפסחים ובסוגייתנו, שדין כרת כדין מיתה.

חייבי מלקיות פטורין מן התשלומין, ואם היו שוגגין נחלקו בו אמוראים בפירקין לקמן.

4. הרמב״ם אינו סובר כרבי נחוניא, וכתב [תרומות ו ו]: זר שאכל תרומה בזדון, חייב מיתה בידי שמים. שנאמר ״ומתו בו כי יחללוהו״, ולוקה על אכילתה, ואינו משלם דמי מה שאכל, לפי שאינו לוקה ומשלם.

5. נתקשו האחרונים: למה נקט רב חסדא את דינו לפי רבי נחוניא בן הקנה [שאין הלכה כמותו]? והרי את אותו דין עצמו יכול היה רב חסדא להשמיענו לפי חכמים, כי כל האוכל חלב הרי הוא חייב מלקות, ומלקות לכולי עלמא הרי הם פוטרים מן התשלומין, והיה לו לרב חסדא

המיתה את החיוב שהוא מתחייב על גזילתה, היות ואף כאן, **בעידנא דאגביה** לתרומתו של חבירו, **קנייה** להתחייב בתשלומיה. ואילו **מתחייב בנפשו לא הוי, עד דאכיל ליה**.

ותיקשי מה שאמרנו לדעת אביי שזר האוכל תרומה, הרי הוא פטור מתשלומי גזילת התרומה מחבירו!?

ומשנינן: **הכא, במאי עסקינן, כגון שתחב לו חבירו** את התרומה **לתוך פיו**, ולא הגביה האוכל את התרומה להתחייב על גזילתה על ידי קנין הגבהה, ואין הוא חייב אלא רק על ש"נהנה" מתרומתו של חבירו כשבלעה.

ומאחר שכל חיובו הוא על הנאת מעיו, הרי על אותה הנאה מתחייב הוא באותה שעה מיתה בידי שמים [שחייב זר האוכל תרומה], ולכן פוטרת אותו המיתה מחיוב "נהנה" על אכילת התרומה.

ועדיין תמהה הגמרא על שאנו פוטרים זר שאכל תרומה בצורה שכזאת מחיוב תשלומין מדין גזלן:

סוף סוף, אף אם תחב לו חבירו לתוך פיו, **כיון דלעסיה — קנייה**. כיון שלעס את התרומה קנה אותה אז להתחייב בתשלומיה[6] —

ואילו **מתחייב בנפשו** על אכילת תרומה, **לא הוי עד דבלעה** לתרומה, כשנהנו גרונו ומעיו מן התרומה, שהרי הלעיסה כשלעצמה אינה נחשבת עבירה של אכילת תרומה.

ואכתי תיקשי, האיך יפטור חיוב המיתה המאוחר, את חיוב הגזילה הקודם לו!?

ומשנינן: כאן מדובר **בכגון שתחב לו חבירו לתוך בית הבליעה**, וכמו שממשיכה הגמרא ומבארת.

היכי דמי? באיזה אופן, ועד איזה מקום בבית בליעתו תחבו לו חבירו?

לומר, שמכל מקום, אם גנב חלבו של חבירו ואכלו, אינו נפטר מן התשלומין, מפני שנתחייב בגניבה קודם שבא לידי איסור חלב המחייבו מלקות!? וראה ב"משכנות הרועים" כאן שהביא כמה ישובים לקושיא זו, וראה גם בהערות להגרי"ש אלישיב שליט"א.

6. קושיית הגמרא יש לפרשה על פי דברי הראשונים והאחרונים בשלשה אופנים:

האחד: כיון דלעסיה, **קנייה להתחייב באונסיה ובתשלומיה** [וזה דומה ללשון הגמרא "מדאגביה קנייה"].

וביאור הענין הוא, שקנין הגזילה נעשה בכך שהתרומה היא בתוך פיו, שהוא קנין "יד".

ומה שאמרו "כיון דלעסיה קנייה", דמשמע שנתחייב משום לעיסתו, הוא על פי שיטת רש"י [בבא מציעא י ב], שאדם אשר נמצא בידו או ברשותו חפץ של חבירו, והוא רוצה לגוזלו ולקחתו לעצמו, אין הוא יכול לגוזלו על ידי שיכוון לקנותו בקנין חצר לעצמו, אלא אם כן עשה גם מעשה, כגון שנכנסה בהמתו של חבירו לחצירו, ונעל את הדלת בפניה, בנוסף לכך שכיוון לקנותה לעצמו בקנין חצר.

השני: כיון דלעסיה, **קנייה לגמרי** [ואינו דומה ללשון הגמרא "מדאגביה קנייה" שהוא קנין להתחייב באונסין ובתשלומין].

וביאור הענין הוא, שתוצאות הלעיסה הן היזק הניכר, ולכן נחשבת הלעיסה כ"שינוי

אי דמצי לאהדורה, אם גם לאחר שתחבו חבירו לבית בליעתו יכול הוא להחזיר את התרומה ולהקיאה מבית בליעתו —

אם כן תיקשי: **ניהדר** [יחזירנה]!

כלומר: היה לו להחזירה ולא לבולעה, ואם בלעה, הרי נתחייב בתשלומיה.(7)

ואי מדובר בכגון שתחב לו חבירו עמוק לתוך בית בליעתו עד ש**לא מצי לאהדורה** [אין יכול האדם להחזירה], ובעל כרחו נבלעת היא במעיו, ולכן אין אתה יכול לחייבו ממון על כך שלא החזירה, אלא אתה מחייבו ממון על הנאת גרונו ומעיו, ועל הנאה זאת הוא חייב גם מיתה בידי שמים.

מעשה", הקונה בגזילה. וכיון ששינה את החפץ, נחשב שינוי המעשה עצמו מעשה גזילה [על פי ריטב"א סוכה לה א ומקור חיים סימן תנד א, וראה שם בגליון רבינו עקיבא איגר].

ולפי שיטה זו, ביאר בהערות להגרי"ש אלישיב שליט"א את הטעם שהוצרכה הגמרא לשינוי מעשה, ולא כפשוטו, שהחפץ בפיו הוא עצמו קנין גזילה להתחייב באונסין, היות וחבירו שהכניס לתוך פיו, כבר נעשה עליו גזלן, ושוב אין השני נעשה עליו גזלן אם לא הוסיף בגזילתו. ולכן צריך שינוי מעשה, שהוא תוספת בגזילה, כי הראשון גזל את החפץ רק מרשותו של הנגזל, ואילו השני קנה את גוף החפץ [וכעין זה בנתיבות המשפט סימן לד ה בענין אחר]

ואופן שני זה יש להעמיס בדברי רש"י בסוגייתנו, שכתב לשון "מזיק" ביחס ללעיסה, ואילו בריטב"א מבואר משמו של רש"י שהוא מדין גזלן. וכן בלשונות רש"י גופיה משמע שהוא מדין גזלן. ולפי פירוש זה שניהם עולים לדבר אחד; ובזה מתבארים דברי רש"י בד"ה שתחב לו חבירו, דמשמע שאין המצאות הגזילה בפיו כשלעצמה מהווה קנין גזילה.

אלא שביאורו של הגרי"ש אינו עולה יפה לדעת רש"י הסובר בסוגייתנו, שהראשון אינו נעשה גזלן, וכפי שהעיר שם.

אופן שלישי: כיון דלעסיה **קנייה**, לאו דוקא, אלא מדין מזיק הוא מתחייב. וזו היא פשטות לשונו של רש"י, וזו היא שיטתו של בעל השיטה מקובצת בהבנת דברי רש"י, ראה דבריו בדף לא א.

והטעם שלפי רש"י אין הוא מתחייב על ידי מה שהגניבה הוא בפיו, הוא לפי מה שנראה כשיטת רש"י שאי אפשר לקנות גניבה בפה. ואפילו כשהגניבה בידו, שיטת רש"י היא שהוא דין חדש הנלמד, מדברי רבא, שאמר "ידו של אדם חשובה כארבעה על ארבעה", ראה דברי רש"י לקמן לא א ד"ה על הגמרא "דאי בעי גחין ואכיל". ובמה שתמהו עליו התוספות. וראה גם לא ב על הגמרא "כגון שצירף ידו, וכדרבא, דאמר רבא ידו של אדם חשובה לו וכו'", ובמה שתמהו עליו התוספות, ובמה שביאר בשיטה מקובצת [דף קמא טור א ד"ה והתוס'] שיטת רש"י שאין דרך קנייה בפה.

7. א. לשון רש"י הוא: איבעי ליה לאהדורה, וכי לא אהדרה מההיא שעתא **איהו מזיק לה**. ומשמע בדעת רש"י שאין לחייבו על מעשה גזילה אלא מדין מזיק, ולפי זה גם לעיל כשלעסה, בפשוטו אין הוא מדין גזלן אלא מדין מזיק. וכן כתב בשיטה מקובצת לקמן לא א בדעת רש"י; ואולם הריטב"א הביא בשם רש"י "וכיון דלא אהדרה, **נעשה עליו גזלן לאלתר**, ומתחייב בנפשו לא הוה עד דאכיל ליה". וכן נראה מלשון רש"י בד"ה ע"י הדחק, שקושיית הגמרא היתה משום גזילה ולא משום מזיק; ומלשון רש"י בד"ה שתחב לו חבירו יש ללמוד שעל עצם המצאות הגזילה בתוך פיו אין לחייבו.

תיקשי: **אמאי חייב** הוא עונש מיתה בידי שמים על הנאתו הזאת? והרי באונס נבלעה התרומה במעיו, ו״אונס — רחמנא פטריה״!

וכיון שהוא פטור מן המיתה בידי שמים, הרי לכולי עלמא אין כאן קים ליה בדרבה מיניה לפוטרו מן התשלומין על הנאת גרונו ומעיו מהתרומה.[8]

ומשנינן: **לא צריכא**, כלומר: קיימת אפשרות שיתחייב מיתה בידי שמים על אכילת התרומה, ולא יתחייב על שגזלה ולא החזירה, בכגון שתחב לו חבירו את התרומה לתוך בית בליעתו, עד מקום **דמצי לאהדורה** [יכול האוכל להחזירה] רק **על ידי הדחק** —

ובמקום זה, שאך בקושי יכול הוא להחזירה, כבר נמאסה התרומה, ואין הוא חייב ממון על שבלעה ולא החזירה. ומיהו, כיון שסוף סוף יכול הוא להחזירה, אין הוא נחשב אנוס על בליעתה, וחייב הוא מיתה בידי שמים.

ומאחר שלא נתחייב מדין גזלן או מזיק קודם שנהנו מעיו מן התרומה, ואין אתה יכול לחייבו אלא מדין ״נהנה״, בשעה שנהנו מעיו מן התרומה, לכן פוטר חיוב המיתה [שבא גם הוא כאשר נהנו מעיו] את חיוב התשלומין.[9]

רב פפא אמר, כך יש ליישב שלא תיקשי מדברי רב חסדא בגונב חלבו:

אין הבדל בין אביי לרבא בזר ״שאכל״ תרומה, אלא רק בזר ששתה משקין של תרומה. ולא תיקשי לך ״מדאגבייה קניה, ואילו מתחייב בנפשו לא הוה עד ששתי לה״ —

כי מדובר **בכגון** שלא הגביה תחילה את התרומה, אלא **שתחב לו חבירו משקין של תרומה לתוך פיו**, ואף שלא הכניסם עמוק לתוך בית בליעתו —

ב. המשך לשון רש״י הוא: ״איהו מזיק לה, דראשון לאו מידי עבד ולא נתחייב לכהן כלום״, ומשמע מלשון רש״י שאילו היה הראשון מתחייב שוב לא היה השני חייב עליו, וראה בחידושי רבינו עקיבא איגר שתמה בזה על דברי רש״י, שבאמת הראשון חייב ומכל מקום אין לשני ליפטר, וראה בתוספות.

8. א. לדעת רש״י קושיית הגמרא היא שייפטר מן המיתה, ולפי שיטתו נתבאר בפנים; אבל התוספות תמהו עליו בזה, כי אם מרצונו הניח לו לתחוב יש לחייבו במיתה בידי שמים, ופירשו באופן אחר, ראה שם.

ב. נסתפק רבינו עקיבא איגר בדרוש וחדוש, אם מה דמבואר בסוגיין לפי שיטת רש״י שאם היה אנוס אינו נפטר מן התשלומין, היינו דוקא רש״י לשיטתו שהוא סובר שאפילו חייבי כריתות ומיתה בידי שמים כשהן שוגגין אין נפטרין מן הממון, וכל שכן כשהן אנוסין, או אפשר שאפילו לשיטת התוספות שבשוגג פטור הוא מן התשלומין, מכל מקום אונס שאני.

ונפקא מינה לדינא בחייבי מיתות בית דין כשהם אנוסים, וסיים בצ״ע לדינא.

9. לפי האופן השני שנתבאר לעיל, שמעשה הלעיסה הוא שינוי מעשה לקנות את הגזילה משום שהוא היזק בחפץ, אם כן אף מעשה הבליעה הוא שינוי מעשה לקנות את החפץ, ונמצא שבשעה שבאה התרומה לתוך מעיו כבר שלו היא, ומכל מקום מתחייב הוא משום דין

כי היות והמשקין נמאסים מיד כשבאים לתוך פיו, שוב אין לחייבו על שלא החזירם, ואינו חייב אלא כשבאו לתוך מעיו מדין "נהנה" [וכדין אוכל שתחב לו חבירו למקום דלא מצי לאהדורה אלא על ידי הדחק], והרי בשעת הנאתו מתחייב הוא מיתה בידי שמים, והיא פוטרתו מחיוב התשלומין.

רב אשי אמר ליישב, כדי שלא יקשה מדברי רב חסדא:

איכא בינייהו **בזר שאכל תרומה משלו** — שירש אותה מאבי אמו הכהן, ואין אנו דנים על תשלומי התרומה, כי שלו היא, אך נתחייב מיתה בידי שמים היות והוא זר.

לא-א **וקרע שיראין של חבירו** בשעה שבלע את התרומה, ותשלום השיראין הוא דאיכא בינייהו בין אביי לרבא.[1]

גופא: אמר רב חסדא: מודה רבי נחוניא בן הקנה, בגונב חלבו של חבירו ואכלו, שהוא חייב בתשלומי הגניבה. כיון **שכבר נתחייב ב**תשלום ה**גניבה, קודם שיבוא לידי** עבירה על **איסור** אכילת **חלב**.

והוינן בה: **לימא**, האם נאמר כי **פליגא** הא דאמר רב חסדא, על הא דאמר **רבי אבין**? האם מוכרח מדברי רב חסדא שהוא חולק על דברי רבי אבין, דלהלן?

א. המעביר חפץ בשבת ממקום למקום

"נהנה" משל חבירו [אם לא שקים ליה בדרבה מיניה], והוא דבר הצריך ביאור.

1. א. מסוגיא זו מבואר שדין קים ליה בדרבה מיניה אינו רק כשמתחייב על אותו מעשה עונש חמור וקל, אלא אף כשמתחייב בעת ובעונה אחת על שני מעשים נפרדים עונש חמור וקל, הרי העונש החמור פוטר מדין קים ליה בדרבה מיניה, רעק"א.

ב. כתב רש"י: "ואף על גב דמיתה לאו משום ממונא דניזק אתיא ליה [שהרי המיתה היא מחמת התרומה שלו, ואילו הממון משל חבירו הוא], מיפטר, וסבירא ליה לרב אשי מיתה לזה ותשלומין לזה, פטור".

ביאור הענין הוא, שבמסכת סנהדרין ט ב אמר רב יוסף:

א. הוציא הבעל שם על אשתו שזינתה ובא לחייב את אשתו מיתה ולהפסידה כתובתה, והביא על כך עדים, והלך אביה של האשה והביא עדים והזימום לעדי הבעל —

הרי עדי השקר של הבעל נהרגין על שזממו להרוג את האשה, ואין משלמין את ערך הכתובה אותה הם רצו להפסיד בשקר לאשה, היות ואנו אומרים "קם ליה בדרבה מיניה", ואין מחייבים את עדי השקר אלא במיתה החמורה; והבעל שהביא את עדי השקר מתחייב מאה כסף קנס "כי הוציא שם רע על בתולת ישראל".

ב. חזר והביא הבעל עדים והזימום לעדי האב [שבעדות הזמתם את עדי הבעל הם חייבו אותם מיתה, ואת הבעל מאה כסף] —

הרי עדי האב נהרגין על שזממו להרוג את עדי הבעל, ואף משלמין לבעל את מאת הכסף אותם הם בקשו להפסידו, ואין אומרים קם ליה— לעדי האב — בדרבה מיניה ונחייבם מיתה בלבד; היות ואת הממון הם באו להפסיד לבעל, ואילו מיתה ביקשו הם לחייב את עדי הבעל ו"ממון לזה ונפשות לזה חייב" לדעתו של רב יוסף.

וסבירא ליה לרש"י, כי לפי דעתו של רב יוסף, אף כאן שמתחייב אוכל התרומה מיתה על אכילת תרומה, וחיוב ממון על קריעת שיראין לחבירו, הרי זה כממון לזה ונפשות לזה, וכיון שאומר רב אשי שהוא פטור, בהכרח שהוא

ברשות הרבים, במרחק ארבע אמות, וכגון שתחילה עקרו מרשות הרבים, ובסוף הניחו במקום אחר ברשות הרבים, לאחר שהעבירו ארבע אמות ברשות הרבים,[2] הרי הוא חייב מיתה על מלאכת "הוצאה" בשבת, שנכללת בה [מהלכה למשה מסיני] גם העתקת חפץ ממקומו ברשות הרבים אל מקום אחר ברשות הרבים.

ב. העוקר חפץ מרשות היחיד, והוציאו לרשות הרבים והניחו שם, הרי הוא חייב מיתה, שעבר על מלאכת הוצאה.

ג. שיעור ההגבהה כדי לקנות חפץ בקנין הגבהה, לדעת רש"י, הוא שלשה טפחים.

שיעור עקירת חפץ לענין הוצאת שבת, לפי התוספות בסוגייתנו, הוא בהגבהתו מהרשות לגובה שלשה טפחים באויר.

דאמר רבי אבין: הזורק חץ בשבת ברשות הרבים **מתחילת ארבע** אמות **לסוף**[3] **ארבע** אמות [שהוא שיעור העברה ברשות הרבים לחייב עליה מיתת בית דין משום מלאכה בשבת] —

וקרע החץ **שיראין**, בגדי משי יקרים של חבירו, **בהליכתו** [במעופו של החץ].

ונמצא שהאדם הזורק החץ חילל את השבת והזיק את ממון חבירו, בפעולה אחת —

הרי הזורק **פטור** מתשלומים עבור נזק השיראין, היות וקם ליה בדרבה מיניה.

וכאן, הרי אין חיוב המיתה והממון באין כאחת, כי את חיוב הממון הוא התחייב כבר תוך כדי מעופו של החץ, כאשר קרע החץ את הבגדים, ואילו חיוב המיתה לא יבוא עליו אלא בשעה שתגמר המלאכה, כשינוח החץ ברשות הרבים לסוף ארבע אמות. ומכל מקום הוא נפטר מחיוב תשלומין עבור הנזק!

ומשום **שעקירה** של החץ — **צורך הנחה היא**.

כלומר: הואיל ונצרך להנחת החפץ לסוף ארבע אמות, שיעקרנו ממקומו, ויעבירנו ממקום שהיה בו, לכן מחשיבים אנו את כל המעשה מן העקירה ועד ההנחה כמלאכה ארוכה שהוא מתחייב עליה — לכשתיגמר — מיתת בית דין.

והיות ובשעת עשיית המלאכה — שהיא כאמור מתחילת העקירה — נתחייב בממון,

---

חולק על רב יוסף המחייב באופן זה ממון.

ומבואר מדברי רש"י שלא כתב כן אלא על דברי רב אשי, שאם אכל את תרומתו של חבירו ועליה הוא מתחייב מיתה לשמים על איסור אכילת תרומה, וממון לחבירו על גזילת תרומתו, זה מיקרי "ממון ונפשות לאחד".

ובביאור דברי רש"י, ומה שקשה עליו, ראה בתוספות.

2. דעת המאירי היא, שאפילו עקרו ברשות היחיד והניחו ברשות היחיד ועבר ארבע אמות ברשות הרבים — הרי זה חייב.

3. יש מהאחרונים שכתבו לדקדק את לשון הגמרא "מתחילת ארבע לסוף ארבע", שאין הוא פטור על קריעת השיראין אלא אם כן נקרעו השיראין בתוך ארבע אמות, אבל אם נקרעו השיראין לאחר שעבר החץ ארבע אמות, אף על פי שעדיין לא נח החץ אין הוא פטור שכבר נגמרה ההעברה.

הרי הממון נפטר מדין "קם ליה בדרבה מיניה".

ואם כן, **הכא נמי**, במי שמגביה חלב כדי לאוכלו, היות והוא מגביה את הדבר כדי להביאו לפיו ולאוכלו, על כן יש לנו לומר שה**הגבהה** של החלב הגנוב, **צורך אכילה היא**. וכאילו הוא התחיל באכילה משעת הגבהה.

ומאחר שתוך כדי מעשה הנצרך ל"אכילה" נתחייב בחיוב גניבה, דהיינו בשעת ההגבהה, הרי שלפי דעתו של רבי אבין יש לנו לפוטרו מממון עליה, כיון שהיא נעשית בשעה שכבר התחיל באכילה המביאתו לידי כרת.[4]

ומאחר שלא פטר רב חסדא על ההגבהה היות והיא קודמת לאכילה, האם אכן מוכרח שחולק רב חסדא אדרבי אבין?

דוחה הגמרא: **הכי השתא**!? וכי הנידון דומה לראיה!

התם גבי זורק חץ, **אי אפשר להנחה** שיתחייב עליה **בלא עקירה** והעברת החפץ ברשות הרבים, ולכן נחשבת משעת העקירה עשיית מלאכה המחייבת מיתה.

אבל **הכא**, הרי **אפשר לאכילה בלא הגבהה, דאי בעי — גחין** [מתכופף] **ואכיל**.

כלומר: אי אפשר להחשיב את ההגבהה — שהיא למעלה משלשה טפחים — כחלק ממעשה האכילה. ורק אילו היתה פעולת ההגבהה נצרכת לאכילת החלב, אז אכן היינו אומרים שאף ההגבהה היא חלק ממעשה האיסור, והיות ובאותה שעה שהוא עוסק במעשה האיסור המחייבו מיתה הרי הוא מתחייב ממון, אין הוא חייב לשלמו.

אבל כיון שאין פעולת ההגבהה לגובה של שלשה טפחים נצרכת לאכילת החלב, כי יכול היה להתכופף למטה משלשה טפחים ולאוכלו, ולכן אין אנו מחשיבים את "ההגבהה" כחלק ממעשה איסור האכילה.

ונמצא, כי בשעה שהוא מתחייב ממון, דהיינו כשהגביהו לגובה שלשה טפחים, אין הוא עוסק בפעולה המחייבתו כרת, וגם לא נתחייב בפועל כרת באותה שעה [אלא כשאכל את החלב], ולכן אין כאן מה

---

4. יש להוסיף בזה ביאור:

א. חיוב ממון **החל בשעה** שהאדם עושה פעולה שהוא מתחייב עליה מיתה, ואפילו שבאותה שעה של חיוב הממון הוא עוסק רק בחלק מן המחייב של המיתה, הרי הוא פטור מממון.

ב. כל פעולה שהאדם עושה והיא נצרכת לו כדי שבסופה יתחייב עליה מיתה, אף שהפעולה עצמה אינה אלא הכשר למעשה העבירה, אף היא כחלק מפעולת האיסור תיחשב; כן היא משמעות לשונו של רש"י.

ג. הן העקירה והן העברה ברשות הרבים הם חלק מהמלאכה המחייבת מיתה, ומטעם זה פוטר רבי אבין, ולפי זה דמיון הגמרא לדברי רבי אבין הוא מסברא, ומשום שמסתבר לגמרא שאף הגבהה שאינה חלק אמיתי ממעשה המחייב, כיון שהיא נצרכת לה, אף היא כחלק ממעשה המחייב תיחשב, ואולם אין לזה מקור בדברי רבי אבין; וראה היטב מה שכתב בעל שיטה מקובצת בד"ה שעקירה.

שיפטור את הממון.[5]

אי נמי, יש לחלק באופן אחר, שלא נאמרו דברי רבי אבין אלא ב"זריקת חץ" בלבד, ורק באופן שעל ידי אותו חץ נקרעו השיראין, ומשום:

דהתם גבי זורק חץ, **אי בעי לאהדורה** [אם היה רוצה להחזיר את החץ] אחר שיצא מידו, הרי **לא מצי מהדר לה** [שוב אינו יכול להחזירו]. נמצא, שעיקר חיובו הן על מלאכת שבת והן על קריעת השיראין היא על זריקת החץ, שהרי כל מה שנעשה אחר כך אינו תלוי בו, ולכן נפטר הוא אף על קריעת השיראין.

אבל **הכא**, בהגבהת החלב, הרי אף לאחר שהגביהה, **מצי מהדר לה** להחזירה ולא לאוכלה. ואם כן אין חיוב כרת שלו על ההגבהה, ולכן אין נפטר חיוב הממון שהיה בהגבהה.[6]

ומפרשת הגמרא: **מאי איכא** נפקא מינה לדינא **בין האי לישנא** קמא **להאי לישנא** בתרא?

איכא ביניהו: המעביר סכין ברשות הרבים מתחילת ארבע לסוף ארבע, **וקרע שיראין בהליכתו**.

כי להך לישנא דאמרת אי אפשר להנחה בלא עקירה, ומשום טעם זה נפטר הוא בזורק חץ על השיראין, **הכא** גבי מעביר סכין **נמי**, הרי **אי אפשר להנחה בלא עקירה**.

ואילו **להך לישנא דאמרת**: אינו נפטר אלא אם כן **לא מצי מהדר לה** —

הכא גבי מעביר סכין, הרי **מצי מהדר לה**.

גופא: אמר רבי אבין: הזורק חץ בשבת **מתחילת ארבע לסוף ארבע**, **וקרע שיראין בהליכתו**, הרי זה **פטור** מתשלומין, כיון **שעקירה צורך הנחה היא**.

מתיב רב ביבי בר אביי מהא דתניא: **הגונב**

---

5. נחלקו הראשונים בסוגייתנו:

יש הסוברים כי אותה פעולה שהיא נצרכת מכח המציאות למעשה האכילה, כגון הכנסת החלב לתוך פיו, אף לפי תירוץ הגמרא חשובה היא כחלק ממעשה המחייב, ואם יתחייב ממון באותה שעה אכן ייפטר מן הממון, אלא שבהגבהת חלב, גם המציאות אינה כופה עליו את הגבהת החפץ, כיון "דאי בעי גחין ואכיל".

ואולם יש הסוברים שעיקר כוונת הגמרא לומר שמבחינת האיסור לא איכפת לן שישחה ויאכל, ואפילו אם המציאות היתה כופה עליו את הגבהת החפץ, מבחינת איסור התורה אין בזה צורך, אין פעולה זו נחשבת כחלק מן המעשה המחייב עד שיפטור. ובזה חלוק אכילת חלב מהעברה ברשות הרבים, כי לגבי העברה ברשות הרבים האיסור הוא שמחייב את עקירת והעברת החפץ ברשות הרבים.

6. נתבאר על פי דרך אחת שכתבו האחרונים, ולפי דרך זו חוזרת בה הגמרא מההבנה הקודמת בדברי רבי אבין, ומחדשת, שאין דבריו אמורים אלא בזריקת חץ, שעל מעשה אחד של הזריקה אתה מחייבו את כל חיוב המיתה ואת כל חיוב התשלומין.

ואולם יש מפרשים באופן אחר, שאי אפשר להגדיר פעולה מסוימת שהיא חלק ממעשה המחייב מיתה, אלא אם כן בשעה שנעשה אותו חלק מהפעולה מוכרח הוא שבסופו של דבר

כיס בשבת, שהגביהו והוציאו מרשות הבעלים והניחו ברשות הרבים, הרי זה **חייב** לשלם את הגניבה.

ואף שחייב הוא סקילה על הוצאת הכיס מרשות היחיד לרשות הרבים, אין אומרים קם ליה בדרבה מיניה —

כיון **שכבר נתחייב בגניבה**, כשהגביהה ממקומה, ברשות היחיד, **קודם שיבוא לידי איסור סקילה**, שהיא רק כשהוציאה והניחה ברשות הרבים.

היה מגרר את הגניבה **ויוצא** מרשות הבעלים, **מגרר** אותה **ויוצא** —

דהיינו שלא הגביהה ברשות הבעלים שיתחייב על "קנין" הגניבה על ידי הגבהה, אלא קנין הגניבה היה בהוצאה מרשות הבעלים.

הרי זה **פטור** מלשלם על הגניבה, **שהרי איסור שבת ואיסור גניבה**, החיובים על איסור שבת ועל איסור גניבה **באין** הן **כאחד**, שעל זה ועל זה נתחייב כשהוציאו מרשות הבעלים.[7]

ומקשה הגמרא לשיטת רבי אבין מהרישא, שאינו נפטר על ההגבהה שהגביה ברשות היחיד כדי להוציאו לרשות הרבים מדין "קם ליה בדרבה מיניה":

ואמאי!?

והרי **הכא נמי לימא: הגבהה** של הכיס — **צורך הוצאה היא**, ויפטר מן התשלומים!?[8]

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן**, מדובר בברייתא **בכגון שהגביהו** לחפץ **על מנת להצניעו** ברשות היחיד, ורק לאחר שהגביהו **נמלך עליו והוציאו** לרשות הרבים. והיות ובשעת ההגבהה הוא לא נתכוין להוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים, אין עקירתו הראשונה מחייבתו משום הוצאת שבת, ואינה יכולה לפטור את חיוב הממון. ורק כשנמלך להוציאו הוי עקירה שניה, ורק אז מתחילה מלאכת ההוצאה.[9]

ותמהה הגמרא על פירוש זה: **וכי האי גוונא** שבשעת עקירה מרשות היחיד לא נתכוין על מנת להוציאו **מי חייב** כלל על מלאכת הוצאה בשבת!?

והאמר רבי סימון אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן: אדם **המפנה חפצים מזוית לזוית** בשבת, ובהיותם בידו **נמלך עליהן** שלא להניחם בבית, **והוציאן — פטור**, כיון **שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך**. ונמצאת

יתחייב עליו מיתה, וזה דוקא באופן שאין לו שליטה על הדבר, וכזריקת חץ.

אבל המגביה חפץ על מנת לאוכלו, כיון שבכל רגע ורגע יכול הוא להפסיק את פעולתו ולא לאכול את החלב, אין מוגדרת ההגבהה כחלק מהמחייב.

7. בגמרא לקמן בעמוד ב׳ מתבארת הסיפא של הברייתא ביתר ביאור.

8. מן הסוגיא מתבאר, שדינו של רב חסדא [שהוא כעין הדין המבואר בברייתא] מתיישב עם דינו של רבי אבין באחת משתי האפשרויות שביארה הגמרא לעיל, ואילו דין הברייתא אינו מתיישב עם דינו של רבי אבין, והרבה ביאורים נאמרו בדברי הראשונים והאחרונים כאן;

9. נתבאר על פי התוספות.

הוצאה זו ללא עקירה המחייבת משום הוצאת שבת!?

ואם כן, האיך אמרו בברייתא "שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבוא לידי איסור סקילה", ומשמע שכאשר ינוח הכיס ברשות הרבים יתחייב עליו משום איסור שבת. והרי לא היתה עקירה משעה ראשונה לכך!?

ומשנינן: **לא תימא**, אל תאמר ליישב את הקושיא, שמדובר כשהגביהו **על מנת** "**לחצניעו**" ברשות היחיד. **אלא** באמת מדברת הברייתא בכגון כשהגביהו כבר מתחילה **על מנת** "**להוציאו**"[10] —

וכך יש ליישב כדי שלא תיקשי לרבי אבין מברייתא זו: **הכא**, בברייתא **במאי עסקינן**, שמדובר בה **כשעמד** לאחר שעקר והגביה את הכיס ברשות היחיד. ועמידתו מבטלת את העקירה הראשונה, היות ועמידתו ברשות היחיד יחד עם החפץ שבידו נחשבת כהנחת החפץ שם. וחיובו על מלאכת הוצאה מתחיל רק לאחר מכן, כשחזר ונעקר מהמקום שנעמד בו. כי כיון שעקר ממקום עמידתו, "עקירת גופו — כעקירת החפץ" היא. ולכן אין הוא נפטר על העקירה וההגבהה הראשונה מחיוב ממון של גניבה.

ותמהה הגמרא: **עמד — למאי**? כשעמד ברשות היחיד אחר עקירה הראשונה, לאיזו מטרה הוא עמד?

אי תמצי לומר שעמד כדי **לכתף** [ליישב את משאו על כתיפו] —

אי אפשר לומר כך. כי עמידה כדי לכתף, **אורחיה הוא**, דרך הוא לעמוד כדי לכתף, ואם כן לא נתבטלה ההגבהה והעקירה הראשונה, ועדיין תיקשי, שייפטר על חיוב הגניבה שהוא מתחייב על אותה הגבהה!?

אלא בהכרח, מדברת הברייתא **בעומד לפוש**, שבכך נתבטלה העקירה הראשונה.

והשתא תיקשי: **אבל** אם עמד **לכתף** — שדרכו בכך — **מאי** יהיה הדין לפי רבי אבין?

שהוא **פטור**, כיון שעקירתו הראשונה צורך הנחה היא!? לא-ב

והרי אם כן, **אדתני** בסיפא דברייתא: **היה מגרר ויוצא** שלא הגביהה **מגרר ויוצא, פטור**.

נפלוג התנא של הברייתא, **ונתני בדידה**, במגביה עצמו, שהרי אף בו תמצא — לדעת רבי אבין — פטור על הגניבה, והכי ליתני:

במה דברים אמורים — שהוא חייב תשלומין על ההגבהה הראשונה — **בעומד** אחר כך **לפוש** ברשות היחיד, היות ונתבטלה העקירה הראשונה. **אבל** כשעמד **לכתף**, שלא נתבטלה עקירה הראשונה, הרי הוא **פטור** כיון שעקירה צורך הנחה היא לרבי אבין!?[1]

אלא, מכח קושיא זו, מיישבת הגמרא באופן

---

10. לכאורה שפת יתר היא, שהיה להגמרא לומר: "אלא כשעמד", וראה מה שביאר בזה בהגהות "מים חיים".

1. כתב תוספות הרא"ש: אפילו אם מכתף נמי חייב, היה יכול להקשות שליפלוג וליתני בדידה בין עמד ללא עמד, אלא שהאמת נקטה

אחר את הקושיא מהברייתא לדברי רבי אבין:

הא מני ברייתא זו? — **בן עזאי היא, דאמר:** "**מהלך**", בכל פסיעה שמניח רגלו על הקרקע — **כעומד דמי.**

ונמצא שאין ההגבהה והעקירה הראשונה שברשות היחיד מחייבתו, שהרי הלך עוד ברשות היחיד, ומאחר ש"מהלך כעומד דמי", הרי הוא כמי שהניחה ברשות היחיד. ואין חיובו אלא על עקירת גופו בגבול רשות היחיד. ונמצא, שבשעת ההגבהה הראשונה, כשגנב את החפץ, עדיין לא התחילה מלאכת ההוצאה, ולכן אינו נפטר מחיוב תשלום הממון שהתחייב בו, קודם לכן, בשעת ההגבהה.[2]

ואכתי מקשינן לרבי אבין: **אבל** אם הגביה את הכיס והיה **זורק** אותו לרשות הרבים — **מאי** יהיה הדין? וכי יהיה **פטור** משום שעקירתו הראשונה צורך הנחה היא!?

והרי אם כן תיקשי: **נפלוג** התנא של הברייתא **וניתני בדידה**, באותו אופן של הרישא העוסקת בהגבהת הכיס,[3] והכי ליתני:

במה דברים אמורים שאם הגביה את הכיס, וקדם חיוב הגניבה לחיוב סקילה, אין הוא נפטר משום קם ליה בדרבה מיניה — **במהלך** עם החפץ הנגנב בידו, שביטל על ידי הליכתו את עקירת הגבהתו.

אבל אם **זורק** הוא את הכיס, הרי אף על פי שחיוב הגניבה קודם לחיובו על ההוצאה, הוא **פטור**, היות ועקירה צורך הנחה היא.[4]

ומשנינן: **מגרר ויוצא איצטריכא ליה.** כלומר: עדיף לו לתנא להשמיענו בדרך אגב

הגמרא, משום שיש חילוק בין עמד לפוש לבין עמד לכתף.

2. א. מתבאר מסוגיית הגמרא, שמהלך שהוא כעומד דמי לפי בן עזאי מבטל הוא את העקירה הראשונה, ואילו עמד לכתף אינו מבטל את העקירה, כיון שזה הוא דרכו, וראה מה שכתב הרשב"א בשם הראב"ד.

ב. הקשו הראשונים: לדעתו של בן עזאי, האיך ימצא מעביר ארבע אמות ברשות הרבים שהוא חייב, שהרי אם הניח את החפץ באמצע ארבע האמות ושוב עקרו והניחו חוץ לארבע האמות הרי אינו מתחייב, וכיון שכן, אף אם הלך עם החפץ ארבע אמות ברשות הרבים, הרי לפי דעתו של בן עזאי כאילו עמד והניח את החפץ באמצע ארבע האמות, ונתבטלה עקירתו הראשונה, ולמה יתחייב!?

ובתוספות הביאו בשם הירושלמי שהקשה כן, ותירץ שמדובר בקופץ, שאינו חשוב כעומד, ואולם לדעת הבבלי הלכתא גמירי לה שהוא חייב, ראה תוספות בשבת ה ב.

3. נתבאר על פי שיטה מקובצת בהבנת רש"י.

והתוספות פירשו: כלומר, למה לו לתנא לשנות את אופן הפטור משום קם ליה בדרבה מיניה כשמתחייב על השבת ועל הגניבה בבת אחת, והרי היה יכול למצוא פטור גם באותו אופן שמדברת הרישא, דהיינו שקדם חיוב הגניבה לחיוב שבת.

4. בפשוטו לאו דוקא זורק, אלא משכחת לה כגון שהיה הכיס מונח סמוך לגבול הרשות, והגביה את הכיס והלך לרשות הרבים, כי הואיל ולא הניח את רגליו ברשות היחיד, ופסיעתו

חידוש דין ב"מגרר ויוצא", מאשר להשמיענו אופן אחר של פטור בהגבהה.[5]

שהרי בדין "מגרר ויוצא" חידוש דין יש בדבר, כי **סלקא דעתך אמינא שאין דרך הוצאה בכך**, ולא יתחייב מיתה כלל על הוצאתו —

קא משמע לן התנא בברייתא שחייב הוא מיתה, אף כשמוציא את הכיס דרך גרירה!

ומפרשת הגמרא: **ובמאי**, באיזה סוג כיס יש חידוש שהוצאתו דרך גרירה חשובה הוצאה לחייב עליה?

אי בכיסי רברבי, אם בכיסים גדולים ומלאים במשא וקשה להגביהם —

כך אי אפשר לפרש, שהרי **אורחיה הוא**, דרך הוא להוציאו בגרירה, ואין כאן חידוש.

ואי בכיסי זוטרי, ואם כיסים קטנים הוא שגרר —

אף כך אי אפשר לפרש, שהרי באמת **לאו אורחיה הוא**, ואין לחייבו, כיון שלא הוציא כדרך המוציאים.

אלא משנה זו עוסקת **בכיסי מיצעי**, כיסים ממוצעים שאינם גדולים ולא קטנים, ודרכם לפעמים בגרירה![6]

ומוסיפה הגמרא לפרש את הסיפא של המשנה כש"היה מגרר ויוצא":

ודאפקיה לחיבא, להיכן הוציא את הכיס, עד שאתה אומר שאיסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד?

אי דאפקיה [הוציא] את הכיס מרשות הנגנב **לרשות הרבים** והניחו שם —

כך אי אפשר לפרש, שהרי **איסור שבת** אכן **איכא** שהוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים, אבל **איסור גניבה** הא **ליכא**, שהרי בהוצאתו לרשות הרבים אין כאן מעשה קנין "לקנות" את הגניבה להתחייב באונסיה ובתשלומיה.

ואי דאפקיה לרשות היחיד של הגנב, ו"קנאו" בקנין חצר —

אף כך אי אפשר לפרש, שהרי **איסור גניבה** אכן **איכא** כיון שהכניסו לחצירו, אבל **איסור**

הראשונה היתה לרשות הרבים, הרי הוא מתחייב כשהניח את רגלו ברשות הרבים.

5. בתוספות ביארו למה לא מתרצת הגמרא "מגרר ויוצא איצטריכא ליה" גם על קושיית הגמרא הקודמת "נפלוג וניתני בדידה", ראה שם.

6. א. מאירי.

ב. לדעת הרמב"ן כאן בשם הראב"ד, הטעם במי שהיה מגרר חפץ ויוצא מרשות הרבים שהוא חייב למרות שלא היתה עקירת הגבהה, הוא משום שיש שני אופני עקירה להתחייב עליהם:

האחד: שהוא מגביה את החפץ שלשה טפחים ברשות שהיה החפץ מונח.

השני: במגרר מרשות לרשות כיון שיש בזה עקירה מרשות שהיה בו, אין צורך כלל בעקירת הגבהה, כיון שעל כל פנים היתה בזה עקירת הרשות, [על פי תוצאות חיים סימן א אות ב].

וצריך לפרש שלא היה נראה לגמרא לומר, שחידוש זה של הרמב"ן שהוא "דבר חדש

שבת הא **ליכא**, שהרי לא הוציא זה אלא מרשות היחיד לרשות היחיד.[7]

לא צריכא, משנתנו עוסקת באופן **דאפקיה** מרשות היחיד **לצידי** שולי **רשות הרבים**.

שהיו נותנים מכשולות לאורך רשות הרבים במרחק מסוים מן הבתים, כדי שלא ילכו העגלות סמוך לבתים ויתחככו בהם, ובין המכשולות לבתים נקרא "צידי רשות הרבים".[8]

ומקשינן: כמאן, כדעתו של מי סוברת משנתנו במחלוקת התנאים על דינם של "צידי רשות הרבים", אם כרשות הרבים הן לענין שבת?

אי כרבי אליעזר, דאמר: צידי רשות הרבים כרשות הרבים דמו.

זו אי אפשר, שהרי **איסור שבת** אכן **איכא** בהוצאת הכיס לצידי רשות הרבים, אבל **איסור**[9] **גניבה** הא **ליכא**, שהרי לדעתו רשות הרבים היא, ואין הוצאה לרשות הרבים מחייבת בגניבה.

למאוד" [כפי שהגדיר ענין זה בתו"ח שם], הוא החידוש שהשמיעתנו המשנה.

7. א. הקשה בספר "תוצאות חיים" [סימן א אות ב], לפי שיטות הראשונים הסוברים שלענין העברת ארבע אמות ברשות הרבים אין צריך שתהא העקירה וההנחה ברשות הרבים, אלא אפילו אם עקר ברשות היחיד והעביר ארבע אמות ברשות הרבים והכניסו לרשות היחיד והניחו שם, הרי הוא חייב משום מעביר ארבע אמות ברשות הרבים.

אם כן, מאי קשיא ליה להגמרא, והרי יש לפרש שהיה מגרר ויוצא מרשות הנגנב דרך רשות הרבים עד לחצירו שלו והניחו שם, ונמצא איסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד!? וראה מה שיישב שם.

ב. הקשה בשיטה מקובצת בשם שיטה ישנה, למה לא מפרשת הגמרא שהוציא את הכיס לרשות הרבים, ואכן עדיין לא נתחייב בגניבה, ושוב הכניס את החפץ מרשות הרבים לחצירו, ונתחייב על הגניבה.

ותירץ: כשהוציא את החפץ לרשות הרבים כבר נתחייב באיסור שבת ואילו בגניבה לא התחייב עד שהכניס לרשות היחיד.

והאחרונים תמהו על דבריו, שהרי עשה שתי מלאכות נפרדות, האחת: הוציא מרשות היחיד לרשות הרבים; השניה: הכניס מרשות הרבים לרשות היחיד, וכיון שכן למה לא יפטור חיוב המיתה שנתחייב על המלאכה השניה את חיוב הממון? וב"משכנות הרועים" אות רפב ואילך האריך בדברי השיטה ישנה בשם האחרונים, וראה עוד ב"הערות" מה שיישב את קושיית ה"שיטה ישנה".

8. כן פירש רש"י כאן. ובסוגיית הגמרא בעירובין צד א מבואר שיש אופן שני של "צידי רשות הרבים" והוא בחצר שנפרצה לרשות הרבים, כי אז נחשב מקום המחיצה שנפרצה כ"צידי רשות הרבים", וראה את הסוגיא שם, ואת הסוגיא בשבת ו א ובתוספות שם.

9. תמהו האחרונים: מה ענין "איסור" גניבה לכאן, והרי אין אנו עוסקים אלא בקניני וחיוב תשלומין על גניבה!?

ותירצו, על פי מה שכתבו התוספות: אף על גב שיש מי שסובר "ארבע אמות של אדם קונות לו" אפילו ברשות הרבים, הני מילי גבי מציאה כדי שלא יריבו, וכן בגט משום עיגונא, אבל לגנב לא תיקנו שיקנו לו ארבע אמות; והיינו משום שב"איסור" גניבה לא תיקנו, ולכן נקטה

ואי כרבנן, דאמרי: צידי רשות הרבים לאו כרשות הרבים דמו.

אף זו אי אפשר, כי **איסור גניבה** אכן **איכא** מפני שלדעתם דין "צידי רשות הרבים" כסימטא היא לענין משיכה שהמושך לתוכה קנה,[10] אבל **איסור שבת** הא **ליכא** היות ולדעתם אין זה רשות הרבים!?

ומשנינן: **לעולם כרבי אליעזר**, שאמר לגבי שבת צידי רשות הרבים כרשות הרבים דמו, ולכן חייב כשהוציא את הכיס לשם משום שבת.

ואולם **כי אמר רבי אליעזר "צידי רשות הרבים כרשות הרבים דמו", הני מילי לענין חיובא דשבת**, כיון **דזימנין דדחקי רבים ועיילי להתם**, כי פעמים שהרבים נדחקם לצידי רשות הרבים.

אבל לענין מיקנא קני, אבל לקנות בקנין משיכה, אפשר לקנות אפילו בצידי רשות הרבים. **מאי טעמא? — דהא לא שכיחי רבים**, אין הרבים מצויים בצידי רשות הרבים, ולפיכך דינה כסימטא, שתיקנו בה קנין על ידי משיכה בתוכה.

רב אשי אמר לפרש את הסיפא כש"היה מגרר ויוצא", שלא תיקשי להיכן הוציאה:

כגון שצירף הסמיך את **ידו למטה משלשה** טפחים מהקרקע של רשות הרבים, **וקיבלו** לתוך ידו על ידי גרירה מרשות הנגנב לידו.

וידו קונה לו להתחייב על הגניבה, **כדרבא!**

דאמר רבא לענין שבת: **ידו של אדם חשובה לו כארבעה** טפחים **על ארבעה** טפחים.

ולכן, כשאדם מניח חפץ בתוך יד העומדת ברשות הרבים, חשובה ההנחה כהנחה על גבי מקום ארבעה על ארבעה, שהוא שיעור מקום הנצרך להנחה.

וכשם שחשובה היד לענין מקום ארבעה על ארבעה, כך היא חשובה גם לענין קנין גניבה.

כלומר, מדובר שגרר את הכיס אל תוך ידו העומדת ברשות הרבים, וקנה קנין גניבה במה שהכניסה לידו. ופעולה זו היא גם ההוצאה לרשות הרבים, שהרי ידו עומדת ברשות הרבים.

אלא, שצריכים אנו לומר שלא היתה ידו גבוהה שלשה טפחים מעל הקרקע, שאם היתה ידו גבוהה שלשה טפחים מעל הקרקע של רשות הרבים, הרי היתה ידו גבוהה מרשות היחיד [שהיא שוה בגובהה לרשות הרבים] שלשה טפחים, ואם כן, צריך הוא להגביה את הכיס שלשה טפחים כדי להכניסה לידו, ואז היה מתחייב בגניבה כאשר הגביהה שלשה טפחים, קודם שנתנה לתוך ידו, ונתחייב באיסור שבת.

ועוד צריכים אנו להביא מקור שידו של אדם

הגמרא לשון איסור גניבה. בעל שיטמ"ק בד"ה דאפקיה בדרך "אפשר".

10. כגון מבואות קטנים הפתוחים לרשות הרבים, כיון שאינו רשות הרבים ממש אלא שפעמים נכנסים הרבים לשם, ויש רשות לאדם לשבת שם, הרי הוא ברשות כל מי שעומד שם לקנות במשיכה, רשב"ם בבא בתרא עו ב.

קונה לו, ומקור דין זה הוא ממה שאמר רבא לענין שבת שידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה.[11]

רב אחא סובר, שאכן אי אפשר לקנות גניבה במשיכה לרשות הרבים. ולפיכך **מתני הכי**, מפרש את הברייתא כרב אשי, שהעמידה בכגון שצירף ידו למטה משלשה טפחים לקרקע, וקיבלו.[12]

אבל **רבינא מתני**, מפרש את הברייתא כך: **לעולם דאפקיה לרשות הרבים**. שהוציא את הכיס לרשות הרבים. **והא דקשיא לך**, איסור שבת אכן איכא, אבל איסור גניבה הרי ליכא, לא תיקשי, כי: **ברשות הרבים נמי קנה** בקנין משיכה, ונתחייב בתשלומי הגניבה.[13]

ותרוייהו — רב אחא ורבינא החלוקין אם ברשות הרבים הרי הוא קונה במשיכה לענין גניבה — **בדיוקא דהא מתניתין** במסכת בבא קמא [עט ב], **קמיפלגי!**

דתנן: חיה מושכו לשור גנוב **ויוצא** מרשות הבעלים לכוון רשות הרבים, **ומת** השור כשהוא עדיין **ברשות בעלים** — **פטור** הגנב לשלם את דמיו, כי עדיין לא "קנה" את הגניבה.

אך אם **הגביהו** לשור ברשות הבעלים, **או שהוציאו מרשות בעלים** לרשות הרבים, **ומת** השור לאחר מכן, הרי הוא **חייב** לשלם את ערכו.

---

11. נתבאר על פי רש"י וכפי שהבינוהו התוספות, אלא שהתוספות תמהו על דבריו:

א. מה ענין חשיבות מקום ארבעה לענין שבת לקנין היד!?

ב. אין צורך להוכיח ש"יד" הוא קנין שהרי אמרה התורה גבי גט "ונתן בידה"!? וראה מה שהקשו עוד.

וראה מה שכתבו בעל השיטה מקובצת והפני יהושע בביאור דברי רש"י.

והרשב"א מפרש את דברי רש"י: לא הוצרך רש"י לפרש כן שתהא ידו כארבעה על ארבעה לענין קנייה אלא כדי שתחלוק רשות לעצמה, שאילו לא היתה ידו חשובה לחלק רשות לעצמה, כיון שהיא סמוכה לקרקע תוך שלשה הרי הוא כאילו לא הגביה מן הקרקע ולא קנה, וזה כשיטתו [של רש"י, לעיל עמוד א ד"ה דאי בעי גחין] שמצריך שלשה טפחים להגבהה. והא דנקט שצירף ידו למטה משלשה, לרבותא נקטיה, כלומר: אפילו צירף ידו למטה משלשה, דידו חשובה לו כרשות בפני עצמה בין לענין שבת בין לענין קנייה, ואע"פ שהיא תוך שלשה סמוך לקרקע; וראה עוד בשיטה ישנה בהבנת דברי רש"י.

12. בפשוטו משמע מן הגמרא שרב אחא מפרש את הברייתא כאחד מן הפירושים שנאמרו לעיל בסוגיא, דהיינו או שמשכה לצידי רשות הרבים, או שצירף ידו למטה משלה; אבל רש"י פירש שרב אחא מפרש את הברייתא כרב אשי.

13. נחלקו בעלי התוספות, אם לא אמר רבינא שהוא קונה אלא לענין גניבה, אבל הרוצה לקנות חפץ לעצמו אינו קונהו במשיכה לרשות הרבים, או שאין חילוק בזה בין גניבה לשאר קנינים, ומשום שאם אינה מועילה לקנין אף לגניבה לא תועיל.

רבינא, הסובר שאף במשיכה לרשות הרבים קנה — **דייק מרישא**, דקדק את לשון המשנה ברישא, ומשם למד את דינו:

שהרי שנינו ברישא: **היה מושכו ויוצא, ומת ברשות בעלים, פטור**.

ומשמע: **טעמא דמת ברשות בעלים** קודם שהוציאו מרשותם, לכן הוא פטור, **הא הוציאו מרשות בעלים** לכל מקום שאינו רשות הבעלים, אפילו לרשת הרבים, **ומת**, הרי הוא **חייב**.

ומוכח שמשיכה אפילו לרשות הרבים קונה.

ואילו **רב אחא**, הסובר שמשיכה לרשות הרבים אינה קונה — **דייק** כדבריו **מסיפא**, ששנינו בה: "**הגביהו או שהוציאו**" מרשות בעלים, ומת, חייב!

ומשמע: **הוצאה דומיא דהגבהה. מה הגבהה** מדובר בה **דאתי לרשותיה**, שבאה הגניבה לרשותו של הגנב, בתוך ידיו, **אף הוצאה נמי**, מדובר בה בכגון **דאתי לרשותיה** של הגנב, ולא לרשות הרבים.

ומוסיפה הגמרא, ומסבירה:

לרב אחא קשיא רישא, שמשמע ממנה כי משיכה לרשות הרבים קונה!?

לרבינא קשיא סיפא, שמשמע ממנה כי משיכה לרשות הרבים אינה קונה!?

רישא — שמשמע ממנה שכל שהוציאו מרשות הבעלים ואפילו לרשות הרבים הרי זה קנה — **לרב אחא**, הסובר שמשיכה לרשות הרבים אינה קונה, **לא קשיא**. כי:

כל **כמה דלא אתי לרשותיה** [עד שלא משך את הגניבה לרשותו], ב"**רשות בעלים**" **קרינא ביה**. כי מה שאמרו "רשות בעלים" לא רשותם ממש הוא, אלא בחזקתם כל זמן שלא עשה בה הגנב קנין גמור.[14]

סיפא שמשמע ממנה ש"הוציאו" דומיא ד"הגביהו", דהיינו שבאה הגניבה לרשותו — **לרבינא** הסובר שמשיכה לרשות הרבים קנה בגניבה — **לא קשיא**, כי:

"**הוצאה דומיא דהגבהה**" **לא אמרינן** לדעת רבינא.

שנינו במשנה: אלו נערות שיש להן קנס: **הבא על אחותו, ועל אחות אביו**, ועל אחות אמו, ועל אחות אשתו, ועל אשת אחיו, ועל אשת אחי אביו, ועל הנדה:

א. אמרה התורה [דברים כה א ג]: "כי יהיה ריב בין אנשים, ונגשו אל המשפט, ושפטום, והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע. והיה אם בין הכות הרשע [שעבר על לאו, ונתחייב מלקות] והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו במספר. ארבעים יכנו לא יוסיף, פן יוסיף להכותו על אלה מכה רבה, ונקלה אחיך לעיניך".

ב. ממה שאמרה תורה "לא יוסיף, פן יוסיף" למדנו איסור לאו למי שחובל ומכה את חבירו, ואולם הוא אינו לוקה על לאו זה אלא באופן שאינו משלם על חבלתו, וכגון שלא היה ערך הנזק שוה פרוטה, שאם לא

14. ריטב"א.

כן, הרי אינו "לוקה ומשלם", וכפי שיתבאר.

ג. ממה שאמרה תורה "כדי רשעתו", למדו חכמים [לקמן לז א]: "משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות", וללמד בא הכתוב שאין אדם לוקה ומשלם.

ד. לא פירשה התורה אם המתחייב מלקות וממון, לוקה ואינו משלם, או שמא משלם ואינו לוקה. ובדבר זה דנו אמוראים בסוגייתנו.

ה. בשני מקומות פירשה התורה במי שנתחייב מלקות וממון שישלם את הממון, וממילא אנו יודעים שאינו לוקה, שהרי אין לוקה ומשלם, ואלו הן:

האחד: חובל בחבירו, שאם חבל בו בערך של שוה פרוטה הרי הוא משלם חמשה דברים [נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת], ואינו לוקה על שעבר על הלאו של "לא יוסיף להכותו", ובהמשך הסוגיא מתבאר המקור לזה.

השני: עדים זוממין, שאם זממו להפסיד אדם ממון שוה פרוטה, הרי הם משלמים את הממון "כאשר זמם לעשות לאחיו", ואינם לוקים על שעברו על "לא תענה ברעך עד שקר", ובהמשך הסוגיא מתבאר המקור לזה.[15]

ו. הגמרא מסתפקת, האם עונש מלקות חמור מעונש ממון, או שמא עונש ממון חמור מעונש מלקות.[16]

ז. בסוגייתנו [ולקמן לד ב, שאף היא המשך הסוגיא], מתבארת מחלוקת אמוראים לדעת הסובר "לוקה ואינו משלם", האם גם חייבי מלקיות שוגגין פטורין מן התשלומין כמו חייבי מיתות שוגגין, או לא.

ורמינהו סתירה ממה ששנינו במשנה במסכת מכות [יג א]:

אלו הן הלוקין: הבא על אחותו, ועל אחות אביו, ועל אחות אמו, ועל אחות אשתו, ועל אשת אחיו, ועל אשת אחי אביו, ועל הנדה.

הרי אותן "חייבי לאוין" ששנינו במשנתנו שיש להן קנס, חייב עליהן מלקות.

והשתא תיקשי, הא **קיימא לן דאינו לוקה ומשלם**, אלא רק לוקה את המלקות ונפטר לב-א

---

15. דנו הראשונים והאחרונים, לפי שיטת הסובר שבכל מקום "לוקה ואינו משלם", ורק בשני ענינים אלו גילתה התורה שמשלם ואינו לוקה, כיצד יהא הדין כשנתחייב ממון של חובל או ממון של עדים זוממין עם מלקות אחרים, האם ישלם או ילקה, וכן יש לדון אם נתחייב מלקות של חובל או של עדים זוממין עם ממון אחר, האם ישלם או ילקה.

ושיטת הרמב"ם [חובל ומזיק ד ט] והשולחן ערוך [סימן תכד, ראה שם בסמ"ע ס"ק ג] מבוארת לגבי חובל בחבירו ביום הכפורים שמתחייב ממון של חבלה ומלקות משום יום הכפורים שמשלם ואינו לוקה. ואולם רבינו עקיבא איגר בסוגייתנו מוכיח לפי דעת התוספות בסוגייתנו, שהם חלוקים על הרמב"ם בדין זה, ויתבאר ענין זה בס"ד בהערות בגוף הסוגיא.

16. כך נראה מפשטות הסוגיא כפי שפירשה רש"י, וראה בזה ב"משכנות הרועים" אות שכט ושל.

מן הממון, והאיך שנינו במשנתנו שחייבי כריתות יש להן קנס!?[1]

על קושיא זו נאמרו בגמרא שלשה תירוצים:

א. תירוצו של עולא כאן, שבכל מקום "משלם ואינו לוקה", והמשנה במסכת מכות מדברת באופן שאינו חייב עליה קנס.

ב. תירוצו של רבי יוחנן [בעמוד הבא], שבכל מקום "לוקה ואינו משלם", ומשנתנו המחייבת קנס עוסקת במי שלא התרו בו, ולכן אינו לוקה אלא משלם. כי לדעתו של רבי יוחנן, חייבי מלקיות כשהם שוגגין — משלמים.

ג. תירוצו של ריש לקיש [לג ב], שמשנתנו היא כרבי מאיר, הסובר ש"לוקה ומשלם".

ובגמרא לקמן [לה ב] מזכירה הגמרא אפשרות רביעית, שמשנתנו סוברת כדעת התנא שאין חייבי כריתות לוקין, ולכן הם משלמים. אלא שדחתה הגמרא תירוץ זה, היות ועדיין תיקשי למה משלם קנס הבא על הממזרת, שאין הוא מחייבי כריתות, אלא לוקה.

אמר עולא: לעולם אינו לוקה ומשלם. ומיהו, אין אנו אומרים שילקה ולא ישלם, אלא להיפך, שמשלם ואינו לוקה. ולא תיקשי משנתנו האיך לוקה ומשלם? שהרי רק משלם את הקנס, ואינו לוקה.

ואם תאמר: אם כן למה שנינו במשנה במסכת מכות שהוא לוקה, והרי חייב עליה קנס, ויפטור הקנס את חיוב המלקות —

הא **לא קשיא:**

כאן — משנתנו עוסקת — **באחותו נערה**, שחייב עליה קנס.

כאן המשנה במסכת מכות — ששנינו בה אחותו שלוקה עליה — עוסקת **באחותו בוגרת**, שאין משלם עליה קנס, ולכן חייב עליה מלקות.

א. שנינו במשנה לקמן לט א: המפתה נותן שלשה דברים, והאונס ארבעה. המפתה נותן בושת ופגם [שנעשית בעולה על ידו] וקנס. מוסיף עליו האונס, שנותן את הצער [ושם בגמרא לט ב מתבאר מה הוא הצער]. מה בין אונס למפתה? האונס נותן את הצער, והמפתה אינו נותן את הצער. ומפרשת הגמרא [שם ע"ב] טעמו של דבר: "פקחות שבהן אומרות: מפותה אין לה צער".

---

1. א. נתבאר על פי התוספות שכתבו לפי סברת המקשה, שבכל מקום שיש מלקות וממון לוקה ואינו משלם.

וביארו עוד את הטעם שאין הגמרא מתרצת את משנתנו באופן שלא התרו בו למלקות, ולכן חייב הוא לשלם קנס, משום שיש לבאר את סברת המקשה, שאפילו חייבי מלקיות שוגגין פטורים מן הממון.

ב. כתבו התוספות, שאת אותה קושיא היתה יכולה הגמרא לשאול על הרישא של המשנה ששנינו: ואלו נערות שיש להן קנס הבא על הממזרת וכו', כי מאחר שהבא על הממזרת הרי הוא חייב מלקות כמבואר באותה משנה במסכת מכות, הרי שלא היה לו לשלם קנס [וכמבואר לקמן לה ב שאף קושיא זו קשה על משנתנו]!?

והטעם שהקשתה הגמרא על הסיפא ולא על הרישא, הוא משום שבמשנה במכות שנינו חיוב מלקות בחייבי כריתות קודם חיוב מלקות בחייבי

ב. הפגם הבושת והצער יסוד חיובם הוא — לדעת רש״י — מדין חובל בחבירו, שהוא חייב בתשלומים אלו.[2] וכך שמין את הפגם: רואים מה הוא מחירה של שפחה לימכר בשוק כשהיא בתולה, שאז מחירה גבוה, היות והאדון הקונה אותה רוצה לקנות שפחה בתולה כדי שיוכל להשיאה לעבד שיש לו קורת רוח הימנו, ובכמה פחתו דמיה בכך כשהיא עתה בעולה, ואת ההפרש משלם הבועל.

ג. חיוב תשלום הקנס אינו אלא בנערה בתולה, ואילו חיוב הבושת הפגם והצער הוא אף בבוגרת.

ד. קנס, בושת, פגם וצער של נערה הרי הוא לאביה. ואם היא יתומה הרי הוא לעצמה.

וכן בושת פגם וצער של בוגרת — הרי הוא לעצמה.

ה. אף על גב שחיובם של התשלומים הללו [מלבד צער] הוא בין באנוסה ובין במפותה, יש חילוק בין אונס למפתה כאשר הנערה היא יתומה, או כשהיא בוגרת.

לפי שהיתומה, קנסה וכל שאר התשלומים הם לעצמה, וכן הבוגרת, כל התשלומים שמשלמים לה, הם שלה. ולכן רק לאונס אותן יש חובת תשלומים. אבל המפתה אותן, אין הוא חייב לשלם להן מאומה, כי היות ומדעתן הן עושות, מוחלות הן לו על כל חיוביו.

ומקשה הגמרא לפי שיטתו של עולא, שהמתחייב מלקות וממון, משלם ואינו לוקה —

הרי **בוגרת נמי** — שבה עוסקת לדבריך המשנה במסכת מכות — **הא איכא** תשלום ממון של **בושת ופגם**. ותשלום הממון הזה היה לו לפטור את המלקות, כיון שמשלם **ואינו לוקה!?**[3]

לאוין, ורצתה הגמרא לפרוך מן הרישא של המשנה שם.

2. כן מבואר ברש״י לג א ד״ה מכלל ומ ב ד״ה מכלל, וכן מבואר ברמב״ן מא ב; וכן מבואר גם בתוספות ישנים בסוגייתנו, אלא שהם דיברו בבוגרת שהבושת והפגם הוא לעצמה, ורבינו עקיבא איגר צידד לחלק בין בוגרת ויתומה שהבושת והפגם לעצמה, לבין נערה שיש לה אב שהבושת והפגם הוא לאביה.

ובדעת הרמב״ם צידדו האחרונים לומר שהוא סובר שאין חיוב הבושת והפגם מדין חובל, ויבואר בהמשך סוגייתנו בהערות.

3. נתבאר לפי פשוטו, שקושיית הגמרא היא לשיטתו של עולא דוקא שהוא סובר ״משלם ואינו לוקה״; ואולם יש מקום לפרש קושיא זו גם לדעת הסובר: ״לוקה ואינו משלם״.

והוא, אם נאמר שבושת ופגם מדין חובל הוא [על כל פנים כשהן לעצמה דומיא דסוגייתנו העוסקת בבוגרת, ראה הערה לעיל], ונאמר גם, כי כשם שחידשה התורה בחובל בחבירו שישלם ולא ילקה מלקות של חבלה, כך הוא הדין גם כשמתחייב מלקות אחרים וכפי שהיא דעת הרמב״ם [כמבואר בהערות לעיל] — שאם כן תיקשי: כיון שמשלם בושת ופגם מדין חובל, אין לו ללקות לכולי עלמא; וראה עוד בענינים אלו בהערות בהמשך הסוגיא.

ומשנינן: המשנה במסכת מכות עוסקת **בשוטה**, שאין לה בושת,[4] ומאחר שאינה שוה לימכר בשוק, אף אין לה פגם.[5]

ואכתי מקשינן: **והא איכא** תשלום ממון על **צערא**, ואפילו כשהיא בוגרת ושוטה, ויפטור אותו ממון את המלקות לדעת עולא!?

ומשנינן: המשנה במסכת מכות עוסקת **במפותה**, שאין לה צער.[6]

השתא, ומעתה, **דאתית להכי** [כיון שבאת] לפרש את המשנה במסכת מכות במפותה, שוב אין אנו צריכים לפרשה בבוגרת כדי שלא יפטור חיוב הקנס את המלקות, ואף לא בשוטה שלא יפטור חיוב הבושת והפגם את המלקות. אלא:

אפילו תימא שהמשנה במכות עוסקת **באחותו נערה**, שבעלמא יש לה קנס, וכשהיא פקחית יש לה גם בושת ופגם, ומכל מקום לא יפטרו הקנס הבושת והפגם את המלקות, כי הכא במשנה במכות עסקינן: **בית אומה**, שהקנס, הבושת והפגם משתלם לה ולא לאביה, והיא **מפותה**. ומאחר שמדעתה היא עושה, הרי היא מוחלת לו על כל תשלומי הממון המגיעים לה, ומאחר שאינו חייב עליה שום ממון, לכן יש חיוב מלקות.

אלמא מוכח דקסבר **עולא: כל היכא דאיכא ממון ומלקות**, בכל מקום שמתחייב אדם ממון ומלקות, הדין הוא **שממונא משלם, מילקא לא לקי!**

ולכן במשנתנו יש לחייבי כריתות ומלקיות קנס, ואין אומרים שחיוב המלקות יפטור את הממון, אלא חיוב הממון הוא זה שפוטר את המלקות.[7]

ודנה הגמרא: **מנא ליה לעולא הא**? מהיכן

---

4. ביאר הריטב"א: דכיון דשוטה היא אין לך בושת גדולה מזו, הלכך אפילו לאב אין כאן בושת.

5. כן פירש רש"י.
א. ולכאורה תמוה, שהרי שנינו בריש ערכין שהנודר ואמר דמי חרש שוטה וקטן עלי צריך לשלם נדרו, הרי שיש לשוטה ערך לימכר בשוק, שהרי כך שמין דמיו של אדם.
והביאור הוא, דבמשנה לקמן מ ב מבואר, ששמין את הפגם: כמה אדם רוצה ליתן בין שפחה בתולה לבעולה כשרוצה **להשיאה** לעבדו שיש לו קורת רוח הימנו, ומשמע מלשון המשנה שאין שמין כמה אדם רוצה ליתן בין שפחה בתולה לבעולה כדי שתלין אצל עבדו, אלא דוקא כדי להשיאה לו, [וראה ב"אילת השחר" כאן שביאר טעמו של דבר, שהוא משום שאינהעומדת לכך אלא לינשא], אם כן יש לומר דלשוטה אין דמים להנשא כיון שאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת, על פי הרש"ש.

6. כן פירש רש"י, והיינו שהיתה גם שוטה שאין לה בושת ופגם, ובוגרת שאין לה קנס.
והרש"ש פירש, שהיתה בוגרת ומפותה אבל היתה פקחית, דכיון שבוגרת היא והממון שלה כיון שמפותה היא הרי מחלה, [וזה דלא כרש"י, דאם כן אין צריך לומר שמפותה אין לה צער כיון שמחלה]; והעיר הרש"ש, דלפי פירושו ניחא יותר המשך לשון הגמרא "השתא דאתית להכי וכו' ביתומה ומפותה" דיתומה ומפותה הוא כמו בוגרת ומפותה.

7. א. הקשו התוספות: מנין להגמרא שעולא סובר בכל מקום "משלם ואינו לוקה", והרי יש

למד עולא שהמשלם אינו לוקה, ולא שהלוקה אינו משלם?

ומפרשינן: **גמר**, למד עולא דין זה, **מחובל בחבירו**:

מה חובל בחבירו, דאיכא חיוב **ממון** של חמשה דברים [נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת] **ומלקות** משום שעבר על "לא יוסיף להכותו", אמרה תורה **ממונא משלם, מילקא לא לקי** [ממון משלם החובל ואינו לוקה], וכפי שמתבאר המקור לזה בהמשך הסוגיא.

אף כל היכא דאיכא חיוב **ממון וחיוב מלקות** כאחד, הדין הוא ש**ממונא משלם, מילקא לא לקי**.

ופרכינן: **מה לחובל בחבירו**, דין הוא שהחמירה עליו תורה לשלם את הממון החמור ולא להפטר בקבלת עונש המלקות הקל, **שכן** מצינו בו חומרא אחרת, שהוא **חייב בחמשה דברים**, ולכן החמירה עליו התורה שישלם את הממון [ולא ילקה], ולא יהיה די לו בקבלת מלקות.[8]

ואי ממונא לקולא, ושמא תאמר כי אדרבה, כשחייבה התורה את החובל בחבירו ממון ולא מלקות, קולא הוא שהקילה התורה עליו, כי עונש ממון קל הוא מן המלקות, ונמצא שאי אפשר לפרוך, שלכן הקילה עליו התורה משום שחייב בחמשה דברים[9] —

יש לך לפרוך באופן אחר:

לומר שקנס של חייבי מלקיות וחייבי כריתות שאני, כי מאחר שלמדנו לחייב את אלו בקנס מריבוי הכתובים וכפי שנתבאר לעיל כט ב, לכן דין הוא שישלם ולא ילקה, אבל בכל התורה יש לומר שלוקה ואינו משלם!?

וביארו התוספות בשם ר"י, שאת"ל שנצרכה תורה לרבות חייבי לאוין שלא יפטור חיוב המלקות את הממון, אם כן אי אפשר ללמוד מריבוי אחד לחייבי עשה וחייבי לאוין, שהרי צריך ריבוי מיוחד בחייבי לאוין שלא יפטור המלקות את הממון מה שלא שייך בחייבי עשה, ואם כן מנין לנו שאף חייבי כריתות שאין לו בהן הויה הרי הוא חייב עליהן קנס, והרי אין לנו אלא שני רבויים ונאמר שהאחד לחייבי עשה והאחד לחייבי לאוין.

ב. כתב רש"י: אלמא "קסבר עולא, דאוקי מתניתין דמכות בבוגרת, ולא אוקמה למתניתין דהכא בשלא התרו בו [וכאשר תירץ רבי יוחנן בעמוד ב' הסובר "לוקה ואינו משלם"], שמעת מינה אפילו אתרו ביה נמי ממונא משלם ולא לקי".

8. נתבאר על פי רש"י, והמשך ביאור הפירכא הוא: תאמר באחותו נערה שלא מצינו לה חומרא, ויש לומר שנקיל עליה לתת לה רק את העונש הקל של המלקות וייפטר מהעונש החמור של הממון.

ולפי זה יהיה דין מחודש, שהמתחייב עונש אחד חמור של ממון הרי הוא משלם אותו, וכשמתחייב באותו זמן בשני עונשים פוטרים אנו אותו מעונש ממון החמור ומסתפקים אנו בעונש קל, [וראה בתוספות בד"ה ואי ממונא לקולא, שתמהו כעין זה על המשך הסוגיא, "וכי איתגורי איתגור — וכי יש לו להרויח אחר שחטא בשנים — שנידון בקלה!?", ומה שתירצו שם אינו מישב את דברי הגמרא כאן]; וראה מה שכתב בזה ב"הערות" על פי הריטב"א.

9. א. האחרונים נתקשו בספק זה של הגמרא אם ממון קל או מלקות קל, שהרי האם נאמר שאם הכהו הכאה שיש בה רק שוה פרוטה יהיה עונש

לכן הקילה התורה בחובל בחבירו להפטר מן המלקות בתשלום ממון, ולא להתחייב במלקות וליפטר מן הממון, **שכן הותר** הלאו של "לא יוסיף" **מכללו בבית דין**, שהרי בית הדין מכין וחובלין ברשעים.[10]

הממון חמור יותר מן המלקות, אתמהה!? ובישוב תמיהה זו כתבו האחרונים כמה דרכים, ראה ב"משכנות הרועים" אות שכט ואות של.

ב. הקשו התוספות: "ואי ממונא קולא הוא, וא"ת, איתגורי איתגור שנידון בקלה", ופשטות כוונתם להקשות, שאין סברא לומר שהמתחייב בעבירה אחת שחייב עליה מלקות יהא נענש בעונש חמור של מלקות, ואילו כשעשה עוד דבר שמתחייב עליו ממון ירויח ויהא נדון רק בעונש הקל.

ואולם בפני יהושע ביאר כוונתם באופן אחר, והוא: הואיל ובחבלה זו עצמה קודם שחבל שוה פרוטה הרי נתחייב מלקות, וכי יש לומר שכאשר הוסיף להכותו עד שחבל בו שוה פרוטה, יהא נשכר וייפטר מעונש המלקות שכבר נתחייב, וראה בדברי הפני יהושע מה שהכריחו לפרש כן את דבריהם.

וב"הערות" כתב, שבהכרח כן היא כוונת התוספות, כי אם תאמר שכוונתם היא כמשמעותם הפשוטה, הרי שהיה להם להקשות קושיא זו על דברי הגמרא לעיל "מה לחובל בחבירו שכן חייב בחמשה דברים", וכפי שנזכרה קושיא זו בהערה 7 לעיל, ובהכרח שזו אינה קושיא, ואם כן כוונת התוספות כהבנת הפני יהושע.

ורבינו עקיבא איגר כאן לא ניחא לו בביאורו של הפני יהושע, ראה שם; [**וראה היטב בתוספות לז ב ד"ה וחדא במיתה ומלקות**].

ותירץ: והנכון, שכן הוא דרך הגמרא לפרוך כעין זה, וכמו שמצינו שאמרו שהחלב "הותר מכללו" אצל חיה, ואע"פ שחלב החיה אינו חלב כלל, ולא עוד אלא דכל כי האי גוונא פרכינן כל דהו, ראה שם.

ב. בפשוטו כוונת הגמרא היא לעונש מלקות שמלקין בית הדין את המחוייב מלקות; ואולם לשון רש"י הוא "מה לחובל בחבירו שכן הותר מכללו בבית דין, **דניתן רשות לבית דין להלקותו**"; ודקדקו אחרונים מלשונו, שאין כוונתו למלקות שמלקים בית הדין מעיקר דין תורה את המחוייב מלקות, שהרי במלקות אלו אין שייך לומר "ניתן רשות לבית דין", אלא כוונתו למה שאמרו ביבמות צ ב "אמר רבי אליעזר בן יעקב שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה וכו', ושוב מעשה באדם אחד שהטיח באשתו תחת התאנה והביאוהו לבית דין והלקוהו, לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך".

והטעם שהוצרך רש"י לכך, כי במלקות שחייבה התורה אין זה "הותר מכללו", וכמו שכתב בחידושי חת"ם סופר [שנת תקעג] שהרי מעיקרא לא קאמר אלא "פן יוסיף להכותו על אלה" [היינו על ארבעים המלקות], אבל אלה הארבעים לא היו מעולם בכלל האיסור, וציין לדברי התוספות בחולין קטו ב ד"ה כלאי הכרם בענין בשר בחלב שלא נקרא "הותר מכללו" אצל בהמה טמאה, ואינו דומה לחלב שנקרא "הותר מכללו" אצל חיה, דבחלב דוקא דכתיב "כל חלב" דמשמע אפילו דחיה ומכל מקום התירתו התורה זה נקרא "הותר מכללו", אבל בבשר בחלב הרי לא כתיב "כל". [ראה בכל זה

10. א. הקשה הריטב"א: וכי מפני שהקילה התורה כדי ליסר את הרשעים, לכן נאמר שהקילה התורה במי שחובל בחבירו שלא כדין!?

תאמר בלאו של אחותו, שלא הותר מכללו בשום מקום. ומנין לנו לומר שאף על עונש המגיע עבור עבירת לאו חמור זה, פטרה התורה משום עונש ממון הקל.[11]

אלא, גמר למד עולא את דינו שבכל מקום משלם ואינו לוקה, **מעדים זוממין**, שזממו לחייב ממון את הנידון, וכך למד עולא:

מה כמו **בעדים זוממין, דאיכא ממון ומלקות**, חייבים הם ממון משום שאמרה תורה "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", ומלקות על שעברו על "לא תענה ברעך עד שקר":

אמרה תורה **שממונא משלם, מילקא לא לקי**, וכפי שמוכיחה הגמרא בהמשך הסוגיא בעמוד ב'.

אף כל היכא דאיכא חיוב **ממון** וחיוב **מלקות** כאחד, הדין הוא **שממונא משלם, מילקא לא לקי**.

ופרכינן עלה: **מה לעדים זוממין, שכן** החמירה עליהם התורה **שאינן צריכים התראה** לחייבם ב"כאשר זמם", אם זממו להעניש את הנידון עונש מיתה או מלקות או ממון.[12]

ואי, שמא תאמר, שעונש **ממונא לקולא הוא**, כי עונש ממון קל יותר מעונש מלקות.

גם יש לך לפרוך: מה לעדים זוממים, לכן הקילה עליהם התורה להיות נידונים בעונש הקל, **שכן לא עשו מעשה** אלא בדיבור בעלמא הם נענשים.[13]

זה בחידושי חת"ם סופר שם, ב"הערות" ו"במשכנות הרועים"].

ג. בספר הפלאה כתב להקשות על שיטת הרמב"ם והשו"ע [הובאו לעיל בהערות], שהחובל בחבירו ביום הכפורים הרי הוא פטור מן המלקות של יום הכפורים ואף שבכל התורה קיי"ל לוקה ואינו משלם, ומשום שגילתה התורה בחובל שישלם ממון, ואין הפרש בין לאו של "לא יוסיף" שגילתה התורה לפוטרו, לבין לאו של יום הכפורים.

והקשה שם, שהרי יש לתלות את דינו של הרמב"ם בספק הגמרא אם ממונא לקולא או ממונא לחומרא, שאם ממונא לקולא הוא, הרי יש לומר שלא הקילה התורה אלא בלאו של "לא יוסיף" שכן הותר מכללו בבית דין, תאמר בלאו של יום הכפורים שלא הותר מכללו, והניחא אם ממונא לחומרא אין לפרוך כן, וכמבואר בגמרא כאן [וכן כתב סברא זו רבינו עקיבא איגר בתוספותיו למשניות כאן], ומכיון שספק זה לא נפשט בגמרא, מנין לו להרמב"ם להחליט שאפילו לאו של יום הכפורים שאינו קל, הרי הוא נפטר!? וראה שם אריכות בזה.

11. נתבאר על פי הריטב"א, וכן היא פשטות כוונת הגמרא.

אבל רש"י לא פירש כן, אלא כתב: תאמר בשאר חייבי ממון כגון קנס דאונס ומפתה שלא הותרו מכללן בבית דין.

12. כן פירש רש"י, ומבואר, שאף מה שחייבה התורה ממון מדין "כאשר זמם" חידוש הוא שאינו צריך התראה, וכתב על זה הרש"ש ד"כדי נסבא" שהרי בממון בכל מקום אין צריך התראה, וציין לרש"י לקמן לג א ד"ה דלאו בני התראה, דמשמע נמי שממון ד"כאשר זמם" אין שייך בו התראה, ראה שם; וראה ב"אילת השחר" מה שכתב לבאר דברי רש"י.

13. כן פירש רש"י; ובשיטה מקובצת ד"ה לא עשו מעשה, כתב: הקשו ז"ל והא איכא מאן

אלא, גמר עולא שבכל מקום משלם ואינו לוקה, **מתרוייהו**, משנינם, מחובל בחבירו ומעדים זוממין, שהרי בשניהם משלם ואינו לוקה:

וכך הוא לומד: **מה הצד השוה שבהן, דאיכא ממון ומלקות** ואמרה תורה **ממונא משלם, מילקא לא לקי. אף כל היכא דאיכא ממון ומלקות, ממונא משלם, מילקא לא לקי.**

ואכתי פרכינן: **מה לחצד השוה שבהן, שכן יש בהן** [בכל אחד מהם] **צד חמור**, שהחובל בחבירו חייב בחמשה דברים, ועדים זוממין נענשים בלי התראה.

ואי, שמא תאמר, **ממונא לקולא הוא**, כך יש לך לפרוך על הצד השוה: מה להצד השוה **שכן יש בהן צד הקל**, שחובל מחבירו הותר מכללו, ועדים זוממים לא עשו מעשה.[14]

לב-ב **אלא** טעמו של **עולא** שהוא סובר בבא על חייבי כריתות שהוא משלם קנס ואינו לוקה, וכן בכל חייבי מלקות וממון הוא משלם ואינו לוקה:

משום ש"**תחת תחת**" **גמר** קנס של אונס מחובל בחבירו בגזירה שוה:

דכתיב הכא בקנס: "**תחת אשר ענה**" —

וכתיב התם בפרשת חובל בחבירו: "**עין תחת עין**".

ומלמדתנו גזירה שוה זו: **מה התם** — בחובל בחבירו — הדין הוא ש**ממונא משלם מילקא לא לקי**, ומבואר המקור לקמן.

אף כל היכא דאיכא ממונא ומלקות, בכל מקום שחייבה התורה מלקות וממון, הדין הוא ש**ממונא משלם מילקא לא לקי**.[1]

וכאן שבה הגמרא לקושיא שהקשתה הגמרא בתחילת הסוגיא על משנתנו, ולקיים את משנתנו המחייבת קנס בחייבי כריתות, ואת

דאמר [בבא מציעא צ ב, סנהדרין סה ב] עקימת שפתים הוי מעשה; ותירצו, דהא אמרינן בפרק ארבע מיתות [סנהדרין סה ב] שאני עדים זוממין הואיל וישנן בראיה, פירוש, דעיקר חיובא בא על ידי הראיה שמעידין שראו וראיה לית בבה מעשה; ובשיטה ישנה תירצו, דאע"ג דעקימת שפתים הוה מעשה, מעשה זוטא הוא ולא חשיב גבי הנך.

וכן כתב הרשב"א כהשיטה ישנה, וכתב עוד: אי נמי יש לו לפרש, שכן לא עשו מעשה במה שהן מתחייבין עליו כדאמרינן [מכות ה ב]: הרגו [העדים את דהנידון בעדות השקר שלהם] אין נהרגין, תאמר באלו שכן עשו מעשה במה שהן מתחייבין עליו.

וב"הערות" העיר שפירוש הרשב"א אינו אלא אם נאמר שגם בחיוב ממון אין חייבין העדים לאחר שכבר עשו העדים וחייבו ממון, ראה בזה בתוספות בבא קמא ד ב.

14. תמהו התוספות והראשונים על פירכות אלו שפורכת הגמרא על הצד השוה, שהרי אם כן בטלת כל לימוד "הצד השוה שבהן", כי בכל מקום יש באחד מן המלמדים פירכא שאינה קיימת בשניה, ויכול אתה לומר שכן יש בהם צד חמור או קל, וראה מה שביארו בזה.

1. א. גזירה שוה זו "מופנה" היא, ושוב אין לפרוך את פירכות הגמרא שיש להקל או להחמיר בחובל, כי בגזירה שוה "מופנה" למדין את הדין ואין משיבין, רש"י; וראה בשיטה

המשנה במכות המחייבת מלקות בחייבי כריתות, עם הכלל ש"אין לוקה ומשלם":

רבי יוחנן אמר: אפילו תימא שהמשנה במכות עוסקת **באחותו נערה** [ולאו דוקא בבוגרת וכמו שאמר עולא], נמי לא תיקשי על המשנה במכות "והא אין לוקה ומשלם", כי אף שהוא חייב עליה קנס אין הממון פוטר את המלקות, והכלל ש"אין לוקה ומשלם" היינו לומר שייענש במלקות ולא בממון.

מקובצת שביאר דזה חשוב מופנה משני צדדין, שאם לא כן אלא מופמה מצד אחד הוא, הרי למדין ומשיבין.

ב. הגמרא נתבארה על פי שיטת רש"י שכתב בהמשך הסוגיא בד"ה מאי טעמא, שלשיטת עולא — אף לפי מסקנת הגמרא — בכל חייבי מלקות וממון הדין הוא שמשלם ואינו לוקה, וכפשטות לשון הגמרא "כל היכא דאיכא ממונא ומלקות ממונא משלם מילקא לא לקי", וביאור דבריו הוא, כי מאחר שנלמד גזירה שוה בקנס שיהא משלם ואינו לוקה, שוב לומדים אנו לכל התורה מקנס שיהא משלם ואינו לוקה; וכן מוכחת שיטת רבינו תם שבתוספות ישנים לעיל בעמוד א בד"ה אלמא.

אבל התוספות כאן כתבו בדרך "מצינו למימר", שלפי מסקנה זו של הגמרא, אף לדעת עולא בכל התורה כולה לוקה ואינו משלם, ולא אמר עולא שמשלם ואינו לוקה אלא בקנס הנלמד בגזירה שוה מחובל בחבירו.

ולפי דבריהם שוב אין אנו צריכים לתוספת שהוסיפה הגמרא לעיל בדברי עולא לפרש את המשנה במכות שהיא מדברת בשוטה ומפותה שאין להן בושת ופגם וצער, כי אם לא כן יפטרו הם את המלקות, שהרי לפי מסקנת הגמרא לא אמר עולא אלא בקנס ולא בבושת ופגם וצער.

ואולם לפי מה שנכתב בהערות לעיל לצדד, שקושיית הגמרא מבושת ופגם וצער היא אף לדעת הסובר שבכל התורה כולה "לוקה ואינו משלם", ומשום שבושת ופגם וצער מדין חבלה הם ולכולי עלמא פוטרים הם את המלקות ואפילו כשהמלקות הן חיוב שלא מתורת חובל, אם כן נמצא שהמשא ומתן דלעיל בגמרא מבושת ופגם וצער שריר וקיים אף לפי מסקנת הגמרא בדעת עולא, [וראה הערה הבאה בדברי רבי יוחנן בשם רבינו עקיבא איגר], **וראה היטב מה שכתב בספר הפלאה כאן**.

ג. הקשה המהרש"ל: מאחר שמלמדתנו הגזירה שוה שיש חיוב קנס אף בחייבי לאוין כשהוא לוקה עליהן, הרי שוב אין אנו צריכים שתי מקראות לרבות קנס בחייבי לאוין וחייבי כריתות ["נערה" ו"בתולות", וכמבואר בתחילת הפרק], שהרי יש ללמוד חייבי לאוין ממקרא זה ד"תחת תחת".

ותירץ: עיקר הלימוד מ"נערה" הוא שלא נאמר דבעינן "אשה הראויה לקיימה", ואילו את הגזירה שוה אפשר לפרש שהיא באה ללמד על הבא על הנדה שהוא חייב קנס ואינו נפטר משום המלקות, ונדה הרי היא חשובה "אשה הראויה לקיימה" כמבואר לעיל ל א, ואם כן עדיין לא שמענו לשאר חייבי לאוין שאין הן ראויות לקיימן שאף עליהן הוא חייב קנס, ולכך הוצרכנו ל"נערה"; [וראה מה שהקשה עליו המהרש"א, וכתב ישוב אחר, וראה ישוב אחר בפני יהושע, וראה גם בספר הפלאה].

ומבואר מדברי המהרש"ל שאי אפשר לפרש את הלימוד "תחת תחת" אלא על מלקות וממון שנתחייב מכח מעשה אחד של ביאה, ולא על שני מעשים, שאם לא כן הרי משכחת לה בממון של קנס ולאו אחר, וכגון שבשעת אונס היכה אותה [הכאה שאין בה שוה פרוטה] ועבר על לאו "לא יוסיף", וקא משמע לן הגזירה שוה שמשלם את הקנס וממילא אינו לוקה.

ודקשיא לך כיון שמבואר במשנה במכות שבחייבי כריתות יש מלקות, האיך תתיישב משנתנו המחייבת בהן קנס, לא תיקשי:

כי **כאן** במשנה במכות ששנינו על חייבי כריתות שהן לוקין, מיירי **כשהתרו בו**.

ואילו **כאן** במשנתנו ששנינו שהוא חייב לשלם קנס כשבא על אחותו, מיירי **כשלא התרו בו**, ואינו חייב מלקות, ומאחר שאינו לוקה לכן הוא משלם קנס.[2]

אלמא הרי מוכח דק**סבר רבי יוחנן: כל היכא דאיכא ממון ומלקות ואתרו ביה** [והתרו בו להתחייב מלקות], **מילקא לקי וממונא לא משלם**.

והוינן בה: **מנא ליה לרבי יוחנן הא**?[3]

ומפרשת הגמרא: **אמר קרא** [דברים כה]: "והפילו השופט והכהו לפניו **כדי רשעתו** במספר". ומשם אנו למדים: **משום רשעה אחת אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות**, שאם נתחייב מלקות וממון לא ילקה וישלם —

וממיך ליה, נסמך לפסוק זה: "[כדי רשעתו במספר] **ארבעים יכנו**", ללמד בא הכתוב שאם יתחייב מלקות וממון ילקה ארבעים ולא ישלם.[4]

ומקשה הגמרא: **והרי חובל בחבירו, דאיכא**

---

2. א. ורבי יוחנן לשיטתו שהוא סובר: חייבי מלקיות שוגגין אין נפטרין מן הממון, וכפי שמבארת הגמרא לקמן לד ב.

ב. כתב רבינו עקיבא איגר, שלכאורה צריכים אנו לפרש את המשנה במכות — לפי דעתו של רבי יוחנן — בשוטה, שאם לא כן תיקשי: הרי בושת ופגם מדין חבלה הוא, ובחבלה הרי לכולי עלמא משלם ואינו לוקה, ותיקשי על המשנה במכות למה לוקה ואינו נפטר מן המלקות כדין חובל, ולרעק"א נראה הדבר דוחק.

וכתב, כי לפי מה שצידד לומר שבושת ופגם כשהוא לאביה אינו בכלל חובל, שוב אין צורך לפרש את המשנה במכות שהיא עוסקת בשוטה, היות והיא עוסקת בנערה שהבושת ופגם של אביה הוא.

ובמקום אחר כתב רעק"א מכח קושיא זו, שלדעת התוספות הסוברים שבושת ופגם הוא מדין חובל, אין ממון של חבלה פוטר אלא מלקות של חובל ולא מלקות של אחותו, ולא כשיטת הרמב"ם בזה. והיינו שלדעת הרמב"ם אין זה בכלל חובל [ראה בכל זה בלקוטי רעק"א הנדמ"ח, וראה גם בתרומת הכרי סימן תכד, וראה אריכות דברים בענין בושת ופגם אם הוא בכלל חובל ובטעם הדבר שאינו בכלל חובל ב"משכנות הרועים" אות שנו ואילך].

3. תמהו בתוספות ישנים: לעיל שואלת הגמרא על עולא מנא ליה שממונא משלם מילקא לא לקי, ואילו כאן שואלת הגמרא בהיפוך!?

ופירשו את קושיית הגמרא: הואיל ועולא למד מגזירה שוה "תחת תחת" שבקנס של אונס ומפתה ממונא משלם מילקא לא לקי, לכן שואלת הגמרא מנא ליה לרבי יוחנן שאין גזירה שוה זו נדרשת לענין זה, שהרי עיקר גזירה שוה זו נתקבלה מסיני, כמבואר בבכורות [יב א] לענין בכור; וראה עוד ישוב אחר ב"פני יהושע".

4. העירו האחרונים: למה לה להגמרא להביא את הפסוק הסמוך "ארבעים יכנו", והרי בפסוק

ממון ומלקות, והדין הוא **שממונא משלם מילקא לא לקי**, ואילו לדעת רבי יוחנן בכל מקום לוקה ואינו משלם!?[5]

וכי תימא, שמא תאמר ליישב: **הני מילי** — שחייב החובל בחבירו ממון ואף שיש בו חיוב מלקות — **היכא דלא אתרו ביה** שאינו מתחייב מלקות בפועל, **אבל** היכא **דאתרו ביה**, אכן **מילקא לקי וממונא לא משלם** וכדעת רבי יוחנן.

כך אי אפשר ליישב את שיטת רבי יוחנן:

כי **והאמר רבי אמי אמר רבי יוחנן** גופיה: **הכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה**, הרי זה **לוקה**.

והרי **היכי דמי**, באיזה אופן מדבר רבי יוחנן?

אי דלא אתרו ביה, אם דברי רבי יוחנן נאמרו באופן שלא היתה התראה למלקות, **אמאי לוקה**, והרי אין מלקות בלי התראה.

אלא פשיטא שדברי רבי יוחנן נאמרו **בדאתרו ביה** למלקות, **ובכל זאת טעמא דלית בה** בהכאה **שוה פרוטה** שלא נתחייב ממון אז הוא לוקה.

הא אית בה בהכאה **שוה פרוטה** יהא הדין **שממונא משלם מילקא לא לקי**.

הרי מבואר ששיטתו של רבי יוחנן עצמו היא שהחובל בחבירו הרי הוא "משלם ואינו לוקה", ותיקשי: הרי רבי יוחנן סובר שבכל התורה "לוקה ואינו משלם"!?

ומשנינן: **כדאמר רבי אילעא** לענין עדים זוממין: **בפירוש ריבתה התורה עדים זוממין לתשלומין** ולא למלקות.

הכא נמי בחובל בחבירו, **בפירוש ריבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין**.[6]

ומפרשת הגמרא: **והיכא איתמר דרבי אילעא**?

הראשון כבר כתוב "והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו"!? וראה מה שכתב בזה בספר הפלאה.

5. בפשוטו נראה שאין קושיית הגמרא מן הפסוקים דמשמע שבחובל בחבירו משלם הוא ממון ואינו לוקה, אלא קושיית הגמרא היא מכמה וכמה משניות ששנינו בחובל בחבירו שהוא משלם ממון.

אבל בשיטה מקובצת ד"ה והרי חובל בחבירו נראה שאינו כן, ולכן תמה, מנליה עתה דחובל בחבירו משלם ואינו לוקה, ואם תאמר שסמכה הגמרא על הריבוי המובא לקמן בגמרא, אם כן לא היה צריך להביא את רבי אלעאי, ועוד, שהרי אם כן בפירוש ריבתה התורה את החובל בחבירו לתשלומין ומה הוקשה לגמרא, וראה עוד שם מה שהקשה ומה שביאר.

6. א. בשיטה מקובצת ד"ה בפירוש תמה, למה הוצרכה הגמרא לתלות את ענין החובל בחבירו בעדים זוממין, ולא היה לגמרא לומר אלא "שאני חובל בחבירו דבפירוש ריבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין!? וראה מה שביאר שם.

ב. ברשב"א ובריטב"א ביארו את הטעם למה אין לומדים מחובל בחבירו ועדים זוממין ב"צד השוה", שאף בכל מקום שיש חיוב מלקות וממון הדין הוא שמשלם ואינו לוקה, וראה בשיטה מקובצת סוף ד"ה וז"ל הרשב"א, שביאר למה אי אפשר לפרוך כמו שפרכה הגמרא לעיל

אהא, על המשנה הבאה השנויה במסכת מכות [ד א], אמר רבי אילעא את דבריו:

דתנן: **מעידין אנו את איש פלוני שחייב לחבירו מאתים זוז, ונמצאו** העדים **זוממין**.

הרי אלו העדים **לוקין** מפני שעברו על "לא תענה ברעך עד שקר".

ומשלמין גם ממון וכמו שאמרה תורה: "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו".

ולכן חייבים הם את שניהם, כיון **שלא השם** [הכתוב] **המביאן לידי מכות**, הוא זה **המביאן לידי תשלומין**.

אלא מלקות הם חייבים משום "לא תענה", ואילו ממון מחוייבים הם משום הכתוב "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו".[7]

דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים: כל המשלם ממון **אינו לוקה**.

והוינן בה: **ונימא: כל הלוקה אינו משלם!?**

ועל כך **אמר רבי אילעא: בפירוש ריבתה תורה עדים זוממין לתשלומין**.

ומפרשינן: **היכן ריבתה תורה** בפירוש בעדים זוממין שישלמו?

שכן יש בהן צד חמור או שיש בהן צד הקל, ראה שם.

7. כתבו התוספות בדרך "שמא" לפרש את סברת רבי מאיר לפי דברי רש"י, שאילו היינו דנים לחייבו מדין "כאשר זמם" הן מלקות והן ממון אכן לא היינו מחייבים את שניהם כיון דאין לוקה ומשלם, אבל היות ומשני מקראות אנו באים לחייב את המלקות ואת הממון, אין לנו לבטל פסוק אחד ולקיים את הפסוק האחר.

והתוספות כתבו, שאדרבה אם היינו באים לחייבם מלקות וממון משום שזממו לחייב מלקות וממון ומדין "כאשר זמם" [וכגון שהעידו על אדם שהוציא שם רע על אשתו שהוא חייב מלקות וקנס] לא מסתבר שיתחייבו רק בחיוב אחד, הואיל ורצו לחייב את שניהם.

ולכן פירשו התוספות שאין כוונת רבי מאיר להסביר למה אנו מחייבים את שניהם ואין אומרים "אין לוקה ומשלם", אלא רבי מאיר בא ליתן טעם למה אין אנו אומרים שהלאו של "לא תענה ברעך עד שקר" הוא לאו הניתק לעשה ד"ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" ולא ילקה עליו, ועל זה אומרת המשנה, כי היות והפסוק "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" לא נכתב בסמוך ללאו של "לא תענה ברעך עד שקר", לכן אין הלאו נחשב לאו הניתק לעשה, [ועוד פירשו בשם ה"ר שלמה מדרוי"ש ביאור אחר במשנה, ראה שם].

והטעם שלפי רבי מאיר אין אומרים "אין לוקה ומשלם" לדעת התוספות, הוא משום דרבי מאיר חולק על דין זה, וכמבואר מקורו במכות ד ב, [והראשונים תמהו על רש"י שביאר טעם אחר מן המבואר בגמרא שם].

בעיקר דברי התוספות שאם באו לחייב מלקות וממון הרי הם מתחייבים מדין "כאשר זמם" מלקות וממון כאחד ואין הם נפטרים מדין "אין לוקה ומשלם", ביארו בשם הגר"ח את הגדר בזה, משום שאין אלו שתי רשעיות, אלא חיוב אחד הוא לקיים בהם "כאשר זמם".

והחזון איש ביאר את דבריהם, שהוא דין מסוים בעדים שזממו להוציא שם רע, כי מאחר שאף את מוציא השם הרע היה לנו לפטור מאחד החיובים משום הכלל ד"אין לוקה ומשלם", אלא שחידשה התורה לחייבו בשניהם, לכן מתחייבים

כי: **מכדי כתיב**, הרי כבר כתוב "**ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו**", ומלמד הכתוב לחייב את העדים הזוממים בכל מה שבאו לחייב את הנדון —

ואם כן זה שאמר הכתוב באותה פרשה: "ולא תחוס עיניך, נפש בנפש, **יד ביד**", שפירושו, לפי פשוטו, שעדים אשר זממו לחייב אדם בדין חובל בחבירו על ידי שהעידו עליו שקטע את ידו של חבירו ונתחייב החובל לקטוע את ידו שלו, יתחייבו אף הם בקטיעת היד —

למה לי, למה הוצרך הכתוב עוד לאומרו!?

אלא מלמד הכתוב: כל החובל בחבירו, משלם **דבר הניתן מיד ליד, ומאי ניהו ממון**, ואף עדים שזממו על אדם והעידו שהוא חבל בחבירו יתחייבו אף הם ממון, וישלמוהו גם כאשר התרו בהם למלקות.[8]

וכשם שאמר רבי אילעא "בפירוש ריבתה תורה עדים זוממין לתשלומין" — כך **חובל בחבירו נמי** בפירוש ריבתה אותו התורה לתשלומין:

מכדי, שהרי, **כתיב** בפרשת חובל בחבירו [ויקרא כד]: "ואיש כי יתן מום בעמיתו **כאשר עשה כן יעשה לו**".

אם כן, זה שאמר הכתוב [שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן כאשר יתן מום באדם] **כן ינתן בו** — **למה לי**.

אלא מלמד הכתוב **דבר שיש בו נתינה, ומאי ניהו ממון**, ואפילו במקום שהתרו בו וחייב הוא מלקות.[9]

ומפרשת הגמרא: **ורבי יוחנן, מאי טעמא לא אמר כעולא?**

כי **אם כן** — שהבא על אחותו הבתולה הרי הוא משלם קנס ואינו לוקה — **בטלת** "**ערות אחותך לא תגלה**", כי בכל מקום שאמרה התורה "לא" כוונתה היא לחייב את העובר מלקות, ואם לא ילקה הרי בטלת את הכתוב.

ותמהה הגמרא: אם כן, גבי **חובל בחבירו**, לג-א שבפירוש ריבתה התורה אותו לתשלומין, ואינו לוקה, תיקשי לך **נמי: אם כן**, שהוא משלם ואינו לוקה, נמצא **שבטלת** את

אף העדים בשתי הרשעיות, שאם נפטור אותם לא מתקיים כאשר זמם, שהם הרי רצו לחייבו שתי רשעיות על חטא אחד, ואילו הם ייפטרו מדין "כדי רשעתו". וכן כתב בקובץ שעורים כאן, והוסיף הסבר בזה.

וכדבריהם מבואר בריטב"א [מכות ד ב ד"ה מה להצד] שכתב בשם הרמ"ה וז"ל "זימנין דבעדים זוממין איכא חומרא דמוציא שם רע להיות לוקה ומשלם, כגון שהעיד על האדם שהוציא שם רע".

8. נתבאר על פי התוספות.

וביארו התוספות, שאם לא היה אומר הכתוב "יד ביד" לא היינו לומדים ממה שאמר הכתוב "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" שיתחייב ממון כאשר זמם ולא מלקות משום "לא תענה", כי היינו אומרים שאין הכתוב מדבר במי שחייב ממון, כי זה אכן לוקה ואינו משלם, אלא במי שחייב מיתה או מלקות.

9. ביארו התוספות: מכדי כתיב כאשר עשה כן יעשה לו דמשמע ממון וכפי שהוא נלמד מ"יד ביד" וכמבואר לעיל, ואם כן "כן ינתן בו" למה לי, ואין לומר שהפסוק בא לומר שישלם ממון

הכתובים "**לא יוסיף**" ו"**פן יוסיף**", שמשמעותם היא מלקות —

וכן גבי **עדים זוממין**, שבפירוש ריבתה אותם התורה לתשלומין, תיקשי לך **נמי: אם כן**, שהוא משלם ואינו לוקה, נמצא **שבטלת** "**והיה אם בן הכות הרשע**",[1] שאמרה התורה גבי עדים זוממין —

אלא בהכרח, שלכן הם משלמים ואינם לוקים, היות ובעדים **זוממין**, **אפשר לקיומה** למצות המלקות שיש להלקותם [הנלמדת מ"והיה אם בן הכות הרשע"], **בעדים** שהעידו על כהן שהוא **בן גרושה ובן חלוצה**, שבהם אין מקיימים "כאשר זמם", אלא הם לוקים. ובעדים אלו שייך לקיים את דברי הכתוב "והיה אם בן הכות הרשע", היות ואין שם חיוב ממון, הפוטרם ממלקות.

וחובל בחבירו, נמי, משלם ואינו לוקה, כי **איכא לקיומה** את מצות המלקות על עבירות "לא יוסיף" ו"פן יוסיף" **בכגון שהכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה**,[2] שאין הוא חייב עליה ממון, ואז הוא מתחייב במלקות.

ולכן, **אחותו נמי**, אף אם אתה אומר כדעתו של עולא, שהבא על אחותו הבתולה אינו לוקה על "ערות אחותך לא תגלה", אין כאן

במקום שלא התרו בו, כיון שאת זה כבר למדנו מ"יד ביד", ובהכרח שהכתוב "כן ינתן בו" בא ללמד אף על חובל שהתרו בו למלקות שישלם ממון שהוא דבר שיש בו נתינה ולא ילקה.

1. הטעם שמביאה הגמרא את הפסוק "והיה אם בן הכות הרשע", ואע"פ שעל "לא תענה ברעך עד שקר" אנו דנים.

הוא על פי המבואר במשנה ריש מכות, שעדים המעידים על כהן שהוא פסול משום שהוא בן גרושה או בן חלוצה — ואין שייך לקיים בהם "כאשר זמם" כמבואר הטעם בגמרא שם — הרי אלו העדים לוקים; ובגמרא שם מבואר המקור למלקות אלו מממה שאמרה תורה "כי יהיה ריב בין אנשים ונגשו אל המשפט ושפטום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע. והיה אם בין הכות הרשע", ומפרשת הגמרא שם שמשום "לא תענה" אין להלקותם כיון שהוא לאו שאין בו מעשה.

והיינו נמי מה שהגמרא בסוגייתנו מביאה מקרא זה, שהרי בלי מקרא זה אין מקום ללקות כלל, כיון שהוא לאו שאין בו מעשה; ובשיטה ישנה כתב, משום ש"לא תענה" הוא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין.

ובישיבות מסתפקים בגדר הלימוד מ"והצדיקו, והיה אם בן הכות הרשע", אם הוא חיוב חדש של מלקות לכל מי שהעיד עדות שקר והוזם, או שהוא גילוי שלוקין על "לא תענה" אף שהוא לאו שאין בו מעשה.

ולפי הצד הראשון ניחא בפשיטות לשון הגמרא המקשה "אם כן בטלת והיה אם בן הכות הרשע", ולא אמר "אם כן בטלת לא תענה", כיון ש"לא תענה" באמת אינו לאו ללקות עליו כמו כל הלאוין שאין בו מעשה; וגם לפי הצד השני [שפשטות לשונות המשניות והגמרא נראין כן], בכל זאת הביאה הגמרא פסוק זה, כיון שהוא המקור למלקות על "לא תענה", וראה בזה בשיטה מקובצת לב א ד"ה וכתב עוד רש"י, ובשיטה ישנה ושיטה מקובצת כאן.

2. כתב רש"י: בשאין בה שוה פרוטה בכל חמשה דברים שבה, כגון שלא פיחתו מכספו ואין בה נזק, ולא ביטלו ממלאכתו שאין בה שבת, וריפוי לא היה צריך הנחבל, ולא היה לו צער ממנה, ובשוטה שאין לו בושת.

וכוונתו, שאם היה שוה פרוטה אפילו באחד

ביטול הכתוב, כי **איכא לקיומה** למצות המלקות **בכגון** שבא על **אחותו** כאשר היא **בוגרת**, שאז אינו חייב עליה קנס, ולכן חייב מלקות.[3]

וחזרה השאלה למקומה, למה רבי יוחנן אינו אומר כמו עולא?

ומכח הקושיה הזאת, חוזרת בה הגמרא מההסבר הקודם בדעת רבי יוחנן, ומבארת ביאור אחר:

אלא,[4] **רבי יוחנן** משום טעם אחר אינו מפרש כמו עולא ש"תחת — תחת" בא ללמד שיהא משלם ואינו לוקה בקנס של אונס ומפתה, כי:

האי "**תחת אשר עינה**" — שממנו למד עולא שהוא משלם ואינו לוקה — **מיבעי ליה**, נצרך הכתוב הזה, לדעת רבי יוחנן, **לכדאמר אביי** [וכפי שיבואר להלן]. ונמצא שגזירה שוה זו היא "גזירה שוה שאינה מופנית". ואף שלמדין ממנה, הרי משיבין עליה. וכבר נתבאר שיש להשיב על לימוד קנס מחובל בחבירו, וכפי שנתבאר לעיל לב א!

דאמר אביי, לבאר את המקור לכך שמלבד חמשים כסף שמשלם האונס או המפתה כקנס, משלם הוא גם דמי בושת ופגם, היות והוא חייב בהם כשאר אדם החובל בחבירו,[5] ואין אומרים שחמשים כסף שקבעה תורה הוא תשלום כולל לכל החיובים.

כי **אמר קרא**: "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף — **תחת אשר עינה**".

מלמד הכתוב **שהאי** חמשים כסף, הם תשלום **תחת אשר עינה** בלבד.

ומכלל זה אתה למד, **דאיכא**, שיש תשלום נוסף, מלבד הכסף המשתלם על העינוי, עבור **בושת ופגם**, שהוא תשלום המשתלם בכל החובלים.

ואילו עולא — הסובר שהכתוב "תחת אשר עינה" הוא מופנה כדי ללמוד הימנו גזירה שוה — **נפקא ליה** דין זה, שמלבד הקנס צריך לשלם גם דמי בושת ופגם, **מדאמר רבא**:

דאמר רבא מקור אחר שאין חמשים הכסף כוללים את חיוב הבושת והפגם:

אמר קרא: "**ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף**".

מחמשה דברים היה ממון זה פוטר את המלקות, כי כשריבתה התורה חובל בחבירו לתשלומין ולא למלקות, אין זה דוקא לתלומי נזק אלא לכל חמשת הדברים שבחבלה, ואף שעיקר הלימוד על נזק הוא נאמר.

3. ראה בריטב"א שביאר את סברתו של האומר "אם כן בטלת ערות אחותך לא תגלה", ואף שידע הוא כי בחובל ובעדים זוממים אין זו טענה וכפי שהגמרא מפרשת.

4. על פי גירסת ספרים אחרים שבב"ח.

5. הוא על פי לשון רש"י בסוגייתנו; וכאן מבואר בשיטת רש"י, שהבושת והפגם הן מחיובי חמשה דברים של חובל, ולא כאותן שיטות — הובאו בהערות בדף קודם — שאין הבושת והפגם מכלל חיובי חובל.

הוסיפה התורה "השוכב עמה", ולא הסתפקה ב"ונתן האיש לאבי הנערה חמשים כסף", כדי ללמד שעבור **הנאת שכיבה** בלבד משלם הוא **חמשים** כסף.

ומכלל זה אתה למד, **דאיכא** מלבד התשלום עבור הנאת השכיבה, עוד תשלומים, עבור ה**בושת** ועבור ה**פגם**.

וכאן שבה הגמרא לדין שנתבאר לעיל, שעדים זוממין וחובל בחבירו משלמים ואינם לוקים.

ומביאה הגמרא טעם אחר, השונה מהטעם שנתבאר לעיל, לכך שעדים זוממין משלמים ואינם לוקים, וטעם אחר לחובל בחבירו שהוא משלם ואינו לוקה.[6]

רבי אלעזר אומר: עדים זוממין ממונא משלמי מ"כאשר זמם", **ומילקא לא לקי** על "לא תענה" — **משום** דעדים זוממין **לאו** "**בני התראה**" **נינהו**, קודם עדותם!

אי אפשר שיתרו בהם קודם העדות, כיון שיש לחוש שהם יפרשו ולא יעידו, וכפי שמבאר רבא את טעם הדבר בסמוך. ולכן אין בהם מלקות, היות ולחיוב מלקות צריך שתקדם התראה.[7]

אמר פירש **רבא: תדע**, שאכן אין עדים זוממין "בני התראה", כי:

ניתרי בהו — אימת? אימתי נתרה בכל העדים הבאים להעיד בבית דין שיעידו באמת, ולא יעברו על איסור של עדות שקר?

אם **ניתרי בהו מעיקרא**, יום או שעה, קודם העדות, שלא בפני בית דין —

הרי אי אפשר לחייבם מלקות משום ההתראה הזאת.

כי **אמרי** העדים הזוממים, והיינו, הם יכולים לטעון [לאחר שיתברר שקרם], כדי

---

6. השמועה הבאה מתפרשת בפנים על פי **פשטות לשונו של רש"י**, ובהערות מתפרשת השמועה באופן אחר **על פי דברי הראשונים**.

7. א. נתבאר על פי רש"י, שכתב: "דלאו בני התראה נינהו קודם עדות כדמפרש רבא ואזיל, הלכך אי איכא למיענשינהו לא תענשינהו אלא ממון דאין עונש הגוף בלי התראה; ואף על גב דגבי בן גרושה ובן חלוצה ענשינן להו מלקות בלא התראה, התם גזירת הכתוב דאשכחן בהו מלקות בהדיא "והיה אם בן הכות הרשע" ומוקמינן לקרא במידי דלא מצית למענשינהו מ"כאשר זמם", אבל היכא דמצית למיעבד בהו הזמה לא שייך בהו מלקות"; וממה שכתב: "**דאין עונש הגוף בלי התראה**", וכתב "**לא שייך בהו מלקות**", נראה שעיקר הטעם שאינם לוקים במקום שמקיימים בהם "כאשר זמם", הוא משום חסרון התראה, ולא משום דין "אין לוקה ומשלם".

ומה שכתב רש"י דאין עונש הגוף בלי התראה, ובבן גרושה ובן חלוצה לוקים מגזירת הכתוב, הוא הדין שהם נענשים ב"כאשר זמם" — שהוא עונש הגוף כשחייבו מלקות או מיתה — בלי התראה, מהרש"א; וראה בית יעקב והפלאה.

פירוש אחר על פי דברי הראשונים: היות ועדים זוממים שונים הם מכל שאר חייבי עונש הגוף, שהם חייבים גם כשלא התרו בהם, וכפי שמבואר בהמשך הסוגיא לפי טעמו של רבא או לפי טעמו של אביי [לאחר שחזר בו], אם כן

להפטר מעונש המלקות: **אישתלין**, שכחנו את דבר ההתראה בשעה שהעדנו, היות ולא היתה ההתראה סמוכה לעדותנו, ואין זה נחשב שעברנו על איסור עדות שקר בהתראה.

ואם **ניתרי בהו**, בעדים הבאים להעיד, **בשעת מעשה**, בבית דין, סמוך ממש לפני עדותם —

יש לחוש שמא **פרשי**, יפרשו אפילו אם הם עדי אמת, **ולא מסהדי**, לא יעידו את העדות, מפני שיאמרו לבית דין: אין אנו רוצים להעיד אפילו אמת, כי הואיל וחשודים אנו בעיניכם לשקר עד שאתם מתרים בנו — מה לנו ולצרה הזאת.

שמא תאמר, **ניתרי בהו לכסופ**, נתרה בהם לאחר שהעידו את העדות, כדי שאם שקרו בעדותם יחזרו בהם מחמת ההתראה —

אין זה אפשרי, ולא תועיל ההתראה הזאת מאומה, כי **מאי דהוה, הוה**! מה שהיה הוא שהיה, שאינם יכולים לשוב ולחזור בהם מן העדות. שכך הוא הכלל בכל עד המעיד: כיון שהגיד [את עדותו בבית דין] — שוב אינו חוזר ומגיד [דברים אחרים, שהם חזרה ממה שאמר]!

אלא ודאי, אין עדים זוממין בני התראה, ואי אפשר להלקותם על שעברו על "לא תענה", ולכן הרי הם משלמים.[8]

מתקיף לה אביי, על דברי רבא, שאי אפשר להתרות בעדים זוממים:

הרי יכולים להתרות בהם לאחר העדות.

ומה שאמרת שלאחר העדות אין תועלת בהתראה כי "מאי דהוה הוה", אין זו דחיה, כי —

וניתרי בהו בתוך כדי דבור [כדי שאילת שלום], לאחר עדותו של העד השני,[9] היות ובתוך הזמן הזה יכולים הם לחזור בהם מעדותם ולבטל את העדות. ואם לא יחזרו בהם בעקבות ההתראה, ולאחר מכן תמצא עדותם שקר, יתחייבו מלקות!?[10]

סברא היא שאם נתחייבו מלקות וממון — ואי אפשר לחייב את שניהם כאחד, שהרי אין לוקה ומשלם — שנחייבם בממון ולא במלקות שהן חידוש.

8. א. כן הוא לפירוש רש"י.

ולשיטה השניה, אף שאי אפשר להתרות בהם מכל מקום יש לחייבם בלי התראה וכשם שמחייבים מלקות לעדים שהעידו על כהן שהוא בן גרושה, ובעדים המתחייבים עונש גוף מדין "כאשר זמם", כי בהכרח — מאחר שאי אפשר להתרותם — שחידוש הוא שחידשה התורה בעדים זוממין שיתחייבו בלי התראה, ואולם כיון שמלקות של חידוש הם, לכן במקום שיש מלקות וממון "משלם ואינו לוקה".

ב. לפי שיטת רש"י משמע, שאם לא חששו המתרים ל"פרשי ולא מסהדי" והתרו בהם, ונתחייבו העדים מלקות בהתראה עם חיוב ממון, שהעדים לוקים ולא משלמים כבכל התורה, וחידוש הוא.

ולפי השיטה השניה יש לדון בזה.

9. רשב"א.

10. פירש הרשב"א, שהם יכולים לחזור בהם תוך כדי דיבור מההתראה, דכיון דלא לקו בלא התראה נמצאת ההתראה כצורך העדות וכל כדי דיבור כעדות דמי.

ועוד **מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא** באופן אחר על סברתו של רבא:

וניתרי בהו מעיקרא לפני עדותם. וכדי שלא יוכלו לטעון בשעה שתמצא עדותם שקר, ששכחו את ההתראה בשעת עדותם — **נרמז בהו רמוזי** בשעת העדות בלשון רכה אודות ההתראה, וכיון שיעשו זאת ברמז ובלשון רכה לא יקפידו העדים על ההתראה, ולא יפרשו מלומר עדות אמת, ותועיל ההתראה כדי להזכירם!?[11]

הדר אמר אביי, שוב חזר בו אביי, ואמר:[12]

לאו מילתא היא דאמרי, אין הדברים כפי שאמרתי, שעדים זוממין צריכין התראה:

כי **אי סלקא דעתך שעדים זוממין צריכין התראה**, תיקשי —

וכי אם **לא מתרינן בהו — לא קטלינן להו!**? וכי אם לא נתרה בהם שלא יעידו שקר, לא נהרוג אותם כשזממו לחייב אדם מיתה בשקר!?

והרי **מי איכא מידי, דאינהו בעו קטיל בלא התראה, ואינהו** העדים **בעו התראה!**?

וכי אפשר שהם יזממו להרוג את מי שהעידו עליו שחייב מיתה בלא שיותרה הנדון על כך, שהרי המעשה שהעידו עליו שהוא עשה, כלל לא נעשה, ופשוט שלא היתה עליו התראה, ואילו אותם לא נחייב במיתה אלא אם כן התרו בהם!?

והקשה הראב"ד ז"ל דלמה לי התראה תוך כדי דיבור, והרי אפילו אם התרו בהם לאחר זמן, הרי יכולים הם לחזור בהם תוך כדי דיבור מגמר ההתראה שהיא גמר העדות!?

ותירץ הראב"ד, משום שאם התרו בהם לאחר כדי דיבור יכולים לומר שכחנו מה שהעדנו, ראה שם.

ואולם מלשון רש"י שכתב "וניתרי בהו תוך כדי דיבור, לאחר שהעידו, דתוך כדי דיבור כדיבור דמי ויכולים לחזור", אין נראה כדברי הראב"ד ש"תוך כדי דיבור" הוא כדי שלא יאמרו "אישתלין", אלא על ידי זה יכולים לחזור.

ואולם צריך ביאור לשיטת רש"י, והרי עד שיגמרו את ההתראה כבר עבר תוך כדי דיבור מהעדות, וראה מה שכתבו התוספות.

11. **לפי שיטת רש"י**, בפשטות אין באים אביי ורב אחא לחלוק על רבי אלעזר בדין התראה בעדים זוממין המחייבין ממון, שבין לרבי אלעזר ובין לשיטתם צריכים אלו התראה כדי לחייבם, אלא שלפי רבי אלעזר אין אתה יכול למצוא בהם התראה ולכן לא לוקין, ואילו לשיטתם יכול אתה להתרות בהם.

ואולם יש ביניהם מחלוקת לדינא בעדים זוממין שאינם חייבים ממון, כגון עדי בן גרושה ובן חלוצה או עדים הבאים לחייב מיתה או מלקות, שלפי רבי אלעזר חייבה אותם התורה אף בלי התראה שהרי אי אפשר להתרות בהם, ולפי שיטתם של אביי ורב אחא אף אלו צריכים התראה.

לפי השיטה השניה חלוקים הם על רבי אלעזר בכל העדים הזוממין ובכל חיובי עונשי הגוף שלהם, שלפי רבי אלעזר חידשה בהם התורה שאינם צריכים התראה, ואילו אביי ורב אחא באים לומר שאכן צריכים התראה בכל העדים הזוממין.

12. ביאור כוונת אביי בחזרתו לפי שתי השיטות, יתבאר בסוף הסוגיא בהערות.

והא בעינן "**ועשיתם לו** [לעד הזומם] — **כאשר זמם לעשות לאחיו**", ואם תחייבם רק בהתראה, **ליכא**, לא מתקיים בהם "כאשר זמם לעשות לאחיו".

מתקיף לה רב סמא בריה דרב ירמיה על דברי אביי:

אלא מעתה, שאין עדים זוממים צריכים התראה משום דבעינן "כאשר זמם לעשות לאחיו" —

אם כן עדים זוממים שהעידו על כהן שהוא חלל, ופסול לכהונה משום שהוא **בן גרושה ובן חלוצה**, שחייבים מלקות [וכמבואר במשנה בתחלת מסכת מכות], **דלא מ"כאשר זמם" קא מיתרבי** למלקות, שהרי לא זממו להלקותו, אלא לחללו מן הכהונה, והמלקות הם על הלאו "לא תענה ברעך עד שקר" — **ליבעי התראה** שיצטרכו התראה, ובלעדיה לא ילקו!?

ומתרצת הגמרא את דברי אביי: **אמר קרא** "**משפט אחד יהיה לכם**" — **משפט השוה לכולכם**! ומאחר שרוב עדים הזוממים, המתחייבים בעונש מצד "כאשר זמם" אינם צריכים התראה, הרי אף העדים הזוממים האלו, שאין חיובם מדין "כאשר זמם", משפט שוה יהיה להם עם רוב העדים הזוממים, שאין הם צריכים התראה.[13]

רב שישא בריה דרב אידי אמר: יש מקור אחר לחובל בחבירו שהוא משלם ואינו לוקה:

חובל בחבירו נמי, ממונא משלם ומילקא לא לקי — מהכא:

דכתיב: "**וכי ינצו אנשים, ונגפו אשה הרה, ויצאו ילדיה** [העוברים, ומתו], ולא יהיה אסון [באשה] — ענוש יענש" הנוגף, וחייב לשלם לבעל את דמי הולדות.

ואמר רבי אלעזר: במצות שבמיתה

---

13. ביאור דברי אביי לאחר שחזר בו לפי שיטת רש"י ולפי השיטה השניה דלעיל על פי הראשונים, הוא:

לפי שיטת רש"י: אף שאמר אביי "לאו מילתא היא דאמרי" דמשמע שהוא בא לקיים את דברי רבי אלעזר ואת טעמו בעדים זוממים שהם משלמין ואינם לוקים, אין כן הדברים, שהרי עיקר תמיהתו של אביי היתה על הקביעה שאי אפשר במציאות להתרות בהם, ואין בדבריו אף כשחזר בו פתרון לבעיה זו.

ולשיטתו של רש"י עיקר חזרתו של אביי הוא ממה שהיה אומר ש"כל" עדים זוממים צריכים התראה, ואף עדי בן גרושה ועדים המחייבים עונש גוף ב"כאשר זמם", [והיה חלוק בזה על רבי אלעזר שהוא פוטר מהתראה עדי בן גרושה ועדים המתחייבים מ"כאשר זמם" ואינו מצריך התראה אלא בעדים המחייבים ממון ב"כאשר זמם"], ומזה חזר בו אביי ומודה בעיקר הדין שאינם צריכים התראה משום הסברא שהזכיר ומשום "משפט אחד" וכפי הסברא שהזכיר.

ואולם סתם רש"י ולא פירש אם הלימוד "משפט אחד" הוא אף על עדים המתחייבים ממון ב"כאשר זמם", ואם כן למסקנת הגמרא, נהפכה שיטתו של אביי מן הקצה אל הקצה ביחס לשיטתו של רבי אלעזר, שאילו רבי אלעזר מחלק בין אלה לענין התראה, ואילו אביי מתחילה היה מחייב ב"כולם" התראה, ואחר שחזר בו פוטר היה את "כולם" מהתראה, או שמא עד כדי כך לא הגיעה חזרתו של אביי ומחלק הוא בין שאר עדים

[במריבה של מיתה] **הכתוב מדבר**, שמתכוין היה הנוגף להרוג את חבירו.

דכתיב באותה פרשה: "**ואם אסון יהיה** [שנהרגה האשה, ולא חבירו שהתכוון להורגו] — **ונתת נפש תחת נפש**".

והיינו, בית דין הורגים את האיש המכה אותה, היות ונתכוין היה במכתו למכת הרג בחבירו. ואף על גב שהאשה היא שנהרגה מן המכה ולא חבירו שהתכוון להורגו, הרי הוא חייב מיתה, לפי רבי שמעון, הסובר ש"אדם המתכוין להרוג את זה, והרג את זה, חייב".

והרי **היכי דמי**, באיזה אופן מדברת אותה הפרשה, שמחייבת מיתה את הנוגף את האשה?

אי דלא אתרו ביה, אם לא התרו בו "אם תהרוג את חבירך תתחייב מיתה" — **אמאי מיקטיל**, למה הוא מתחייב מיתה על הריגת האשה, והרי אינו מותרה כלל!?

אלא פשיטא, שמדובר בכגון **דאתרו ביה** למיתה אם יהרוג את חבירו, ולכן חייב הוא מיתה על הריגת האשה, אף שהאשה היא זו שנהרגה ולא חבירו שנתכוין לו.

ומאחר שהוכחנו כי הפסוק עוסק במי שהותרה למות אם יהרוג, יש לך ללמוד מפסוק זה שהחובל בחבירו משלם ממון ולא לוקה —

והיות שאדם אשר הוא **מותרה לדבר חמור** [מי שהותרה שלא לעבור איסור המחייבו מיתה, כמו כאן, שהתרו בו שלא יהרוג את חבירו, ואם יהרגנו יתחייב מיתה], **הוי מותרה** אף **לדבר הקל**.

שהתראה למיתה, משמשת גם כהתראה למלקות, וכאן משמשת ההתראה שלא יהרוג את חבירו גם כהתראה שלא יחבול בחבירו, גם אם לא יהרגנו.[14]

ואם כן, מן הדין יש לו ללקות על חבלת האשה, כי מותרה הוא למלקות על איסור חבלה [ואף שנתכוין לחבול בחבירו, וחבל באשה, חייב] —

ובכל זאת **אמר רחמנא** שאם נגף את האשה, "**ולא יהיה אסון** [שלא מתה האשה, אלא רק נחבלה ויצאו ולדותיה] — **ענוש יענש**" החובל את האשה בממון, בתשלום דמי הולדות.

הרי מלמד הכתוב שהחובל בחבירו משלם ממון ואינו לוקה.

זוממין לעדים הזוממים ממון, וכפי שבעיקר הדין מחלק רבי אלעזר.

לפי השיטה השניה מתפרשת הסוגיא כפשוטה, וחזר בו אביי לקיים את דברי רבי אלעזר שהיה אומר כל העדים הזוממין אינן צריכין התראה, ולפיכך סברא הוא שישלמו ולא ילקו, אלא שלפי דברי אביי לא היה טעמו של רבי אלעזר כפי הבנתו של רבא, אלא כפי סברתו החדשה של אביי, ולפי שיטה זו "משפט אחד" כולל מלקות בעדים זוממין החייבין ממון; **ואולם ראה היטב את כל דברי הראשונים בסוגייתנו**.

14. א. נתבאר על פי הריטב"א וכן הוא פשוטו.

ב. ביאר המהרש"ל, שאם היה צד לומר שאין הנידון יודע כלל שיש מלקות לחובל בחבירו,

שהרי כאן היה צריך ללקות על נגיפת האשה, ובכל זאת חייבתו התורה בדמי ולדות ולא במלקות.[15]

מתקיף לה רב אשי: ממאי מנין לך **דמותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל**, והרי **דלמא לא הוי** מותרה לדבר קל, ונמצא שעל החבלה אין לחייבו מלקות ולכן הוא משלם, ועדיין לא למדנו שהמתחייב מלקות הרי הוא משלם חבלה ואינו לוקה!?[16]

ואפילו **אם תמצא לומר** שמותרה לדבר חמור **הוי** מותרה לדבר הקל — **ממאי דמיתה חמורה** מן המלקות, עד שאתה אומר, שהמותרה למיתה הוא מותרה למלקות!?[17]

דלמא עונש **מלקות, חמור** הוא מן המיתה!? לג-ב

דהרי **אמר רב: אילמלי** אילו **נגדוה לחנניה מישאל ועזריה**, אילו היו מייסרים את חנניה מישאל ועזריה ביסורים כדי שישתחוו לצלם — אכן הוו **פלחו לצלמא**, לא היו הם עומדים בכך והיו עובדים לו בהשתחואה,[1] ואף שלא נרתעו מהשלכה לכבשן האש כדי למות!

אין שייך לומר "מותרה לדבר החמור מותרה לדבר הקל", שהרי חסירה עיקר ההתראה שידע הנידון שהוא אסור וחייב עליו; וכוונת הגמרא היא, שמסתמא ידוע לכל עיקר הדין, אלא שמכל מקום אפילו חבר צריך התראה ושיתיר הנידון את עצמו למיתה, ולענין זה סוברת הגמרא שהמתיר עצמו לדבר חמור הרי הוא כמי שהתיר את עצמו גם לדבר הקל.

15. דמי ולדות המשתלמים לבעל אין הם תשלומי חבלה, ובכל זאת מבואר בסוגייתנו שתשלום זה פוטר את המלקות של חובל בחבירו, והוא בכלל מה שחידשה התורה שהחובל בחבירו משלם ואינו לוקה.

ולקמן דף לה ב מבואר, שהחובל בחבירו ותוך כדי הכאה קרע את בגדיו הרי זה לוקה ואינו משלם.

16. ביארו הראשונים את הסברא בזה, כי גזירת הכתוב הוא שיתיר את עצמו לאותה מיתה בין קלה ובין חמורה.

17. הקשה בשיטה ישנה: הרי ודאי מיתה חמורה היא שניתנה למגדף ולעובד עבודה זרה!? וביאר, דאע"ג שהמיתה חמורה שהרי אובד נשמתו, אבל מלקות חמירא על בני אדם, לפי שמתבזה בחיים וצערו רב; והריטב"א כתב אף הוא שבדין התורה ודאי שהמיתה חמורה, והנידון הוא למקבל ההתראה בלבד, אלא שביאר הענין באופן אחר ולפי דבריו אין זו סברא בכל מותרה למיתה, אלא דוקא באופן שהותרה לא להרוג את חבירו שהוא רב עמו ובסוף חבלו ולא הרגו, אבל בתוספות ד"ה ודילמא מוכח שלא כדברי שניהם, שהרי כתבו דהוה מצי לשנויי דמיתה חמורה שכן ניתנה לאנשי עיר הנידחת, ובתוספות הרא"ש כתב כהשיטה ישנה.

1. כתבו התוספות, שאותו הצלם לא היה עבודת כוכבים ממש, אלא היה עשוי לכבוד המלך, ואף על פי כן היה בו קידוש השם ולכך מסרו עצמן למיתה, והיינו דכתיב [דניאל ג] "לאלהך לית אנן פלחין, ולצלם דהבא די אקימת לא נסגוד" משמע שהצלם לא היה תופס באלהות — ולכן מותר היה להם להשתחוות לו, ואם היו מייסרים אותם אכן היו משתחוים לו.

ואולם הקשו על זה מלשון הגמרא "פלחו [היו עובדים] לצלמא", שזה משמע שהיה אלהות ושייך בו עבודה.

הרי שהיסורים חמורים הם מן המיתה, ושוב נמצא שהמותרה למיתה אינו מותרה למלקות, ובטלה ההוכחה שהחובל בחבירו הוא משלם ממון ולא לוקה!?

אמר הקשה **ליה רב סמא בריה** "**דרב אסי**" **לרב אשי, ואמרי לה, רב סמא בריה** "**דרב אשי**" הוא שהקשה **לרב אשי**, על דמיונו של רב אשי שדימה מלקות של בית דין על לאו ליסורים של המלכות, ולמד מזה שהמלקות חמורים מן המיתה:

ולא שני לך וכי אינך רואה הבדל **בין הכאה שיש לה קצבה** [גבול] כמלקות של בית דין שהן ארבעים חסר אחת, **להכאה** של המלכות **שאין לה קצבה**, כזו של חנניה מישאל ועזריה?!

מתקיף לה רב יעקב מנהר פקוד [שם מקום] על הלימוד מפרשת דמי ולדות שהחובל בחבירו לוקה ומשלם:

הניחא לרבנן דאמרי: "ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש" שאמרה התורה, היינו שהוא מתחייב **בנפש ממש**, שלפי שיטתם אכן בהכרח שהכתוב מדבר בנוגע שהיה מותרה למיתה, שאם לא כן לא יתחייב בנפש ממש.

אלא לרבי, דאמר: אין כוונת התורה לומר שאם תמות האשה יתחייב הנוגף בנפשו, שהרי לא נתכוין לה, ואף שנתכוין לחבירו, הרי לדעת רבי "נתכוין להרוג את זה והרג את זה" אינו מתחייב בנפשו —

וזה שאמרה התורה, שאם תמות האשה "ונתת נפש תחת נפש" היינו שישלם הנוגף את **ממון** דמי האשה —

ולשיטתו של רבי, הרי אין הכרח לומר שהכתוב מדבר במי שהותרה להתחייב מיתה אם יהרוג את חבירו, ואם כן **מאי איכא למימר**, מנין שהחובל בחבירו משלם ואינו לוקה!?[2]

אלא, אמר רב יעקב מנהר פקוד משמיה דרבא, מהכא יש ללמוד שהחובל בחבירו משלם ממון ואינו לוקה:

דכתיב: "וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו, ולא ימות ונפל למשכב. **אם יקום** [המוכה] **והתהלך בחוץ על משענתו** [על בוריו, ששב לכחו ולאיתנו הראשון], **ונקה המכה** [ממיתת בית דין], רק שבתו יתן ורפא ירפא" —

והכתוב טעון פירוש, שהרי **וכי תעלה על דעתך שזה** המוכה **מהלך בשוק וזה** המכה **נהרג**, עד שהוצרכה התורה לומר "ונקה

---

2. נתבאר על פי רש"י; ואולם רבינו עקיבא איגר ביאר את קושיית הגמרא בדרך פשוטה יותר, ואפילו אם היתה כאן התראה על חבלת האשה, [ותמה על רש"י שלא פירש כן].

כי לפי רבי שהמתכוין להרוג את זה או המתכוין לחבול את זה והרג או חבל את האשה אינו מתחייב עליו, אם כן כשנגף החובל את האשה לא נתחייב מלקות משום שלא נתכוין לו, ולכן חייב הוא בתשלומין; והיינו דמקשה הגמרא דלפי רבי אין להוכיח מכאן שהחובל בחבירו מתחייב ממון ולא מלקות, שהרי פטור הוא ממלקות.

וכתב בקובץ שעורים, שרבי לא נחלק לפטור את המתכוין לזה ועשה לזה אלא במיתה דיליף לה מקרא, אבל בחבלה דינה ככל התורה שחייב אפילו בכי האי גוונא, ונתיישבה קושיית רעק"א.

המכה", והרי מכמה מקראות מוכח שלא מתחייב הרוצח אלא אם כן מת המוכה, וכמו שאמרה התורה "מכה איש ומת מות יומת", ועוד מקראות!?

אלא לא נכתב מקרא זה אלא כדי שיהיה הוא **מלמד: שחובשין** בבית האסורים **אותו** [את המכה], **ואי מית** המוכה אז **קטלינן ליה** למכה כדין רוצח, **ואי לא מית** המוכה, אז ונקה המכה מידי בית דין לגמרי, ו"**שבתו יתן** — המכה — **ורפא ירפא**".

ומאחר שנתבארה כוונת הכתוב שחובשין אותו כדי שאם ימות אז יתחייב המכה בנפשו, אם כן יש ללמוד מכתוב זה שהחובל בחבירו משלם ואינו לוקה:

שהרי **היכי דמי** שיתחייב החובל בנפשו אם ימות המוכה?

אי דלא אתרו ביה שאם ימות המוכה הוא יתחייב מיתה, **אמאי מיקטיל** המכה ואפילו אם מת המוכה!?

אלא פשיטא דאתרו ביה למיתה, **ומותרה לדבר חמור** הרי **מותרה** הוא אף **לדבר הקל** דהיינו למלקות של חובל אם לא ימות המוכה —

וכל זאת **אמר רחמנא: "שבתו יתן ורפא ירפא"**, ואינו נפטר מהתשלומין על ידי המלקות שהתחייב.

הרי לימדך הכתוב שהחובל בחבירו משלם ממון ואינו לוקה.

מתקיף לה רב אשי כדרך שהקשה על הלימוד הקודם:

ממאי דמותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל!? דלמא לא הוי מותרה — **ואפילו אם תמצא לומר** שהמותרה לדבר חמור **הוי** מותרה לדבר הקל —

ממאי דמיתה חמורה מן המלקות, **דלמא מלקות חמור** מן המיתה —

דהרי אמר רב: אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה, הוו **פלחו לצלמא**.

אמר תמה **ליה רב סמא בריה דרב אסי לרב אשי, ואמרי לה רב סמא בריה דרב אשי** הוא זה שהקשה **לרב אשי**, כאשר תמה על קושייתו הקודמת של רב אשי:

ולא שני לך בין הכאה שיש לה קצבה, להכאה שאין לה קצבה!?

ועוד **מתקיף לה רב מרי:**

ממאי דהכתוב עוסק במי שהוא מכה **במזיד**, "**ונקה**" שאמר הכתוב היינו **מקטלא** [ממיתת בית דין] שהיא צריכה התראה?

דלמא עוסק הכתוב במי שהכה **בשוגג**, וכוונת הכתוב היא שחובשין את המכה לידע אם ימות המוכה ויתחייב המכה בגלות שמתחייב בה הורג נפש בשגגה, ואם לא ימות המוכה — **ונקה** המוכה **מגלות**.

ומאחר שבשוגג עוסק הכתוב, אין התראה שייכת כאן!?

ומסקינן: אכן **קשיא**.

וכאן שבה הגמרא לקושיא שהקשתה הגמרא לעיל לב א, על המבואר במשנתנו בבא על חייבי כריתות שיש להן קנס, ואילו במשנה במכות מבואר שהבא על חייבי כריתות יש עליו חיוב מלקות, וכיון דקיימא לן "אינו לוקה ומשלם" למה משלם הוא קנס

כשנתחייב במלקות, ומביאה הגמרא ישוב נוסף על קושיא זו.[3]

ריש לקיש אמר ליישב את הקושיא:

הא מני משנתנו המחייבת קנס לבא על אחותו ואף על פי שהוא חייב מלקות — **רבי מאיר היא, דאמר**: כל המתחייב מלקות וממון **לוקה ומשלם** כאחת. וכפי ששנינו במשנה במכות שהובאה לעיל לב ב, ומשום שלא השם המביאו לידי מכות [״ערות אחותך לא תגלה״], מביאו לידי תשלומין [״ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף״].

ותמהה הגמרא: **אי כרבי מאיר** היא משנתנו, אם כן **אפילו** כשבא על **בתו נמי** יתחייב הוא קנס, ואילו בסיפא של משנתנו [היא המשנה הבאה] מבואר, שהבא על בתו אינו חייב בקנס כיון ש״קם ליה בדרבה מיניה״ ואינו מתחייב מיתה וממון כאחד.[4]

וכי תימא ליישב, ש**רבי מאיר** ״**לוקה ומשלם**״ **אית ליה**, אבל ״**מת ומשלם**״ **לית ליה**, ומודה הוא לחכמים שאינו נידון אלא במיתה החמורה, ולכן כשבא על בתו אומר רבי מאיר שאינו חייב קנס, ומתיישבת משנתנו כרבי מאיר.

ולא, האם לא סובר רבי מאיר אף ״מת ומשלם״!?

הגונב שור או שה או כל חפץ אחר, הרי זה מתחייב לשלם כפל ערך הגניבה דהיינו קרן הגניבה שהוא חיוב ממון, ותשלום נוסף כערך הגניבה [כפל] שהוא קנס על הגניבה. ואם טבח או מכר את השה הרי הוא משלם ארבעה פעמים כערך הגניבה, דהיינו: קרן, כפל על הגניבה, ושתי פעמים קנס על הטביחה. ואם שור טבח או מכר, הרי הוא משלם חמשה פעמים, האחד קרן, והארבעה הם קנס.

והתניא: גנב שור או שה **וטבח** אותו **בשבת**, שמיתת בית דין יש בשחיטה בשבת —

וכן מי ש**גנב** שור או שה **וטבח** אותו **לשם עבודת כוכבים** שמיתת בית דין יש במקריב לעבודה זרה —

---

3. ישוב זה הוא הישוב השלישי לקושיא זו, אחר ישובם של עולא [לב א], ורבי יוחנן [לב ב].

4. א. כתב בתוספות הרא״ש, שהיתה הגמרא יכולה לשאול קושיא זו כבר בתחילת הפרק שפירשה הגמרא את המשנה כרבי מאיר הסובר: קטנה אין לה קנס, ותיקשי, אי רבי מאיר, למה פטר בבא על בתו; אלא שהמתינה הגמרא עד כאן, משום דנוח לה יותר להקשות מ״לוקה ומשלם״ על ״מת ומשלם״.

ב. מלשון הגמרא שלא הביאה מיד בתחילה ראיה לדבר שלרבי מאיר ״מת ומשלם״, וכן מלשון רש״י שכתב: ״אפילו בתו נמי, דמיקטיל עלה לישלם, **דהא לא סבירא ליה לרבי מאיר דפטור משום דרבה מיניה**״, נראה, שמתחלה סברה הגמרא שהא בהא תליא, כי מאחר ואין אנו מחייבים אותו בחמור בלבד במלקות וממון משמע שהוא הדין במיתה וממון, אלא שכלפי המפקפקים הביאה הגמרא ראיה מן הברייתא.

או ש**גנב שור הנסקל** [שהרג השור את הנפש ונתחייב השור סקילה] שהוא אסור בהנאה **וטבחו**.[5]

בכל אלו, הרי הוא **משלם תשלומי ארבעה וחמשה, דברי רבי מאיר**.

וחכמים פוטרין.

נמצא מבואר מן הברייתא, שרבי מאיר מחייב מיתה — דהיינו טביחה בשבת, והקרבה לעבודת כוכבים — וממון כאחד. ואם משנתנו כרבי מאיר תיקשי הסיפא למה פוטרו התנא מתשלומי קנס כשנתחייב מיתת בית דין![6]

ומשנינן: **הא איתמר עלה** דההיא ברייתא: **אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן —**

ואמרי לה: אמר רבי ירמיה אמר רבי שמעון בן לקיש —

וגם **רבי אבין ורבי אילעא, וכל חבורתא משמיה דרבי יוחנן, אמרי:**

אותה ברייתא עוסקת **בטובח על ידי אחר**, ששלח הגנב אדם אחר לטבוח והוא זה שטבח בשבת או לעבודת כוכבים.

ונמצא שהגנב המתחייב בתשלומי הממון על טביחתו של השליח לא נתחייב מיתה, ולכן משלם הוא ממון. ואולם מודה רבי מאיר שהבא על בתו אינו משלם ממון משום ד"קם ליה בדרבה מיניה".

תמהה הגמרא על פירוש זה בברייתא:

וכי זה — השליח — **חוטא** בטביחת הגניבה, **וזה** — הגנב — **מתחייב** בארבעה וחמשה על חטאו של השליח שטבח!?

והרי קיימא לן: "אין שליח לדבר עבירה"![7]

אמר פירש **רבא**: טביחת גניבה דין אחר לה, ויש בה שליח לדבר עבירה.

ומשום **דאמר רחמנא**: "**וטבחו או מכרו**",

---

5. ענין שור הנסקל מתבאר בהמשך הסוגיא.

6. בפני יהושע נתקשה, לפי מה דסלקא דעתין השתא דרבי מאיר אית ליה מת ומשלם, האיך יפרש את פשטות הכתוב "ולא יהיה אסון ענוש יענש" ומשמע פשוטו של מקרא כמו שביארו חז"ל דאם יהיה אסון לא יענש!? וראה מה שכתב שם.

7. א. נתבאר על פי לשונו של רש"י שכתב: וכי שליח חוטא ושולח מתחייב קנס דארבעה וחמשה, והא קיימא לן בקדושין דאין שליח לדבר עבירה.

והקשה רבינו עקיבא איגר, למה הוצרך רש"י להביא ממרחק לחמו, והרי ממקומו הוא מוכרע שאין שליח לדבר עבירה, שאם יש שליח לדבר עבירה נמצא שלא הועלנו בתירוצנו כלום, שכשם שמתחייב המשלח ארבעה וחמשה על טביחתו של השליח כך יש לחייבו מיתה על שחיטה בשבת, ושוב ממילא ייפטר המשלח מדין קם ליה בדרבה מיניה מלשלם את הקנס?!

וביאר שזו אינה קושיא ואין מכאן הכרח שאין שליח לדבר עבירה, ומשום שיש לפרש את הברייתא באופן שלא אמר המשלח לשליח לטבוח בשבת או לע"ז אלא אמר לו לטבוח והלך השליח מעצמו וטבח בשבת או לעבודה זרה, וכי האי גוונא אין המשלח חייב אפילו אם יש שליח לדבר עבירה, ולכן הביא רש"י ממקום

הרי שהסמיך הכתוב טביחה למכירה, כדי ללמד: **מה מכירה** מתחייב הוא בה **על ידי אחר** שאי אפשר למכירת הגנב שתתקיים ללא קונה, **אף טביחה** מתחייב הוא בה אף **על ידי אחר** שנשלח על ידי הגנב לטבוח.

דבי רבי ישמעאל תנא מקור אחר לחיוב ארבעה וחמשה על ידי שליח:

אמר הכתוב: "וטבחו או מכרו", ולפיכך אמרה התורה "**או**" ולא אמרה "וטבחו ומכרו", כדי **לרבות את** הטובח על ידי **שליח**.[8]

דבי חזקיה תנא מקור אחר:

אמר הכתוב: "חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה", ולכן אמר הכתוב "**תחת**" השור, ולא אמר: "ישלם בשור", כדי **לרבות את** הטובח על ידי **שליח**, כלומר: אף אם יטבחנו מי שהוא תחתיו של הגנב, הרי הגנב חייב לשלם.[9]

מתקיף לה מר זוטרא, על הפירוש בברייתא, שכשהיתה הטביחה על ידי שליח מתחייב המשלח, ואף שנתחייב השליח מיתה על טביחתו:

מי איכא מידי, דאילו עבד איהו, המשלח, באותו אופן שהשליח עשה, **לא מיחייב** משום ש"קים ליה בדרבה מיניה", **ועביד השליח ומחייב** המשלח!? וכי יהא גדול כחו של שליח מכחו של משלח שהשליח בא מכחו!?

ומשנינן: **איהו** המשלח, **לאו משום דלא מיחייב**, אין המשלח מופקע מחיוב טביחה. **אלא** שפטור הוא לשלם כשטבח בשבת **משום ד"קם ליה בדרבה מיניה"**, וחיוב המיתה הוא שפוטרו, ולכן כששלח שליח והוא עצמו לא נתחייב בחיוב מיתה, הרי הוא חייב לשלם.[10]

ותמהה הגמרא על פירוש זה בברייתא:

אחר דקיי"ל אין שליח לדבר עבירה, ורבינו עקיבא איגר דימה זה לדברי המשנה למלך שהביא שם.

וראה עוד בהערות להגרי"ש אלישיב שליט"א שרצה לדון בישוב קושיית רעק"א, דלגבי שבת שהמשלח שבת ולא עשה שום מלאכה אין שייך בזה שליחות לחייבו, ועל פי דברי האחרונים בכגון דא, ראה שם.

ב. שיטת התוספות היא, שאם היה השליח שוגג אז יש שליח לדבר עבירה, ומשום שטעם דין "אין שליח לדבר עבירה" הוא משום "דברי הרב [הקב"ה] ודברי התלמיד [המשלח] דברי מי שומעין" כמבואר בקדושין מב ב, ואין סברא זו שייכת כשהיה השליח שוגג; ולפי זה כתבו התוספות בבבא קמא עט א, שהיתה יכולה הגמרא כאן לתרץ, שהיה השליח סבור שהוא שלו, וכי האי גוונא יש שליח לדבר עבירה; וראה מה שהוסיף רבינו עקיבא איגר כאן לבאר את דבריהם.

8. ראה ביאור הדרשה ברש"ש.

9. רש"ש.

10. ביארו התוספות, שאין כוונת הגמרא לומר, שהיות ואף המשלח היה חייב לצאת ידי שמים אף ש"קם ליה בדרבה מיניה" [שלא פטרה התורה אלא מתשלום על ידי בית דין], ומשום, שכל זה אינו שייך אלא בממון, אבל כאן שאנו דנים בקנס ובקנס בעינן "אשר ירשיעון אלהים"

אי עוסקת הברייתא **בטובח על ידי אחר**, אם כן **מאי טעמייהו דרבנן דפטרי**!?

הניחא אם הברייתא עוסקת בטביחת הגנב עצמו, מתבארת היטב מחלוקתם של רבי מאיר וחכמים בטביחת שבת או לעבודת כוכבים, שרבי מאיר סובר "מת ומשלם", וחכמים סוברים "אין מת ומשלם".

אבל לפירוש הזה בברייתא, שהמשלח עצמו לא נתחייב מיתה אלא שליחו, אם כן מה הוא טעמם של החכמים הפוטרים את המשלח!?[11]

ומשנינן: **מאן חכמים**, מי הם החכמים שבברייתא הפוטרים —

לד-א **רבי שמעון היא, דאמר:**[1] לענין טובח ונמצאת טריפה, או שטבח חולין בעזרה,[2] שאין הוא חייב על הטביחה ארבעה וחמשה, כי:

שחיטה שאינה ראויה, דהיינו שחיטה שאין הבהמה מותרת באכילה על ידה —

לא שמה "שחיטה" ולא "טביחה", וכל חיוב ואיסור הבא על ידי שחיטה אינו חל עליה, ולכן טביחה בשבת שטביחה שאינה ראויה היא כדמפרש ואזיל, וכן טביחה לעבודת כוכבים שהבהמה אסורה באכילה והנאה כדין "זבחי מתים",[3] לא שמה טביחה להתחייב עליה ארבעה וחמשה.

ותמהה הגמרא על פירוש זה בברייתא:

כי **התינח** טובח **לעבודת כוכבים**, שאכן שחיטה שאינה ראויה היא.

ואף טביחת **שור הנסקל** שפטרו אותו חכמים בברייתא מתשלומי ארבעה וחמשה, אף זו שחיטה שאינה ראויה היא, שהרי שור הנסקל אסור בהנאה.

דהיינו הבית דין, שוב אין שייך לומר שיהיה חייב לצאת ידי שמים.

אלא כוונת הגמרא היא: כיון שהיה ראוי להתחייב אם לא היה מתחייב בנפשו, מתחייב נמי אממון על ידי שליח כיון שאינו מתחייב בנפשו.

11. כתב הרא"ה, שלא רצתה הגמרא לפרש את טעמם משום שהם סוברים אין שליח לדבר עבירה אף בטביחה, משום דאם יסוד פלוגתתם הוא בשליחות בטביחה, לא היו צריכים לחלוק בזה כשטבח בשבת או לעבודה זרה, וראה גם בתוספות הרא"ש כאן.

והתוספות **בסוף הסוגיא** הקשו כעין זה על הגמרא שם, ותירצו, דלא ניחא לגמרא לומר שנחלקו בשליח; ותמהו האחרונים למה המתינו עד סוף הסוגיא [וכן עשו גם בבבא קמא], ולא הקשו כן כאן!? וראה מה שכתבו בזה רבינו עקיבא איגר והבית יעקב.

ובשיטה מקובצת הקשה המחבר, דנימא דפליגי באתקפתיה דמר זוטרא ובתירוץ הגמרא, וראה מה שכתב שם.

1. במשנה במסכת בבא קמא ע א.

2. וכן מצינו לרבי שמעון שאמר כן גם בענינים אחרים כגון לענין שחיטת "אותו ואת בנו", שכשהשחיטה אינה ראויה אינו עובר.

3. כתבו התוספות בבבא קמא עא א, שסוגיא זו היא כמאן דאמר "אדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה", וראה עוד שם בהמשך דבריהם, וברשב"א.

אלא שחיטת שבת שטבח השליח — למה פטרו חכמים, והרי **שחיטה ראויה היא**!?

דהכי תנן: השוחט בשבת וביום הכפורים, אע"פ שהוא מתחייב בנפשו [מיתה בשבת וכרת ביום הכפורים][4], **שחיטתו כשרה** היא, והבשר מותר באכילה![5]

ומשנינן: סבר לה — רבי שמעון — **כרבי יוחנן הסנדלר**, האוסר לאכול "מעשה שבת" דהיינו שנעשה באיסור שבת במזיד.

דתניא: המבשל בשבת:

אם בישל **בשוגג** — **יאכל**[6] את התבשיל אפילו המבשל ואפילו בשבת.

ואם בישל **במזיד** — הרי המבשל עצמו **לא**

---

4. נתבאר על פי רש"י בחולין יד א. וכבר מצינו לשון "מתחייב בנפשו" על כרת דיום הכפורים לעיל ל א בברייתא דרבי נחוניא בן הקנה; וראה בכסף משנה [שחיטה א כט] שכתב לבאר דעת הרמב"ם שם, דלשון "מתחייב בנפשו" שבמשנה זו אינו עולה אלא על שבת, ולא על יום הכפורים. משום דלשון "מתחייב בנפשו", דהיינו מיתת בית דין, לא שייך ביום הכפורים. ראה שם; ולשון המשנה לקמן לו ב משמע כהכסף משנה, ראה שם ובהערות.

5. יש לפרש את דברי הגמרא בשני אופנים:

האחד: כוונת הגמרא להוכיח מן המשנה שאין הבהמה אסורה משום **מעשה שבת**.

ולפי זה, תחילה מביאה הגמרא סתם משנה שמעשה שבת מותר, ושוב דוחה הגמרא שיש לומר שרבי שמעון סובר כרבי יוחנן הסנדלר.

השני: כוונת הגמרא להוכיח מן המשנה שאין השחיטה נפסלת משום **שחיטת מומר**.

והסבר זה תלוי במה שנחלקו הראשונים [ראה ר"ן חולין יד א] אם שחיטת מומר היא נבילה, או שמטהרת היא מידי נבילה ורק אסורה הבהמה באכילה, שהרי סוגייתנו עוסקת בשחיטה שאינה ראויה, ואם שחיטת מומר אינה מטהרת מידי נבילה נמצא שאין זו אלא נחירה.

עוד תלוי הסבר זה בטעמים שכתבו הראשונים בחולין יד א, למה אין השחיטה נפסלת משום שחיטת מומר:

לפי הטעם הראשון שכתבו התוספות בחולין יד א, שהטעם הוא משום שהמשנה עוסקת בשוחט בשבת בצינעא, אבל אם שחט בפרהסיא אכן נפסלת השחיטה משום שחיטת מומר — אין מקום לפירוש זה, שהרי יש לפרש את המשנה בשוחט בשבת בפרהסיא, ולכן שחיטה שאינה ראויה היא.

ופירוש זה יתכן רק לטעם השני שכתבו התוספות שם, שלגבי השחיטה הראשונה בה נעשה הוא מומר אינו פסול.

ואף לטעם זה — לפי מה שכתב הר"ן שם לבאר, שהטעם שאינו נעשה מומר בתחילת השחיטה וממילא תיפסל סוף השחיטה משום שחיטת מומר, הוא משום שבתחילת השחיטה הרי הוא מקלקל, אי אפשר לפרש את סוגייתנו כפירוש זה, שהרי רבי שמעון סובר "מקלקל בחבורה חייב", ואם כן לפי רבי שמעון גופיה, בתחילת השחיטה נעשה מומר וסוף השחיטה הוי שחיטת מומר, והרי זו שחיטה שאינה ראויה.

ב. תמהו האחרונים: לפי שיטת הרמב"ם [בפירוש המשניות בחולין שם] הסובר, ששחיטה בשבת במזיד הרי היא פסולה משום שחיטת מומר, והמשנה בחולין מיירי בשוחט בשוגג, שאם כן יקשה מה ראיה מביאה הסוגיא כאן מן המשנה בחולין, כיון שאין אנו עוסקים בשחיטה בשוגג, ואילו במזיד הרי באמת נפסלת השחיטה.

6. בדברי רבי מאיר ורבי יהודה מנוקד "יאכל"

יאכל את התבשיל לעולם, אבל אחרים אוכלים אותו.

דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר:

אם בישל **בשוגג**, לא יאכל אותו המבשל מיד אלא **יאכל** את התבשיל **למוצאי שבת**, כשיעבור זמן "בכדי שיעשו". דהיינו שיעבור זמן שהיה אפשר לבשלו אילו לא היה מבשלו בשבת, ומשום שרבי יהודה קונס שוגג אטו מזיד, [אבל אחרים אוכלים אותו מיד].

ואם בישל **במזיד**, הרי זה **לא יאכל** המבשל **עולמית**, אבל אחרים אוכלים.[7]

רבי יוחנן הסנדלר אומר:

אם בישל **בשוגג**, הרי התבשיל **יאכל למוצאי שבת לאחרים** בלבד, **ולא לו** שעבר ובישל.

ואם בישל **במזיד**, הרי התבשיל **לא יאכל עולמית, לא לו** שעבר ובישל, **ולא לאחרים** ישראלים, אבל מוכרו ונותנו לגוי.

נמצא, כי לפי דעתו של רבי יוחנן הסנדלר, הטובח בשבת במזיד אין שחיטתו ראויה להתיר את הבהמה באכילה. שהרי לדעתו אסורה היא לכל העולם. וכדעתו של רבי יוחנן הסנדלר כן דעתם של חכמים הפוטרים מארבעה וחמשה על שור שנטבח בשבת.[8]

ומפרשת הגמרא: **מאי טעמא דרבי יוחנן הסנדלר**, הסובר שמעשה שבת אסור באכילה?

כדדריש רבי חייא אפיתחא דבי נשיאה [כפי שדרש רבי חייא על פתחו של בית הנשיא]:

כתוב בתורה: "**ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם**", ולפיכך קראו הכתוב "קודש" כדי ללמד:

מה קודש אסור באכילה, אף מעשה שבת אסורין באכילה.

בחולם ופת"ח והוא מתפרש על האדם, ואילו בדברי רבי יוחנן הסנדלר מנוקד "יאכל" בצירי קמץ וצירי, והוא מתפרש על התבשיל.

7. א. ביאור שיטות רבי מאיר ורבי יהודה נתבארו על פי פירוש רש"י כאן, וראה פירוש אחר ברש"י בבא קמא עא א, ובחולין טו א, ובמה שהאריך שם במהרש"א.

ב. מה שפירש רש"י בדברי רבי יהודה שאם בישל במזיד לא יאכל עולמית דהיינו המבשל ולא פירש שאף אחרים אינם אוכלים [ונקד מילת "יאכל" כהניקוד לפי רבי יוחנן הסנדלר], היינו משום דכך מוכח מן הסוגיא, שאם לא כן היתה יכולה הגמרא לומר שסבר לה רבי שמעון כרבי יהודה.

8. לפי ביאור זה בגמרא, רבי מאיר וחכמים שבברייתא בתרתי פליגי:

האחד: אם שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, שלדעת רבי מאיר הרי היא שחיטה ולכן מחייב הוא אף על שור שטבחו השליח לעבודה זרה, ועל שור הנסקל.

השני: אם שחיטת שבת שחיטה שאינה ראויה היא, שהרי לדעת רבי מאיר גופיה שחיטת שבת היא שחיטה ראויה.

שמא תאמר: **אי מה קודש אסור בהנאה, אף מעשה שבת אסור בהנאה.**

לפיכך **תלמוד לומר**: "כי קודש היא **לכם**", ו"לכם" משמע, **שלכם יהא** ליהנות ממנו.[9]

יכול אפילו אם בישל **בשוגג** שלא ידע שהיום שבת,[10] יהא אסור באכילה כמו קודש בין לו ובין לאחרים.

תלמוד לומר: "ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם **מחלליה מות יומת**", הרי שדיבר הכתוב במי שהזיד, ומלמד הכתוב:

במזיד הוא **שאמרתי לך** שיהא מעשה שבת כקודש, **ולא בשוגג.**[11]

פליגי בה — בביאור שיטתו של רבי יוחנן הסנדלר — **רב אחא ורבינא!**

חד מהם **אמר**: **מעשה שבת** הרי הוא אסור **מדאורייתא.**

וחד מהם **אמר**: מעשה שבת אינו אסור אלא **מדרבנן.**

ומפרשת הגמרא את טעמו של כל אחד ואחד:

מאן דאמר שמעשה שבת הרי הוא אסור **מדאורייתא** לרבי יוחנן הסנדלר, טעמו הוא **כדאמרן**, שהוא נלמד מן הכתוב "קודש היא לכם".

ומאן דאמר שמעשה שבת אינו אסור אלא **מדרבנן**, טעמו הוא:

כי **אמר קרא**: "**קדש היא**". מלמד הכתוב שאמר "היא": **היא** השבת **קודש ואין מעשיה קודש**, וחכמים הם שאסרו מעשה שבת.

ומקשה הגמרא:

ולמאן דאמר שאפילו לרבי יוחנן הסנדלר אין מעשה שבת אסור אלא **מדרבנן**, הרי שוב תיקשי: **מאי טעמייהו דרבנן דפטרי** מארבעה וחמשה כשטבח בשבת? והרי מן התורה שחיטה ראויה היא, ומן הדין הוא שיתחייב ארבעה וחמשה!?[12]

ומשנינן: אכן לא פטרו חכמים את הטובח

---

9. בתוספות בפסחים כו א כתבו, דכיון שילפינן מעילה "חטא חטא" מתרומה, ובתרומה כתוב לשון "אכילה", הרי זה כאילו נכתב לשון "אכילה" לענין מעילה, [ראה שם לענין היתר הנאה שלא כדרך שהוא תלוי בלשון "אכילה"].

ולפי זה מתבארת כאן הגמרא, שאנו משוים מעשה שבת לקודש לענין איסור אכילה שבו, ולא לענין איסור הנאה שבו, "אילת השחר"; ומדויק גם לשון הגמרא "מה קודש **אסור באכילה**" דמשמע שיש בקודש איסור אכילה.

10. רש"י, ולכאורה לאו דוקא, והוא הדין אם לא ידע שבישול אסור בשבת.

11. ראה ברש"ש שביאר למה לא נאמר, שלא יהא אסור מעשה שבת אלא בהתראה, כיון שרק באופן זה מתחייב מיתה.

12. כתבו האחרונים שיש לפרש את דברי הגמרא בשני אופנים:

האחד: הואיל ומן התורה שחיטה ראויה היא אע"ג שמגזירת חכמים אין הבשר מותר באכילה, הרי היא טביחה לחייבו בארבעה וחמשה.

השני: היות והועילה השחיטה להתיר את

בשבת על ידי אחר, **וכי קא פטרי רבנן** בברייתא רק **אשארא**, על שאר הנזכרים בברייתא —

דהיינו: א. טובח על ידי אחר לעבודת כוכבים, כי שחיטה שאינה ראויה היא מדאורייתא.

ב. טובח שור הנסקל, ומשום שהוא אסור בהנאה מדאורייתא, ושחיטתו שחיטה שאינה ראויה היא.

עוד מפרשת הגמרא את הברייתא המבואר בה שרבי מאיר מחייב בטובח על ידי אחר לעבודת כוכבים:

והרי **הטובח לעבודת כוכבים, כיון דשחט בה**[13] **פורתא איתסר ליה** בהנאה, [מאחר שהתחיל לשחוט לעבודת כוכבים — קודם שיתחייב המשלח משום טביחה[14] — כבר נאסרה הבהמה] משום תקרובת עבודת כוכבים.

ואם כן, **אידך כי קא טבח** [המשך הטביחה עד הגמר, שהיא כולה מחייבתו בארבעה וחמשה] את הבהמה שכבר נאסרה בהנאה —

הרי **לאו דמריה קא טבח** [כבר אינה טביחה בבבהמה של הבעלים], שהבהמה כבר אינה של הנגנב משום שאסורה היא בהנאה,[15] ולמה יתחייב על כך הגנב ארבעה וחמשה!?

אמר תירץ **רבא: באומר** הטובח אין אני

הבשר שלא יעבור על לאו דאורייתא זה עצמו משוי לה "שחיטה ראויה", [ראה רש"ש].

13. כצ"ל ולא "ביה", וכן הוא בבבא קמא עא ב.

14. שאין הגנב חייב משום טביחה עד סוף הטביחה דבעינן "**וטבחו** כולו", על פי גמרא בבבא קמא עב א, ורש"י בבבא קמא עא ב ד"ה כיון דשחיט בה פורתא איתסרא.

15. א. נחלקו הראשונים, האם איסורי הנאה אינם שלו, או שחשובים הם שלו אלא שהם אינם ברשותו. ולפי שיטות הראשונים שאיסורי הנאה אינם שלו מתבאר לשון הגמרא כפשוטה [וכמו שכתב הרש"ש בבבא קמא עא ב], וכפירוש זה משמע פשטות דברי התוספות המובאים באות ב, ועל פי שיטה זו נתבאר בפנים.

ולפי דעת אותם ראשונים שאיסורי הנאה הם שלו, כתבו האחרונים לפרש את קושיית הגמרא: כיון שנאסרה הבהמה בהנאה אינה שוה כלום ואין לחייב עליה ארבעה וחמשה, ו"לאו דמריה" פירושו שאין לבעלים בה שום הנאה ואינה שוה להם כלום; ודקדקו כן מלשון רש"י שכתב לעיל לג ב ד"ה שור הנסקל "לקמן פריך הא לא שוה מידי", וכן במאירי כתב כאן "אסור הוא בהנאה ואינו מפסידו כלום". ראה דבריהם, וביאורים נוספים בגמרא ב"אוצר מפרשי התלמוד" לבבא קמא עא ב, ושם ציון 36 ו— 37.

וברש"י כאן כתב לפרש את הקושיא: "מקמי דמטי גמר שחיטה איתסרא בהנאה על בעליה, ומההיא שעתא אפסדה מיניה דאי איתא לא הדרא בעינא ולאו דמריה היא".

ב. הקשו התוספות, הרי כל בהמה גנובה כשטובחים אותה כבר אינה שלו, שהרי קנאה הגנב בשינוי על ידי תחילת הטביחה, ונמצאת סוף הטביחה בבהמה שאינה של הנגנב, ובהכרח דבהכי חייב רחמנא, ואם כן מה מוסיף מה שהבהמה אינה של הנגנב מטעמים אחרים!?

טובח לשם עבודת כוכבים מתחילת השחיטה, אלא **בגמר זביחה הוא** [כלומר: אני] **עובדה**, ואם כן לא נאסרה הבהמה עד שגמר לטבוח.[16]

עוד מקשה הגמרא על הברייתא: **שור הנסקל** — מאחר שאסור הוא בהנאה — **לאו דידיה** דהנגנב **הוא דקטבח** הגנב, ולמה חייב הוא עליה!?

אמר תירץ **רבה**:

א. בגמרא בבא קמא עו א למדנו:

הגונב הקדש מבית הבעלים — פטור, שנאמר, "וגונב מבית האיש", ולא מבית הקדש.

רבי שמעון אומר: אם גנב קדשים שחייב באחריותן, והיינו שהבעלים חייבים ליתן להקדש בהמה אחרת תמורת זו אם תיגנב, תיאבד או תמות הבהמה, חייב הגנב בכפל על הגניבה ובארבעה וחמשה אם טבחה. וטעמו של רבי שמעון הוא, כיון שחייב הבעלים באחריות, הרי הוא טובח את ממון הבעלים, היות ו"דבר הגורם לממון" [כגון בהמה זו שהיא גורמת לו לממון, שלא יתחייב אחרת תחתיה] "כממון דמי". כלומר: כשלו היא.

ב. תנו רבנן בבבא קמא מד ב:

שור שהמית אדם: עד שלא נגמר דינו [ליסקל], החזירו שומר לבית בעליו — מוחזר. כי אף על פי שבית הדין יקחו את השור אחר גמר דינו כדי להורגו, השומר פטור, כי בשעה ששהחזירו, שור מעליא הוא [רש"י שם].

אבל אם משנגמר דינו החזירו שומר לבית בעליו, אינו מוחזר.

רבי יעקב אומר: אף משנגמר דינו החזירו שומר לבית בעליו — מוחזר.

נמצא, שאם גנב אדם שור שנגמר דינו להסקל מבית השומר, יהיה דינו תלוי במחלוקת רבי שמעון וחכמים ובמחלוקת רבי יעקב וחכמים. שהרי לפי רבי יעקב שיכול השומר להחזירו אף לאחר שנגמר דינו, ואם לא יחזירו יהא מחויב בתמורת כל השור, הרי השור "דבר הגורם לממון", ולדעת רבי שמעון הסובר ש"דבר הגורם לממון כממון דמי", יהא הגנב חייב.

ובקובץ שעורים תמה על קושייתם, כיון שיש לומר שלא חייב רחמנא אלא כשאינה של הנגנב משום הטביחה, אבל מסיבות אחרות לא גילתה התורה שהוא חייב, ויש לו ליפטר; והגע עצמך, וכי אם יפקיר הנגנב את הבהמה יהא חייב הגנב!?

והתוספות תירצו, שאין זה חשוב שינוי לקנותה בכך, [ומה שכתבו לשון "**לקנותה בכך**", ולא כתבו סתם שאינו חשוב שינוי, היינו משום דלענין שאינו יכול להחזיר לבעלים אחר תחילת השחיטה ולומר להם "הרי שלך לפניך", ודאי שאף תחילת שחיטה חשובה שינוי, אלא שאינו שינוי כדי לקנותה בכך; ומצאנו כעין זה בשבר קטן בכלי, וכמו שביאר רבינו חיים הלוי בספרו על הרמב"ם].

16. יש מן האחרונים שכתבו, שלא אמר כן בתחילת הזביחה, שאם כן תיאסר הבהמה כבר בתחילתה כיון שבאותה שעה חשב לעובדה בגמר הזביחה, וכוונת הגמרא לומר שלא חשב

הכא — בברייתא המחייבת את הגונב שור הנסקל וטבחו לשלם ארבעה וחמשה — **במאי עסקינן:**

כגון שמסרו הבעלים את השור **לשומר, והזיק** השור אדם **והרגו בבית שומר, ואף נגמר דיניה** של השור לסקילה **בבית שומר** —

וגנבו גנב מבית השומר, וטבחו.

ולכן, לדעת רבי מאיר חייב הגנב לשלם לשומר על הטביחה —

ומשום דר**בי מאיר סבר לה כרבי יעקב,** וגם **סבר לה כרבי שמעון.**

סבר לה כרבי יעקב, דאמר: אף משנגמר דינו החזירו שומר לבעליו, הרי זה **מוחזר,** ואין הוא אחראי לסקילת השור.

וסבר לה רבי מאיר גם **כרבי שמעון, דאמר: דבר הגורם לממון כממון דמי.**[17]

וכאן שבה הגמרא לבאר ביאור אחר — מפירוש הגמרא לעיל לג ב — בברייתא שאמר רבי מאיר אין חיוב מיתה פוטר מתשלומי ארבעה וחמשה:

רבה אמר לפרש את הברייתא שמבואר בה כי לרבי מאיר הטובח בשבת או לעבודת כוכבים הרי הוא חייב ארבעה וחמשה ואין אומרים "קם ליה בדרבה מיניה":[18]

ומקדים רבה שתי הקדמות לפירושו:

א. **לעולם**[19] אותה ברייתא שמפורש בה לרבי מאיר שהטובח בשבת חייב, מדברת **בטובח על ידי עצמו,** ונתחייב הגנב מיתת בית דין.[20]

ב. **ורבי מאיר, לוקה ומשלם איתיה, מת** לד-ב

לעובדה אלא בגמר הזביחה, ראה דבריהם ב"אוצר מפרשי התלמוד" בבבא קמא עא ב, וראה שם עוד שיטות אחרות בזה, ושם ציון 44 ו — 45.

17. בפשוטו נראה שאין אנו צריכים לדינו של רבי שמעון ש"דבר הגורם לממון כממון דמי" אלא משום שאם לא כן אין שייך שיתחייב לשומר, שהרי אינה שלו, אבל מחמת שאין הבהמה שוה כלום אין אנו צריכים לדין "גורם לממון", שהרי לפי רבי יעקב שוה היא לשומר להחזירה לבעלים, אבל רש"י כתב לא כן "כממון דמי, והאי נמי אע"ג דלא שוי מידי גורם לממון הוא, דכי ליתא בעי לשלומי ליה תורא מעליא".

18. אין בא רבה אלא לפרש את הברייתא שלא תיקשי לדעת רבי מאיר והרי קיימא לן "אין מת ומשלם", אבל אין הוא בא לקיים את דברי ריש לקיש שפירש את משנתנו כרבי מאיר [שכדי להקשות על דבריו הובאה ברייתא זו בגמרא], כי פירושו של רבה לא יתכן לדעת ריש לקיש, שהרי בקנס לדעת רבה בדעת רבי מאיר הרי זה מת ומשלם, ואילו משנתנו שאף היא עוסקת בקנס, הרי היא פוטרת את הבא על בתו מתשלום קנס משום קם ליה בדרבה מיניה; ושיטת רבה בביאור משנתנו מתבאר לקמן לה ב.

19. בשיטה מקובצת כתב שבנוסחאות מדויקות של רש"י ליתא מילת "לעולם" ראה שם.

20. כלומר: ולא כפי שתירצה הגמרא כדי ליישב את שיטתו של ריש לקיש.

ומשלם ליה.[1]

ואם תאמר, אם כן למה הטובח בשבת או לעבודת כוכבים הרי הוא חייב בתשלומי ארבעה וחמשה, כך היא שיטתו של רבי מאיר:

ושאני הני תשלומי ארבעה וחמשה שהם קנס, **דחידוש הוא שחידשה תורה** בכל משפט **קנס** שיש לשלם אותו, שאין קנס כשאר תשלומים שהוא משלם את תמורת הדבר שגנב או הזיק —

ומאחר שכל עיקרו של קנס חידוש הוא, אף חידוש זה יש בו, **דאף על גב דמיקטיל** הרי זה **משלם**.

ואזדא רבה שפירש את דעתו של רבי מאיר שבקנס הרי זה מת ומשלם, וכשיטתו של רבי מאיר סובר רבה עצמו — **לטעמיה** [לשיטתו]!

דאמר רבה:

א. הגונב באיסור שבת, וכגון ש"קנה" את הגניבה על ידי הוצאה מרשות לרשות, אין הוא חייב לשלם את קרן הגניבה ד"קם ליה בדרבה מיניה", ומאחר שאין חיוב קרן, אף אין הוא חייב קנס על טביחת הבהמה, כי "ארבעה וחמשה" — דהיינו קרן, ועוד שלשה וארבעה של קנס [של שור או שה] — אמרה התורה, ולא שלשה וארבעה של קנס לבדם.[2]

ב. מי שגנב שלא באיסור שבת ונתחייב קרן וכפל, והלך וטבח או מכר באיסור שבת הרי זה חייב לשלם ארבעה וחמשה, שתשלומי טביחה או מכירה קנס הם, ואין חיוב מיתה פוטר את הקנס; ולפיכך:

היה גדי גנוב לו מקודם השבת[3] **וטבחו בשבת** ונתחייב מיתת בית דין על הטביחה, הרי זה **חייב** לשלם ארבעה וחמשה, ואין הוא פטור משום "קם ליה בדרבה מיניה".

היות **שכבר נתחייב בגניבה** ובתשלום הקרן **קודם שיבא לידי איסור שבת.**

---

1. כלומר: ולא כפי שרצתה הגמרא לעיל לג ב להוכיח מברייתא זו שרבי מאיר סובר: מת ומשלם.

2. א. נתבאר על פי רש"י; ובפשוטו אין לשונו מדוקדק כל כך, שהרי בשעת הגניבה שהיא השעה המחייבתו בכפל, ודאי שכבר נפטר מן הכפל ואף שהוא קנס, שאם אין קרן אין כפל, ונמצא, שעל הטביחה אין אנו דנים לחייבו אלא בשנים ושלשה ולא בשלשה וארבעה, אלא שנקט רש"י את לשון הגמרא בבבא קמא עה ב העוסקת במי שיש לו סיבה לחייבו בקרן ובחיוב הטביחה ולא בכפל, ועל זה אמרו בגמרא "תשלומי ארבעה וחמשה אמר רחמנא, ולא תשלומי שלשה וארבעה" [ובגירסתנו שם הוא בשינוי נוסח קצת].

ב. כתב רש"י: ולא סבירא לן כרבי נתן דאמר "חי נושא את עצמו", והיינו, כי לפי דעתו אינו מתחייב על הוצאת בעלי חיים — שהם נושאים את עצמם — מרשות לרשות ואפילו נשאו על כתיפו; ועוד כתב "אי נמי בכפות", כי כשהבהמה כפותה אין אומרים "חי נושא את עצמו".

3. כתב הריטב"א שלאו דוקא הוא, והוא הדין אם גנבו בשבת שלא באיסור שבת.

כלומר: לא גנב באיסור שבת שייפטר על הקרן מדין "קם ליה בדרבה מיניה", ואף שאת הקנס נתחייב באיסור שבת, אין מיתה פוטרת את הקנס.

אבל **גנב וטבח בשבת**, שהיתה אף הגניבה עצמה על ידי מלאכת שבת מלבד הטביחה שהיתה בשבת, וכבר נפטר מתשלום קרן הגניבה מדין קם ליה בדרבה מיניה, הרי הוא **פטור** מלשלם קנס על הטביחה.

כי אף שאין קנס הטביחה נפטר מדין "קם ליה בדרבה מיניה", אי אפשר לחייבו על הטביחה לבדה, **שאם אין גניבה** שיכול אתה לחייב עליה קרן, **אין טביחה ואין מכירה**, כי תשלומי "ארבעה וחמשה" אמרה התורה ולא "שלשה וארבעה".[4]

הרי שדעת רבה היא, שאין קנס של טביחה או מכירה נפטר בדין "קם ליה בדרבה מיניה", וכשיטתו של רבי מאיר שפסק רבה כמותו.

ואמר עוד רבה:

היה גדי גנוב לו ונתחייב עליו קרן וכפל, **וטבחו** לגדי **במחתרת** בשעה שהיה בדין מיתה כגנב הנמצא במחתרת שאין לו דמים וכל הרואה אותו הורגו, הרי זה **חייב** לשלם ארבעה וחמשה.[5]

ומשום **שכבר נתחייב בגניבה** ובקרן שהוא חייב עליה, **קודם שיבא לידי איסור מחתרת**, ועל קנס הטביחה שהיתה באיסור מחתרת אינו נפטר בדין "קם ליה בדרבה מיניה".

אבל **גנב וטבח במחתרת** הרי זה **פטור** מן הכל, כי היות וקרן הגניבה לא נתחייב בה משום דין המיתה שעליו משום שבא במחתרת, אף את קנס הטביחה לא תחייבנו, **שאם אין גניבה, אין טביחה ואין מכירה.**

וצריכא, צריך היה רבה להשמיענו שתי מימרות דומות אלו, האחת בשבת והשניה בבא במחתרת!

דאי אשמעינן רבה רק **בשבת** שהיא פוטרת את קרן הגניבה, הייתי אומר:

שבת בלבד היא שפוטרת את הממון **משום דאיסורה איסור עולם**, כלומר: חיוב המיתה בגינה אין לו הפסק, ולעולם ימיתוהו בית דין כל זמן שיבואו עליו עדים.

אבל מחתרת, דאיסור שעה הוא, כלומר: שדין המיתה אינו נמשך אלא זמני כל עוד

---

4. הקשו הראשונים: למה אמר רבה "גנב וטבח בשבת", והרי אפילו אם גנבו בשבת ונפטר מן הקרן, וטבחו לאחר השבת לא יתחייב, כיון שאם אין גניבה אין טביחה ואין מכירה!?

והריטב"א כתב בשם רש"י [ואינו ברש"י שלפנינו], שאם טבחה בחול הרי הוא כאילו חזר וגנבו בחול, ומתחייב על הגניבה ועל הטביחה כאחד, שהרי כל כמה שלא טבחו עדיין הבהמה ברשות בעליה, וכתב הריטב"א שיפה כיוון רש"י ז"ל.

והאחרונים האריכו בענין זה, כי בפשוטו יש לומר, שכשם שהגונב אחר הגנב הרי הוא פטור, כך הוא עצמו שחזר וגנבו אין הוא חייב שלא חייבה תורה על גניבת דבר הגנוב מבעליו, וראה דבריהם ב"משכנות הרועים" אות תקיד ואילך.

5. א. לשון רש"י הוא: וטבחו במחתרת עצמה דההיא שעתא בר קטלא הוא אי הוה **אשכחיה**

הגנב נמצא במחתרת ואינו דומה ל"לא יהיה אסון" שמשם נלמד פטור ד"קם ליה בדרבה מיניה"[6] — **אימא לא** יפטור חיוב מיתה כעין זה את הממון.

לפיכך הוצרך רבה להשמיענו שהגונב במחתרת הרי הוא פטור על קרן הגניבה משום "קם ליה בדרבה מיניה".

ואי אשמעינן רבה רק **במחתרת** שהיא פוטרת חיוב ממון, הייתי אומר:

מחתרת בלבד היא שפוטרת את הממון **משום דמחתרתו** של גנב **זו היא התראתו**, כלומר: שאין הוא צריך התראה.

אבל שבת דבעיא התראה כדי לחייבו מיתה, **אימא לא** תפטור את חיוב הממון.

לכן **צריכא** להשמיענו שהן שבת והן מחתרת פוטרות מחיוב ממון.[7]

אמר רב פפא:

היתה פרה גנובה לו וטבחה בשבת, הרי זה **חייב** על הטביחה, היות **שכבר נתחייב בגניבה** ובקרן שלה **קודם שיבא לידי איסור שבת**, ואין איסור שבת פוטר את הקנס של הטביחה, וכדרבה.

היתה פרה שאולה לו, וטבחה בשבת ונמצאת טביחה זו מעשה גזילה של הבהמה —

הרי זה **פטור** על תשלומי הגזילה, שהרי חיוב זה אינו אלא ממון ולא קנס ואין חייבים עליו כשנתחייב יחד עמו מיתה על טביחה בשבת.[8]

אמר תמה **ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי:**

וכי **רב פפא** "**פרה**" **אתא לאשמועינן**, כלומר: מה חידוש יש בדברי רב פפא יותר מדברי רבה, ואין חילוק ביניהם אלא שזה דיבר בגדי וזה בפרה, וכי לחדש שאף בפרה

בעל הבית כדכתיב "אין לו דמים", ונראה מדבריו שרק בעל הבית יכול להורגו ומשום "הבא להורגך השכם להורגו" [ראה סנהדרין עב א], וראה גם לשון רש"י בחומש פרשת משפטים; ואולם בסנהדרין עב ב וברמב"ם הלכות גניבה מבואר, שכל הרואה אותו הורגו ולא בעל הבית בלבד, ועל פי זה נתבאר בפנים.

ויש ללמוד מדברי רש"י, שגם אם לבעל הבית לבד היה מותר להורגו, בכל זאת חשוב זה כחיוב מיתה הפוטרו מחיוב ממון, והאחרונים דנו בזה.

ב. ראה בשיטה ישנה בשיטה מקובצת ובחידושים לבעל השיטה מקובצת, שביארו מה מעשיו של הגדי שנגנב שלא במחתרת — במחתרת; וראה מה שכתב בעל השיטה מקובצת שם על דברי רש"י שבאות א.

6. נתבאר על פי התוספות.

7. נתבאר על פי רש"י; ותמהו הראשונים עליו, וכי עד שבא רבה לא ידענו ששבת פוטרת את הממון והבא במחתרת פטור מן הממון, והרי הכל משניות מפורשות הם!?

וראה ביאורים אחרים בתוספות ברמב"ן וברא"ה.

8. כתב רש"י: היתה פרה שאולה לו וטבחה בשבת פטור, דההיא שעתא דקא טבח לה גזיל לה ממרה ומיתה וממון באין כאחד, ולא גרסינן "שאם אין גניבה אין טביחה ואין מכירה", דגבי

יהיה אותו הדין הוצרך רב פפא להשמיענו את מימרתו!?

אמר ליה רב אשי לרב אחא בריה דרבא:

רב פפא "**שאולה**" **אתא לאשמועינן**, כלומר: סיפא של המימרא כשהיתה הפרה שאולה אצלו, זה הוא חידושו של רב פפא!

וחידוש יש בדבר: כי **סלקא דעתך אמינא**: **הואיל ואמר רב פפא** עצמו:

שואל **משעת משיכה** [של הבהמה בשעת השאלה] **הוא דאתחייב ליה** [כבר נתחייב] **במזונותיה** של הבהמה אותה שאל, ולכן אפילו אם נתחייב מלקות בזמן שהיה עליו

שואל לא שייך לא כפל ולא ארבעה וחמשה, שהרי חייב בקרן לעולם אפילו טוען טענת גנב, ואין קנס אלא או בגנב או בשומר חנם הפוטר עצמו בטוען טענת גנב שאומר נגנבה.

פשטות ביאור דבריו הוא, שאין לדון כאן ענין גניבה וטביחה, כיון שאינו גנב של הפרה אלא שואל עליה, שמא תאמר: כגון שטען השואל לבעלים טענת גנב [כלומר נגנבה ממני] ונמצאת הבהמה אצלו, שבכל השומרים דין הוא שהם חייבים כפל ואם חזרו וטבחו את הבהמה הרי הם חייבים ארבעה וחמשה, לזה כתב רש"י, שהשואל אינו מתחייב כשטוען טענת גנב, שאין טוען טענת גנב חייב אלא אם כן טענה זו פוטרתו, אבל השואל שלעולם חייב הוא בקרן ואפילו נגנבה הימנו, אין זה טוען טענת גנב שיתחייב עליה כפל וארבעה וחמשה.

אלא שצריך ביאור, למה לא תהא הטביחה מעשה גניבה, וכעין שכתב הריטב"א משמו של רש"י הובא בהערה לעיל, ולמה כתב רש"י "דההיא שעתא דקא טבח לה **קא גזיל לה**, והרי אם עשה כן דרך גניבה הרי הוא גנב ולא גזלן!?

וגם מה שכתב רש"י [לפי הפירוש הנ"ל] שאין טוען טענת גנב בשואל, דמשמע שאם היתה טענת גנב בשואל היה ניחא מה שאמרה הגמרא "אם אין גניבה אין טביחה ואין מכירה", אף זה צריך ביאור, שאם דין גנב שלו הוא מחמת שטען טענת גנב, למה באמת אין גניבה, והרי טענת הגניבה אינה באיסור שבת!?

וברש"י בבא קמא קיב א ד"ה היתה פרה שאולה, הוסיף: "גזלן נעשה עליה ולא גנב, שאין דין גנב אלא בטוען טענת גנב והוה שומר חנם", וראה ביאור הדברים בחזון איש בבא קמא סימן טו ס"ק כ; וראה עוד ב"משכנות הרועים" אות תקכז ואילך בדברי האחרונים בכל ענין זה.

והרמב"ם [גניבה ג ד] פירש את דברי רב פפא וז"ל: "היתה פרה שאולה אצלו, וטבחה בשבת דרך גניבה, פטור אף מן הכפל, שהרי איסור שבת ואיסור גניבה באין כאחת, ואם אין גניבה אין טביחה ואין מכירה", והיינו כהגירסא שדחה רש"י.

אלא שאף דברי הרמב"ם טעונים ביאור, כי לדעת הרמב"ם אף הקנס נפטר כשיש עמו חיוב ממון [דלא כרבה ורב פפא], וכיון שכן למה לי טעם "אם אין גניבה אין טביחה ואין מכירה", כיון שטבח בשבת, ונפטר על הטביחה עצמה מדין "קם ליה בדרבה מיניה"!? וראה בזה ב"משכנות הרועים" אות תקס.

והרשב"א כתב כאן בשם הראב"ד, דמשכחת לה לדברי רב פפא בשואל שטען טענת גנב, באופן שטען שומר חנם אני ונגנבה ממני ונמצא שטבחה בשבת, שעל ידי זה הוי לה טענת גנב ליפטר, ומה שאינו חייב קרן על טענה זו ראה ביאור הדברים בשם האחרונים ב"משכנות הרועים" אות תקלא.

לתת לה מזונות, אין הוא נפטר מלשלם — אם מנע את מזונותיה — מדין "אין לוקה ומשלם"[9] —

הכא נמי נאמר: **משעת שאלה** [היינו "משעת משיכה"] של הפרה כבר **אתחייב באונסיה** מדין שואל, ולא ייפטר מלשלם את הפסד הפרה שנפסדה אחר כך, ואף שבשעת ההפסד היה באיסור מיתה —

כלומר: סבור הייתי לומר, שיש לחייבו על הטביחה שטבח השואל ואף שטבחה בשבת, ולא משום הגזילה שבמעשה הטביחה, אלא היות שבשעת המשיכה כבר נתחייב השואל לשלם את תמורת הבהמה אם יקרה לה אונס או פשיעה, ואם כן יתחייב לשלם אף על פי שטבחה בשבת כי החיוב אינו חל עכשיו אלא בשעה ששאל ומשך את הפרה —

קא משמע לן רב פפא, שאין הדבר כן ושעת חיוב אונסין של שואל אינה שעת השאלה אלא שעת האונסין, והיות ובאותה שעה שהוא מתחייב הן מדין שואל והן מדין גזלן[10] הרי שעת חיוב מיתה היא, לכן הוא פטור מתשלומי הפרה.

אמר רבא:

א. **הניח להן אביהן** ליתומים **פרה שאולה** מאחר, הרי היתומים **משתמשין בה כל ימי שאלתה** שנקבעו בין המשאיל לאביהן.[11]

ואף על פי שיש להם בבהמה זכויות שאלה שירשו מאביהן, בכל זאת אם **מתה** הבהמה **אין** היורשים **חייבין באונסה**,[12] שלא כאביהן החייב באונסין כדין שואל, והטעם הוא משום שהם לא נעשו שואלים על הפרה אלא אביהם.

ב. ואם **כספורין** היו היתומים על אותה בהמה שאולה כי **של אביהם היא** הפרה ולא בשאלה היא באה לאביהם, ונמצא שלפי

---

9. עיקר דברי רב פפא נאמרו בבבא מציעא צא א לענין החוסם פי פרה ודש בה — ועבר על "לא תחסום שור בדישו" ונתחייב מלקות בשעת הדישה — שאינו נפטר מלשלם לבעלים את המזונות שמנע ממנה ואף ד"אין לוקה ומשלם".

10. כן היא פשטות כוונת הגמרא, אלא שרש"י כתב "קמ"ל, כיון דכל כמה דאיתא הדרא בעינא ההיא שעתא דקא טבח לה קא גזיל לה", ולשון זה משמע, שרק מדין גזלן אנו דנים לחייבו, ולכאורה גם מדין שואל אנו באים לחייב אותו ולפוטרו משום קם ליה בדרבה מיניה.

גם משמע מלשון רש"י, דקמ"ל שאפילו אם משעת משיכה התחייב באונסיה הרי הוא נפטר, היות ועד השתא הוי הדרא בעינא, ואולם ברש"י בהמשך הסוגיא מבואר להדיא שאינו מתחייב אלא משעת אונסין, ראה בד"ה ופליגא דרב פפא, ובד"ה והיינו דרב פפא.

11. כתב רבינו עקיבא איגר להוכיח מסוגיא זו, שאע"ג שאין השואל רשאי להשאיל, בכל זאת אם השאילו לאחר זכה השואל השני בזכויות השאלה עד סוף זמן השאלה, וזה הוא הטעם שאם הוריש האב את הפרה לבניו משתמשין הן בה כל ימי שאלתה; אלא שכתב, שמהרשב"א בתשובה משמע איפכא.

12. ביארו התוספות, שבחיוב אונסין בלבד אין היורשים חייבים, אבל בגניבה ואבידה חייבים הם, הואיל והם נהנים ממנה.

ומלשון רש"י בבבא קמא קיב א שכתב "מתה אין חייבין באונסה, דלא קבילו עלייהו

דעתם יורשים הם על גוף הפרה, ולכן **טבחוה ואכלוה**.

הרי היתומים **משלמין** למשאיל על הנאתם מבשר הפרה **דמי בשר בזול**, שהרי "נהנו" מפרתו, וכל הנהנה משלם דמי בשר בזול[13] —

וכמה שיעורו: כל זוז מערך הפרה אנו מעריכים בארבע דנקי [דנקא היא מעה, ושש מעות כסף הוא הזוז][14], דהיינו שני שליש מערכה האמיתי.

ואילו את העור יחזירו למשאיל.[15]

ג. קרקעותיו של אדם משועבדות לפרעון חובותיו, ואפילו אם מת החייב הרי בעל החוב גובה את חובו מאותן קרקעות שהיו של החייב בשעה שנתחייב; ולפיכך:

אם **הניח להן אביהן אחריות נכסים** [קרקעות], הרי אלו **חייבין לשלם**, ומפרש לה ואזיל.

איכא דמתני לה, יש המפרשים את מה שאמר רבא "הניח להן אביהן אחריות נכסים, חייבין לשלם" — **ארישא** של דברי רבא, שאמר: אין היורשין חייבין באונסיה של פרה שאולה שהניח להן אביהן, ולזה הוסיף רבא: אם הניח להן אביהן קרקעות צריכים הם לשלם מקרקעות אלו את אונסי הפרה אם יארעו, כי בשעת משיכה התחייב האב השואל, וכבר נשתעבדו קרקעותיו.

ואיכא דמתני לה, ויש המפרשים את מה שאמר רבא "הניח להן אביהן אחריות נכסים, חייבין לשלם" — **אסיפא** של דברי רבא שאמר: אם טבחוה ואכלוה בטעות, אין הם משלמים את כל ערך הבהמה, ועל זה הוסיף רבא: אם הניח להן אביהן אחריות נכסים צריכים הם לשלם פרעון שלם ולא בזול.[16]

ומבארת הגמרא:

א. **מאן דמתני לה ארישא** שאם הניח אביהן

נטירותא", נראה שפטורים הם גם מחיובי שומר דהיינו בגניבה ואבידה, [וראה בבא מציעא פא א "הואיל ונהנה מהנה", ומכאן למדו התוספות את דינם].

13. כתב הרשב"ם בבבא בתרא קמו ב, בענין זה שמין כל מחזירים אוכלים הנאכלים מתחילה שלא לדעת חזרה, שאילו היה יודע שצריך להחזיר, לא היה אוכל משלו, ומיהו בזול מיהא מחזיר.

14. נתבאר על פי הרשב"ם בבבא בתרא קמו א; ומיהו ברש"י בזבחים מח א נראה שפירוש המלה "דנקא" הוא שתות ולא מעה.

15. נחלקו הראשונים באדם המזיק באונס גמור אם הוא חייב, והתוספות בריש פרק המניח [כז ב] הוכיחו מסוגיא זו, שאדם המזיק באונס גמור פטור; ובקהלות יעקב" בבבא קמא [סימן כד בנדמ"ח], כתב לבאר את טעם הפטור אף לפי הרמב"ן הסובר שאדם המזיק באונס גמור הרי הוא חייב, דהיינו משום שבהיתר הם טובחים אותה, שהרי "חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו", וזה גרע מאדם המזיק באונס שהוא חייב.
ומה שאינם חייבים מדין גזלן, ראה ב"משכנות הרועים" אות תקמג ואילך.

16. הקשו התוספות: למה ישתעבדו קרקעות האב לנזק שהזיקו הבנים, כיון דלפי מאן דאמר זה אין קרקעותיו משתעבדות לאונסי הפרה,

אחריות נכסים צריכים הם לשלם את אונסי הפרה, **כל שכן אסיפא** כשאכלוה, שהם חייבים לשלם מן הקרקעות פרעון שלם ולא בזול —

ב. **ופליגא** הך דרבא — למאן דמתני לה אריש — **אדרב פפא**, שהרי לדעת רב פפא הסובר: משעת אונסין הוא שמתחייב כל שואל בהן, אין משתעבדים קרקעותיו של האב לתשלום האונסין או הנזק שהזיקו הבנים, שהרי עדיין לא התחייב האב, ואין קרקעותיו משועבדים אלא לחובו שלו ואפילו אם מת והניחם ליתומים.

ג. **ומאן דמתני לה אסיפא** כשטבחוה ואכלוה משלמים הם מן הקרקעות פרעון שלם ולא בזול, **אבל אריש** שבאונס הוא שניזוקה הפרה **לא** אמר רבא שישתעבדו נכסי האב לתשלום האונסין, **והיינו דרב פפא**, שלא נתחייב האב באונסין כל עוד לא אירעו, ולכן לא משתעבדות קרקעותיו לחוב זה.

וכאן שבה הגמרא למחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש בביאור משנתנו, שרבי יוחנן פירשה שלא התרו בו ולכן חייב הוא לשלם, וריש לקיש פירשה כרבי מאיר שאדם "לוקה ומשלם"; ומבארת:

בשלמא רבי יוחנן לא אמר כריש לקיש המפרש את משנתנו כרבי מאיר, משום **דרבי** יוחנן הא **קא מוקים לה כרבנן** שהלכה כמותם, ולכן ישוב זה עדיף.

אלא ריש לקיש מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן, לפרש את משנתנו כשלא התרו בו ולכן חייב הוא לשלם?

אמר לך ריש לקיש: אי אפשר לאוקמי כחכמים, שהרי **כיון דאילו אתרו ביה** היה **פטור** מתשלומין לדעת חכמים, **כי לא אתרו ביה נמי פטור** מן התשלומין, וכפי שלומד ריש לקיש בהמשך הסוגיא מן הכתובים.

ואזדו רבי יוחנן וריש לקיש החלוקים בביאור משנתנו — **לטעמייהו**, לשיטתם שנחלקו בחייבי מלקיות שוגגין לחכמים, האם הם פטורים מן התשלומים!

דכי אתא רב דימי, אמר: חייבי מיתות שוגגין, וחייבי מלקיות שוגגין, ודבר אחר דהיינו ממון, נחלקו בשני אופנים אלו רבי יוחנן וריש לקיש:

רבי יוחנן אמר: חייב לשלם את הממון.

וריש לקיש אמר: פטור מלשלם את הממון.

ומפרשת הגמרא את טעמו של כל אחד ואחד:

[דלא מתני לה אלא אסיפא, ולא אריש, כדלקמן]!?

ותירצו: דהתם פשע בה האב שהיה לו לתמר לבניו שאינה שלו הלכך מחיים פשע בה, ונתחייב בה באותה שעה ונשתעבדו נכסיו; [ולמדנו מדבריהם שהנכסים משתעבדים משעת הפשיעה ולא משעת הנזק].

ואולם ברש"י בבא קמא קיב א כתב וז"ל "אם הניח להן אביהן קרקע משלמין פרעון שלם, דהוו אינהו במקום אבוהון, והואיל והן אכלוה משלמין", וראה עוד בלשון רש"י כאן בד"ה ואיכא דמתני לה אסיפא שכתב "דאיבעי להו למידק", והרמב"ן תמה על דבריו, והרש"ש הגיה בדברי רש"י "איבעי ליה למידק".

רבי יוחנן אמר חייב, כיון **דהא לא אתרו ביה**, ואין הוא חייב מיתה ולא מלקות, ומה יפטור את הממון.

ריש לקיש אמר פטור, **כיון דאילו אתרו ביה** הרי הוא היה **פטור** מלשלם ממון, **כי לא אתרו ביה נמי פטור**, כדמפרש טעמיה לקמן.

איתיביה ריש לקיש המחייב חייבי מיתות שוגגין בממון **לרבי יוחנן**:

והרי כתיב: "וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה **ולא יהיה אסון ענוש יענש** [בדמי ולדות]". הרי משמע: אם יהיה אסון לא ייענש בדמי ולדות, דקם ליה בדרבה מיניה.

לה-א **מאי לאו**, וכי אין פירוש מה שאמרה התורה "ולא יהיה אסון" דהיינו שלא יהיה באשה "**אסון**" **ממש**, שלא מתה.

ואם כן, משמע אם אך מתה האשה, בין שהתרו בנוגף ובין שלא התרו בו, הרי זה לא יענש בדמי ולדות.

ואם כן, מלמדנו הכתוב שחייבי מיתות שוגגין פטורין מן התשלומין, ותיקשי לרבי יוחנן המחייבן!?

ומשנינן: **לא** כאשר פירשת את הכתוב "ולא יהיה אסון", שלא מתה האשה.

אלא פירוש הכתוב, כך הוא: ואם לא יהיה **דין אסון** על האיש הנוגף, שלא יתחייב הנוגף במיתת בית דין, אם משום שלא מתה האשה, ואם משום שלא התרו בו, אז ייענש בדמי ולדות!

אבל "אסון ממש" באשה, בלי "דין אסון" באיש — אינו פוטר את דמי הולדות.[1]

איכא דאמרי: איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש, שרבי יוחנן הוא שהקשה מכתוב זה, על ריש לקיש הסובר שחייבי מיתות שוגגין חייבין בתשלומין:

וכך הקשה: כתיב: "**ולא יהיה אסון ענוש יענש**".

מאי לאו, האם אין פירוש הכתוב כך: ואם לא יהיה **דין אסון** בנוגף, שלא יתחייב מיתה, אז ענוש יענש. אבל אם יהיה דין אסון באיש, לא ייענש.

ואם כן משמע, שאם תמות האשה ולא יהיה על הנוגף דין אסון, שלא יתחייב מיתת בית דין משום שלא התרו בו, אז ייענש בדמי ולדות.

ונמצא הכתוב מלמדנו, שחייבי מיתות שוגגין כגון זה שהרג את האשה ולא נתחייב מיתה, ייענש בדמי ולדות. ותיקשי לריש לקיש, הפוטר אף חייבי מיתות שוגגין מן התשלומין!?

ומשנינן: **לא** כך הוא ביאור הכתוב.

אלא אם לא יהיה **אסון ממש** באשה, אז ייענש בדמי ולדות. אבל אם יהיה בה אסון, אף שלא התרו בנוגף, אזי לא יתחייב הנוגף בדמי ולדות. כי חייבי מיתות שוגגין פטורין

---

1. נתבאר על פי משמעות דברי רש"י, ש"אסון ממש" פירושו "מיתת האשה", ו"דין אסון" פירושו "משפט מות לנוגף". ובתוספות ד"ה מאי לאו, מבואר שהם מפרשים אחרת.

מן התשלומין.

אמר תמה **רבא: ומי איכא למאן דאמר** וכי יש מי שסובר **שחייבי מיתות שוגגין חייבים** ממון!?

והא תנא דבי חזקיה:[2]

כתוב בתורה [ויקרא כד] "מכה בהמה ישלמנה, ומכה אדם [לא ישלם ממון אלא] יומת"[3] —

הקיש הכתוב מכה אדם למכה בהמה, כדי להשוותם [בחילוק שביניהם]:

הוקש **מכה אדם** לפטור מתשלומין, **ומכה בהמה**, לחייבו בתשלומין.

וכך הקישם הכתוב, כדי ללמד:

מה מכה בהמה, לא חילקת בו לענין תשלומין:

א. **בין** מכה בהמה **בשוגג ובין** המכה אותה **במזיד**, שהרי ריבתה התורה "פצע תחת פצע" לחייב אדם המזיק ממון חבירו בשוגג כמזיד, ובאונס כרצון.

ב. **ובין המתכוין** להכות את הבהמה, **למי שאין מתכוין** להכותה.

ג. **ובין** המכה את הבהמה **דרך ירידה**, כדרך המכים בהנחתת היד, **לבין** המכה אותה **דרך עלייה**, שהכה בהגבהת ידו, או שחתך בחרבו מלמטה למעלה.[4]

בכל אלו לא חילקת **לפוטרו ממון** בכל אחד מהאופנים הללו, **אלא לחייבו ממון** בכל האופנים שנזכרו.

---

2. כתבו התוספות שאין דברי "תנא דבי חזקיה" מוסכמים, ובכל זאת מקשה הגמרא "ומי איכא למאן דאמר". כי חזקיה היה שונה את הברייתות של רבי חייא אביו שהן ברייתות עיקריות, ומקשים מהם קושיות.

3. א. לשון רש"י הוא: "מכה בהמה ישלמנה ומכה אדם לא ישלם אלא יומת, הקיש פטור ממון דמכה אדם". ומשמעות דבריו היא, שכוונת הכתוב "ומכה אדם יומת" היינו לומר: ומכה אדם לא ישלמנו כמכה את הבהמה, אלא יומת. והשמיענו אף פסוק זה דין "קם ליה בדרבה מיניה".

אבל רש"י לקמן לח א כתב, שמפסוק זה אין ללמוד דין קם ליה בדרבה מיניה, שאם לא היה אומר הכתוב במקום אחר את עיקר דין קם ליה בדרבה מיניה, היינו מפרשים את ההיקש באופן אחר, ואומרים: מה מכה בהמה לעולם חייב בתשלומים, אף מכה אדם לעולם חייב בתשלומים. [וראה על דברי רש"י כאן, מה שכתב בעל השיטה מקובצת בד"ה מכה].

ב. ביארו התוספות את דרשת הגמרא כאן, שכוונת הכתוב לומר: מה מכה בהמה לא חילקת במה שכתוב בו דהיינו חיוב דבכל ענין חייב, אף מכה אדם כל עניני פטור ממון שכתוב בו לא תחלוק בו.

וביארו עוד ש"שוגג ומזיד" היינו לענין פטור של ממון אחר שנתחייב עם חיוב המיתה. ו"דרך עלייה ודרך ירידה" ללמד הוא בא שבכל ענין אין מועיל כופר לפוטרו מחיוב מיתה [וברש"י לקמן לח א ד"ה לחייבו ממון אין נראה כן, כמבואר שם בהערות]. ו"מתכוין ושאין מתכוין" הוא לענין דמי האשה עצמה.

4. ללמדנו, שאין דין אדם המזיק כדין ההורג בשגגה לענין גלות, שחילקה התורה בו בין דרך ירידה לדרך עלייה, שאינו גולה עד שיתקיים "ויפל עליו וימות".

אף מכה אדם, לא תחלוק בו לענין פטורו מתשלומין כשהוא הורג אדם:

א. **בין** ההורג **בשוגג**, שלא התחייב מיתה, **לבין** ההורג **במזיד** שהתחייב מיתה.

ב. **בין המתכוין** להרוג, ונתחייב מיתה, **למי שאין מתכוין** להרוג, ולא נתחייב מיתה.

ג. **ובין** ההורג **דרך ירידה, לבין** ההורג **דרך עלייה**.

שבכל אלו לא תחלוק **לחייבו ממון** בחלק מהם,[5] **אלא לפוטרו ממון** בכל האופנים שנזכרו.[6]

הרי שלימדנו תנא דבי חזקיה, כי אף חייבי מיתות שוגגין פטורים הם מן התשלומין. ואם כן, האיך אמר רבי יוחנן שחייבי מיתות שוגגין חייבין בתשלומין!?

אלא, כי אתא רבין, מארץ ישראל לבבל, **אמר**:

חייבי מיתות שוגגין וממון, **כולי עלמא** — בין רבי יוחנן ובין ריש לקיש — **לא פליגי דפטורין** הם מן הממון, וכדתנא דבי חזקיה.

כי פליגי רבי יוחנן וריש לקיש, **בחייבי מלקות שוגגין ודבר אחר**, דהיינו ממון.

דרבי יוחנן אמר: חייב הוא בממון. היות ורק **חייבי מיתות** בלבד **איתקוש** [הוקשו] ל"מכה בהמה" בהיקש של "תנא דבי חזקיה" כדי ללמד שאף בשוגג הם פטורים.

אבל **חייבי מלקיות — לא איתקוש** בפסוק זה, ואין לנו מקור לפוטרם מן הממון בשוגג.

ריש לקיש אמר: פטור הוא מן הממון, כי **בפירוש ריבתה תורה חייבי מלקיות** להיות **כחייבי מיתות**, ומפרש לה ואזיל.

ומפרשת הגמרא: **היכן ריבתה** זאת **התורה**?

אמר אביי: אתיא, יש ללמוד דין חייבי מלקיות מחייבי מיתות בגזירה שוה: "**רשע רשע**".

שהרי נאמר: "והיה אם בן הכות הרשע", הרי "רשע" בחייבי מלקיות. ונאמר "אשר הוא רשע למות". הרי "רשע" בחייבי מיתות בית דין.

ומלמדת גזירה שוה זו, שדין חייבי מלקיות הוא כדין חייבי מיתות. וכשם שחייבי מיתות שוגגין פטורים מן הממון, כך חייבי מלקיות שוגגין פטורים מן הממון.

רבא אמר: אין צורך בגזירה שוה כדי לומר שיהא דין חייבי מלקיות כחייבי מיתות. אלא

---

5. דהיינו בשוגג או באין מתכוין או בדרך עליה.

6. ב"הערות" להגרי"ש אלישיב שליט"א העיר, מכך שלא הזכיר תנא דבי חזקיה גם אונס, אע"ג שמכה בהמה, דהיינו אדם המזיק, חייב אף באונס, משמע, שחייבי מיתות אונסין אין פטורים מן הממון. ורבינו עקיבא איגר נסתפק בזה להלכה.

ואולם העיר, שמרש"י בד"ה מכה אדם שכתב "מכה בהמה לעולם חייב, דאמרינן בבבא קמא: פצע תחת פצע לחייב על השוגג כמזיד **ואונס כרצון**", משמע, שגם לענין זה הוקש מכה אדם לפטור על הממון אפילו באונס; והביא כן גם משיטה ישנה לעיל ל ב, כיון שהוקש מכה אדם

בחייבי מלקיות עצמן גילתה התורה שהן פטורין מן הממון אפילו בשוגג —

דאתיא, שנלמד דין חייבי מלקיות לפוטרם מן הממון אפילו בשוגג, בהיקש:

נאמר בכתוב "**מכה**" לגבי חיוב מלקות [כדמפרש לכולה ואזיל], ונאמר "**מכה**" בבהמה לגבי חיוב תשלומין.

וכשם שהועיל היקש חייבי מיתות למכה בהמה לפוטרם מן הממון בכל אופן, כך הועיל היקש חייבי מלקיות למכה בהמה כדי לפטור חייבי מלקיות מן הממון אף בשוגג.

אמר ליה רב פפא לרבא: הי "מכה"? כלומר: היכן הוקש לשון "מכה" האמור בענין מלקות ל"מכה" בהמה?

אילימא בכתוב זה הוקשו, שנאמר: "**ומכה בהמה ישלמנה, ומכה אדם יומת**"?

אי אפשר לומר כך. כי:

האי קרא, **בקטלא** [בחייבי מיתות בית דין] הוא **דכתיב**, ולא בחייבי מלקיות.

אלא האי "**מכה**" הוא שהוקש למכה בהמה, דכתיב "**מכה נפש בהמה ישלמנה. נפש תחת נפש**".

וממיך ליה: "ואיש כי יתן מום בעמיתו, כאשר עשה — שהכה את חבירו — **כן יעשה לו**", שילקה על ידי בית דין.

ותמהה הגמרא: **והרי האי** מקרא האמור לגבי חייבי מלקיות **לאו** לשון "**מכה**" **היא**, ואילו רבא אמר: אתיא "מכה מכה"!?

ומשנינן: **אנן**, לאו דוקא לשון "מכה" הוא דאמרינן.

אלא, "**הכאה הכאה**" **קאמרינן**.

כלומר, פעולת הכאה של אדם,[7] המחייבת אותו מלקות, הוקשה לפעולת הכאה של בהמה, המחייבת אותו תשלומי ממון.

ועוד תמהה הגמרא: **והא כי כתיב** מקרא זה "ואיש כי יתן מום בעמיתו", **בחובל בחבירו הוא דכתיב. וחובל בחבירו**, הרי **בר תשלומין הוא** ואינו בן מלקות, וכמבואר בסוגיא לעיל.[8]

ובהכרח שיש לפרש את זה שאמרה תורה "כאשר עשה, כן יעשה לו" שישלם ממון. והאיך נלמד מפסוק זה להסמיך חייבי מלקיות למכה בהמה!?

ומשנינן: **אם** הפסוק "כאשר עשה כן יעשה לו", **אינו ענין** [אין בו צורך, ומיותר הוא] **להכאה שיש בה שוה פרוטה**, ללמד שיש תשלומי ממון בחובל, שהרי ממקרא אחר, שאמרה התורה בסמוך למקרא זה, "כן ינתן

למכה בהמה, לכל מילי הוקש, ואפילו לענין אונס.

והעיר עוד, כשם שנחלקו הרמב"ן והתוספות באדם המזיק באונס גמור אם הוא חייב, כן יהא הדין לענין "קם ליה בדרבה מיניה", שהרי אנו לומדים את הפטור מאדם המזיק.

7. שהרי הפסוק עוסק במי שנותן מום בעמיתו, ונתינת מום על ידי הכאה היא באה.

8. לב ב, ולג א.

בו״, אנו למדים שמשלם ״דבר שיש בו נתינה״, דהיינו ממון.

תנהו — למקרא ״כאשר עשה כן יעשה לו״ — **ענין להכאה שאין בה שוה פרוטה**, שאין בה חיוב של תשלום ממון, ללמד שיש מלקות בחובל.

וכך אמר הכתוב: כאשר הכה את חבירו, כן יכו גם אותו, מלקות ארבעים חסר אחת.

ומאחר שמקרא זה במלקות הוא מדבר, והוקש למכה בהמה הרי לימדך הכתוב שחייבי מלקיות שוגגין פטורין מן התשלומין, כשם שמכה בהמה חייב בתשלומין אף בשוגג.

לה-ב ועדיין תמהה הגמרא: לו יהי כדבריך, שהכתוב מתפרש לענין מלקות כשאין בחבלה שוה פרוטה. אבל **סוף סוף**, הרי ההיקש שאתה בא ללמוד על מלקות אלו שהם פוטרים מן הממון, ואף כשלא התרו בו, אין זה משום שהמלקות פוטרות, אלא משום **שלאו בר תשלומין הוא**, שהרי בהכאה שאין בה שוה פרוטה עסקינן!?

ומשנינן: **לא צריכא**, לא נצרך ההיקש לפוטרו מתשלומי החבלה, כי אכן אין כאן תשלומים, היות שלא חבל בו בשוה פרוטה.

אלא נצרך ההיקש לפטור את המכה — אפילו בשוגג — מתשלומים אחרים, וכגון:

דבהדי דמחייה [תוך כדי הכאת חבירו], **קרע שיראין דיליה** [קרע את בגדי המשי של חבירו]. ומלמד ההיקש שייפטר מתשלומי השיראין אפילו כשהכה את חבירו בשוגג.[1]

אמר תמה **ליה רב חייא לרבא**:

ולתנא דבי חזקיה, דאמר: ״**מכה אדם ומכה בהמה**״, הוקשו זה לזה כדי ללמד: מה מכה בהמה לא חילקת לחיוב בין מזיד לשוגג, כך מכה אדם לא תחלוק בו לפטור בין שוגג למזיד — תיקשי:

ממאי ד״מכה בהמה ישלמנה״ בהכאה הנעשית **ביום חול** הוא **דכתיב**, ובאמת **ליכא לאיפלוגי**, אין מקום לחלק בחיוב תשלומי הבהמה בין שוגג למזיד, היות ואדם המזיק חייב בכל ענין; ומתוך כך אתה למד שכמו כן לענין פטור ממון במכה אדם, אין לחלק בין שוגג למזיד —

והרי **דלמא** שמא במכה הנעשית **ביום שבת** הוא **דכתיב** ״מכה בהמה ישלמנה״, **דאף בבהמה גופה איכא לאיפלוגי**, יש לנו לחלק גם במכה בהמה גופא, בין מי שהזיד באיסור

---

1. א. נחלקו האחרונים:

יש הסוברים, אפילו אם הכהו הכאה שיש בה שוה פרוטה וקרע את השיראין שלו, הרי זה פטור מתשלומי השיראין לדעת ריש לקיש הואיל ועבר על לאו של ״לא יוסיף״, ואף על פי שאינו מתחייב עליהן מלקות שהרי ממון החבלה פטרם ממנו [וכדין חובל בחבירו שוה פרוטה, שהוא משלם ואינו לוקה], בכל זאת לא גרע חיוב מלקות זה מחייבי מלקיות שוגגין [וראה במהרש״ל מה שכתב לפי זה לבאר את דברי הגמרא כאן].

ויש הסוברים, שהנפטר ממלקות מדין ״משלם ואינו לוקה״ אין חיוב מלקות זה כחייבי מלקיות שוגגין, ואינו פטור מדמי השיראין. ראה בכל זה במהרש״ל ומהרש״א בעמוד זה, ובפני יהושע ובספר הפלאה.

שבת למי ששגג בה, שלא חייבה התורה אלא אם שגג בשבת[2] —

ואם תאמר כן, הרי לא תוכל ללמוד שב״מכה אדם״ לא חילקת, כיון שאף ב״מכה בהמה״ חילקת![3]

ומשנינן: **לא סלקא דעתך** לפרש את הכתוב ״מכה בהמה ישלמנה״ במי שהיכה בשבת ובשוגג, כאשר הקשית!

דכתיב במקרא זה: ״**ומכה בהמה ישלמנה, ומכה אדם יומת**״.

והרי **היכי דמי**? באיזה אופן מדבר הכתוב הזה?

אי בדלא אתרו ביה, אם כן **מכה אדם אמאי יומת** בלי שהתרו בו!?

אלא פשיטא שהכתוב מדבר **בדאתרו ביה** —

ואי תימא ש״מכה בהמה ישלמנה״ **בשבת** הוא דכתיב, וכי **מכה בהמה ישלמנה**!? והרי פטור הוא משום קם ליה בדרבה מיניה.

אלא לאו בהכאה **שביום חול** דיבר הכתוב.

כלומר: אין אתה יכול לפרש את תחילת המקרא שעשה איסור מיתה בשוגג, שהרי סוף הפסוק מורה, שאת חיוב המיתה שכתוב זה מדבר עליו, במזיד הוא עשה, ובהכרח שהרישא של הפסוק מדברת במי שלא עשה חיוב מיתה כלל. ואם כן, בכל אופן חייב הוא. ויכולים אנו להקיש לו מכה אדם ,שייפטר מן הממון בכל ענין.

וכאן שבה הגמרא לדברי רבה שבדף לד א:

אמר ליה רב פפא לאביי:

לרבה, דאמר לעיל בדעת רבי מאיר: **חידוש הוא שחידשה תורה בקנס**, ולכן **אף על גב**

ב. מבואר מסוגיא זו, שהמכה את חבירו ונתחייב מלקות מדין חובל, ונתחייב עמם חיוב ממון אחר שלא מדין חובל, הרי המלקות פוטרות את התשלומין, ואין אומרים בפירוש לימדה תורה מלקות של חובל בחבירו שייפטרו על ידי תשלומין, כיון שאין התשלומין תשלומי חבלה, ועיקר הדין תלוי בתשלומין שיהו תשלומי חבלה ואז בלבד הדין הוא שמשלם ואינו לוקה.

ומכאן הוכיחו אחרונים כשיטת הרמב״ם [הובאה לעיל בהערות לב א] שאם התשלומים הם תשלומי חבלה, והמלקות הם מלקות שלא מדין חבלה — פוטרים תשלומי החבלה את המלקות, שהרי מכאן משמע שחידוש התורה בחובל, הוא בתשלומי חבלה שהן פוטרים, ולא בחיוב המלקות שאינו נפטר.

ג. נתקשו האחרונים: מאי שנא מלקות של חבלה ותשלומי שיראין שהמלקות פוטרות את השיראין, לבין מלקות של חבלה ודמי ולדות שאין דמי הולדות נפטרין, אלא אדרבה משלם הוא את דמי הולדות [כמבואר לעיל לג א], והרי דמי ולדות שהן לבעל אינם תשלומי חבלה!?

2. צריך ביאור, שהרי ״מכה בהמה״ הוי ליה מקלקל, שהוא פטור בשבת, ומה שייך לחלק בזה בין שוגג ובין מזיד, וראה מה שכתב בזה בהערות להגרי״ש אלישיב שליט״א.

3. הקשו התוספות: והרי אם תאמר כן למה לי ההיקש, וביארו, שקושיית הגמרא היא, דנימא שלא בא ההיקש אלא ללמד פטור אף כשהמית דרך עלייה.

דמיקטיל הרי הוא **משלם**, ואינו נפטר משום "קם ליה בדרבה מיניה" —

מתניתין — משנתנו, ששנינו בה: אלו נערות שיש להן קנס, הבא על אחותו — **כמאן מוקים לה** רבה, ולא תיקשי הא "אין לוקה ומשלם", וכקושיית הגמרא בתחילת הסוגיא לעיל לב א!?

אי מפרש לה רבה **כרבי מאיר**, הסובר "לוקה ומשלם", וכפי שפירש ריש לקיש [לעיל לב ב] את משנתנו —

הרי **קשיא** סיפא של משנתנו, ששנינו בה: הבא על **בתו** הרי הוא פטור מקנס. כי לדעתו של רבה בדעת רבי מאיר, אין אומרים בקנס "קם ליה בדרבה מיניה"!?

אי מפרש לה רבה למשנתנו **כרבי נחוניא בן הקנה**, שאף הוא סובר "לוקה ומשלם"[4] —

הרי אם כן, שמשנתנו כרבי נחוניא היא — **קשיא** קושיא אחרת, על מה ששנינו "הבא על **אחותו** [וכל שאר חייבי כריתות] הרי הוא משלם קנס". כי לדעתו של רבי נחוניא אין חייבי כריתות חייבים בקנס, היות שחיוב הכרת פוטרו מן התשלומין, וכמבואר לעיל ל א, שמשנתנו אינה כרבי נחוניא בן הקנה!?

ואי יתרץ רבה את משנתנו שהיא סוברת **כרבי יצחק**, הסובר שחייבי כריתות אין לוקין, וחולקת על המשנה במכות המחייבת מלקות באחותו, ולכן כשבא על חייבי כריתות כאחותו הרי הוא משלם קנס —

הרי עדיין **קשיא** הרישא של משנתנו, ששנינו בה: הבא על **הממזרת** הרי הוא משלם קנס.

ובממזרת הכל מודים שיש מלקות, ותיקשי: והא "אין לוקה ומשלם"!?[5]

הניחא אי רבה **סבר לה כרבי יוחנן**, שחייבי מלקיות שוגגין חייבין לשלם ממון, **הוא** רבה

---

4. פירש רש"י, שכן מוכח ממה שאמר בברייתא לעיל ל א: יום הכפורים כשבת לתשלומין שהוא פטור משום שנתחייב כרת, ולא אמר את הטעם משום שהוא חייב מלקות; ולשיטתו לא תיקשי מן הסיפא שפטרה משנתנו את הבא על בתו מן הקנס, כי לא שמענו לרבי נחוניא שיסבור "מת ומשלם" לא בממון ולא בקנס.

א. ולכאורה צריך ביאור, מנין לנו שסובר רבי נחוניא כרבי מאיר, והרי יש לומר שהוא סובר "אין מלקות בחייבי כריתות" כדעתו של רבי יצחק המובאת בהמשך הסוגיא, ולכן הוצרך לכרת של יום הכפורים כדי לפוטרו!? וראה בזה היטב בדברי התוספות ד"ה אי.

ב. עוד צריך ביאור, והרי יש לומר דנפקא מינה באופן שלא התרו בו למלקות, שאינו נפטר משום המלקות אלא משום הכרת שאינו צריך התראה!?

והגרי"ש אלישיב שליט"א ב"הערות", יישב, כיון שהסוגיא קיימא אליבא דריש לקיש, הסובר חייבי מלקיות שוגגין הרי הם פטורין מן הממון, שפיר מוכיחה הגמרא מרבי נחוניא בן הקנה שהוא סובר "לוקה ומשלם".

5. דעת הרמב"ם [איסורי ביאה טו ב] היא, שאין חייב מלקות על ממזרת אלא אם כן בעל אחר הקדושין, ותמה עליו הראב"ד [שם] מסוגייתנו, שהרי לפי דבריו לא קשיא על ממזרת כלום, כי משנתנו עוסקת באונס ומפתה, ובאלו הרי לדעת הרמב"ם אינו חייב מלקות!?

והמגיד משנה שם הביא שכבר הקשו כן

נמי מתרץ לה למשנתנו **כרבי יוחנן**, שפירשה [לעיל לב ב] בדלא אתרו ביה, ולכן משלם קנס, הן בבא על אחותו והן בבא על הממזרת.

אלא אי סבר לה רבה **כריש לקיש**, הפוטר אף חייבי מלקיות שוגגין מן תשלומין, אם כן, **היכי מתרץ לה** רבה למשנתנו, מאחר שאינו יכול לפרשה כאחד משלשת התירוצים שנאמרו לעיל על קושיא זו!? (6)

ומסקינן: **על כרחך**, רבה **כרבי יוחנן סבירא ליה**, והוא מפרש את משנתנו בדלא אתרו ביה. (7)

וכאן שבה הגמרא לדברי ריש לקיש, הסובר שחייבי מלקיות שוגגין פטורין מן התשלומין:

אמר שאל **ליה רב מתנא לאביי**:

לריש לקיש, דאמר: בפירוש ריבתה תורה חייבי מלקיות בחייבי מיתות, שאף הן פטורין מן התשלומין כשהיו שוגגין —

מאן תנא דפליג עליה דרבי נחוניא בן הקנה?

מי הוא התנא ששנה בכמה משניות חיוב תשלומין בחייבי כרת [ודלא כרבי נחוניא הפוטר חייבי כריתות מן התשלומין] ולא פטר אותם משום שהם חייבים מלקות, וחייבי מלקיות פטורין מן התשלומין —

שהרי — לדעתו של ריש לקיש — אין אתה יכול לומר שאותן משניות עוסקות בחייבי מלקיות שוגגין [וכפי שיפרש רבי יוחנן את אותן המשניות], היות ואף חייבי מלקיות שוגגין פטורין מן התשלומין!?

ומפרשינן לאותן משניות כאחד משני התנאים הבאים:

אי רבי מאיר הן — הסובר לוקה ומשלם.

חכמי לונ״ל להרמב״ם, והשיב דיש לומר שרבי יצחק [שלפי שיטתו מדברת הגמרא] אכן סובר שהוא לוקה אפילו בלי קדושין, אבל אין הלכה כמותו; וכתבו האחרונים, שכן משמע בפשוטו ממה שלא הזכירה הגמרא את הקושיא מממזרת אלא כאן בסוף הסוגיא, ואילו בתחילת הסוגיא [לא ב] הקשתה הגמרא רק מאחותו שהיא הסיפא של המשנה, ולא ממזרת שהיא הרישא של המשנה [והתוספות שם נדחקו בזה].

אלא שהחת״ם סופר תמה על תשובת הרמב״ם, דמנין לגמרא להחליט שרבי יצחק סובר כן ולהקשות, וראה פני יהושע כאן, ובהקדמת חתנו לפני יהושע על כתובות, ובספר הפלאה וב״בית יעקב״.

6. וכל שכן שאם סובר רבה כדעת ריש לקיש, שאין הוא סובר כתירוצו של עולא [לעיל לב א] שבכל מקום ״משלם ואינו לוקה״, כי לריש לקיש ״לוקה ואינו משלם״, רש״י; וראה מה שהקשו עליו התוספות.

7. כתב רש״י: על כרחך, **אי סבירא ליה בממון ומלקות דלוקה ואינו משלם**, כרבי יוחנן סבירא ליה בשוגגים דמשלם ממון, ומוקי לה בשלא התרו בה.

ביאור דבריו הוא: שהוקשה לרש״י מנין ההכרח שהוא סובר כרבי יוחנן, והרי אפשר שהוא סובר כעולא שמשלם ואינו לוקה וכך הוא מפרש את משנתנו, ולכן נדחק רש״י לפרש את כוונת הגמרא שאם תמצי לומר שאינו סובר כעולא בהכרח שהוא סובר כרבי יוחנן.

אבל התוספות פירשו באופן אחר, והיינו,

אי רבי יצחק הן — הסובר אין מלקות בחייבי כריתות.

תנו רבנן:

א. **עריות, ושניות לעריות**, אם בא עליהן, **אין להן לא קנס** של אונס **ולא פיתוי**.

כלומר: ולא קנס שעל ידי פיתוי,[8] ותתבאר פיסקא זו בגמרא.

ב. **הממאנת**, שהיא יתומה קטנה שהשיאוה אמה ואחיה נישואין דרבנן, והיא יוצאת ממנו אף בלא גט אלא על ידי מיאון בנישואיו בעלמא — **אין לה לא קנס ולא פיתוי**, אם תיבעל לאחר שמיאנה, שהרי בחזקת בעולה היא מאחר שניסת לאיש.[9]

ג. **איילונית**[10] — שאין לה נערות, אלא או קטנה היא או בוגרת — **אין לה לא קנס ולא פיתוי**, שאין קנס של אונס ומפתה אלא בנערה [לדעת התנא של הברייתא הזו].

ד. **והיוצאת משום שם רע**, שהוציא עליה בעלה והביא עדים שזינתה תחתיו בעודה ארוסה, **אין לה לא קנס ולא פיתוי**.

שאין קושיא זו אלא לאביי [שאותו שאל רב פפא], כי הוא הסובר ללמוד מ"תחת" שחייב אף בבושת ופגם כמבואר לעיל לג א, הרי בהכרח שאינו סובר כעולא הלומד "תחת תחת" לגזירה שוה דמשלם ואינו לוקה, כמבואר לעיל לב ב.

8. ביארו התוספות את לשון הברייתא הקוראת לתשלומיו של האונס "קנס" יותר מאשר לתשלומיו של המפתה, דהוא משום "דאונס שותה בעציצו", כלומר: חייב הוא לשאתה לאשה, ואפילו היא חיגרת או סומא או מוכת שחין [כמבואר במשנה לקמן לט א].

וביאר דבריהם ב"אילת השחר", שאין כוונתם לומר שדין "ולו תהיה לאשה" הוא דין קנס, אלא כוונתם לומר דהאונס אינו נפטר מן הקנס אפילו אם לוקחה לאשה, מה שאין כן המפתה שאם לקחה לאשה הרי הוא פטור מן הקנס; אבל ב"קובץ שעורים" הבין מדבריהם ש"ולו תהיה לאשה" הוא קנס, והביא כמה ראשונים שאינו קנס, ראה שם.

9. נתבאר על פי רש"י, [וראה עוד בביאור שיטת רש"י בהערות שבדברי הגמרא על פיסקא זו]; אבל התוספות הקשו על פירוש זה, ופירשו את כוונת הברייתא, שאין אותו בעל שמיאנה בו ועקרה את הקדושין למפרע חייב לה על ביאתו הראשונה שעשה — באונס או ברצון — כשנישאת לו, ואף שנעקרו הקדושין למפרע ואיגלאי מילתא שלא היתה אשתו.

ובקובץ שיעורים ביאר את הטעם על פי מה שכתב בחדושי רבינו חיים הלוי [אישות ב ט] שאין המיאון מגלה למפרע שמעולם לא היו קדושין, ולא לכל דבר אנו דנים אותה כמי שלא היתה מקודשת מעולם, ראה שם.

ונראה מדברי הקובץ שעורים, כי מי שנתקדשה קידושי טעות, יהא חייב בעלה לשלם לה קנס. ובחידושי הרד"ל כתב לדבר פשוט, כי מי שנתקדשה קידושי טעות אין לה קנס ולא פיתוי על ביאת בעלה בה, וראה מה שחילק בין קידושי טעות לממאנת.

10. ביאר רש"י: "איילונית, שאין לה סימני נערות לעולם, ואינה יולדת, לשון איל זכר דוכרניתא דלא ילדה".

כלומר: האיילונית שאינה יולדת נקראת על שם האיל שהוא זכר ואינו יולד.

וב"מגלת ספר" ביאר הטעם שהיא נקראת על שם האיל ולא על שם בהמות אחרות שהם

כך סבורה היתה הגמרא לפרש, והיא מקשה על זה לקמן, ומפרשת את הפיסקא הזו.

מפרשת הגמרא את כל פיסקאות הברייתא:

א. עריות ושניות לעריות אין להן קנס:

מאי "**עריות**" ששנינו בברייתא, **ומאי** "**שניות לעריות**"?

לעיל כט ב נחלקו שמעון התימני ורבי שמעון בן מנסיא, בדין קנס בנשים האסורות לו, ואין אני קורא בהן "ולו תהיה לאשה":

דעת שמעון התימני: לא מיעטה התורה מן הקנס אלא אותן נשים שאין לו בהן הויה [קידושין], היות ואמרה תורה "ולו תהיה לאשה".

דעת רבי שמעון בן מנסיא: כל אשה שאין ראוי הוא לקיימה ולקיים בה "ולו תהיה לאשה", הרי היא ממועטת מחיוב קנס כשבא עליה.

דעת משנתנו: הן מי שבא על חייבי לאוין שקדושין תופסין לו בהן, והן מי שבא על חייבי כריתות שאין קדושין תופסין לו בהן, הרי הוא חייב בקנס.

אילימא "**עריות**" ששנינו

הייני **עריות ממש** הכתובות בפרשת אחרי מות, וחייב עליהן כרת — לו-א

ו"**שניות**" ששנינו, הן עריות בדרגת קורבה שניה[1] — האסורות **מדברי סופרים**?

כך הרי ודאי אי אפשר לפרש. שהרי השניות

זכרים; דהיינו משום ש"איל" מתורגם "דכר", וכן מתורגם מלת "זכר", ונמצא שלאיל אין בארמית שם בפני עצמו אלא כך שמו: "הזכר", ולכן נקראת האיילונית על שמו בדוקא.

1. א. ונתבארו ביבמות כא א. ורש"י כתב: שניות, שגזרו חכמים על שניות להן וכו' כגון אם אמו ואם אביו ושאר עריות השנויות בפרק שני דיבמות; וכתב עליו הרש"ש ד"בכדי נסבה", כי באלו לא שייך קנס שאינן בתולות וגם הן בוגרות, וביאר, דרש"י לא כתב את הקרובות האלו אלא להסביר מה הן שניות דעלמא, ולא להסביר את הברייתא כאן; והיעב"ץ בהגהותיו האריך בזה ראה שם,

ב. כתב רש"י: "שניות, שגזרו חכמים על שניות להן **להרחיק מן העבירה**". וביאר בעל ה"שיטה מקובצת" את דברי רש"י שהוצרך להזכיר כאן את טעם איסור השניות, שכוונתו בזה לבאר, היות ובהמשך מקשה הגמרא בפשיטות ששניות יש להן קנס כיון שמדאורייתא ראויות הן, ואילו נתינה — שאף היא אסורה רק מדברי סופרים לדעת רש"י — הרי מוכח שאינה בת קנס וכמבואר לעיל כט ב, וראה בהערות שם; ולזה ביאר רש"י שחלוק דין שניות מדין נתינה, כיון שהשניות אינן אלא להרחיק אדם מן העבירה. והמשנה למלך בהלכות נערה בתולה [א ה] כתב על דברים אלו, שאינו מוצא טעם וריח בחילוק זה, ורבינו עקיבא איגר ציין לדברי השער המלך [איסורי ביאה יח כד] שעשה סעד וסמוכין לחילוק זה.

והמשנה למלך [נערה בתולה א ה ד"ה והנני, הביאו רבינו עקיבא איגר בדרוש וחדוש] כתב לבאר את סוגייתנו, שהקושיא היא, מאחר שלשון הברייתא "עריות" משמע דוקא חייבי כריתות, אם כן משמע שהתנא סובר כשמעון התימני, שלא נתמעטה רק אשה שאין בה הויה [וכן פירש רש"י ד"עריות" הן חייבי כריתות, וכן משמע **קצת** לשון רש"י בד"ה מאי, שכתב:

לעריות, **כיון דמדאורייתא חזיא ליה**, ראויות הן לו, וקרינן בהו "ולו תהיה לאשה", **אמאי אין להן קנס**, וכי למה שלא יגיע להן קנס ! ?[2]

אלא כך תפרש: "**עריות**", הן העריות שהבא עליהן הוא מ**חייבי מיתות בית דין**, שיש לפוטרם מקנס משום שחייבים מיתת בית דין, ו"קם ליה בדרבה מיניה" —

ו"**שניות**", הן עריות שאינו חייב עליהן מיתת בית דין, אלא הן **חייבי כריתות** בלבד. ואף אלו אין להן קנס, כיון שאין אני קורא בהן "ולו תהיה לאשה", שמשמע: אשה שיש בה הויה.

וכוונת הברייתא היא לומר, שלא רק חייבי מיתות בית דין אין להן קנס כיון ש"קם ליה בדרבה מיניה", אלא אפילו חייבי כריתות, שאין בהן "קם ליה בדרבה מיניה",[3] בכל זאת אין להן קנס, כיון שאין בהן הויה —

אבל חייבי לאוין, שיש בהן הויה, **יש להן קנס**.

ומני, בשיטת מי הולך התנא של הברייתא?

בשיטת **שמעון התימני היא**, הסובר לעיל [כט ב], שנתמעטו מקנס מכח הכתוב "ולו תהיה לאשה", רק הנשים שאין לו בהם הויה, ולא חייבי לאוין שקדושין תופסין בהן.

איכא דאמרי לפרש את הברייתא:

"**עריות**" היינו **חייבי מיתות בית דין וחייבי כריתות**, לפי שאין קידושין תופסין לו בהן, ואין להן קנס משום שאין בהן הויה —

ו"**שניות**" היינו אף **חייבי לאוין** שיש לו בהן הויהן ואף אלו אין להן קנס, היות ואין הן ראויות לקיימן.

ומני ברייתא זו? — **רבי שמעון בן מנסיא היא**, הסובר שנתמעטו מקנס כל אותן נשים שאינן ראויות לו לקיימן.

ב. עוד שנינו בברייתא: **הממאנת, אין לה לא קנס ולא פיתוי**:

והוינן בה: הרי אין מיאון לנישואי קטנה אלא בהיותה קטנה, ואם כן הא דקתני "הממאנת" אין לה קנס, בהכרח שהיא קטנה, ומשמע מכאן: **הא קטנה בעלמא**, שלא נישאת ולא מיאנה — **אית** יש **לה** קנס.[4]

ואם כן **מני** ברייתא זו? — בהכרח שלפי **רבנן היא** [בברייתא שהובאה בתחלת הפרק], **דאמרי**: אף **קטנה יש לה קנס**.

בשלמא עריות איכא למימר כשמעון התימני, ולא הזכיר רבי שמעון בן מנסיא], ולכן פריך הגמרא, שבשניות הרי ודאי תפסי קדושין.

2. ראה מה שנתבאר בזה בהערה קודמת.

3. כי ברייתא זו אינה סוברת כרבי נחוניא בן הקנה הפוטר חייבי כריתות מתשלומין, תוספות ראה שם.

4. מכאן הוכיחו התוספות לעיל שלא כפירוש רש"י שפירש "ממאנת" היינו נבעלה אחר שמיאנה, היות ואם כן לא קשה קושיית הגמרא "הא קטנה בעלמא אית לה", היות ויש לפרש שנבעלה כשהיא כבר נערה.

ולפי מה שפירשו התוספות, שבממאנת

אך **אימא סיפא**, ששנינו בה: **איילונית, אין לה לא קנס ולא פיתוי**. וסיפא זו, בהכרח **אתא לרבי מאיר, דאמר קטנה אין לה קנס** אלא נערה בלבד. ולכן, **הא**, איילונית, שאין לה פרק זמן של נערות, אלא **מקטנותה יצתה לבגר**, שבסוף פרק זמן הקטנות שלה היא נעשית בוגרת, לכן אין לה קנס —

ואם כן תיקשי: וכי יתכן שה**רישא** בשיטת **רבנן** היא, ו**הסיפא** בשיטת **רבי מאיר** היא!?

וכי תימא לפרש: לעולם **כולה** ברייתא בשיטת **רבי מאיר היא**, הסובר שלקטנה אין קנס אלא רק לנערה, וממילא לאיילונית אין קנס.

והא דקתני "ממאנת", מדובר בכגון שמיאנה אחר שגדלה כבר, וסבור התנא של הברייתא שיכולה למאן אפילו בגדלותה, היות **ובממאנת** [כלומר: לענין השאלה עד מתי הבת ממאנת] **סבר לה** רבי מאיר **כרבי יהודה**, שאפילו כשגדלה עדיין היא יכולה למאן עד שירבה השיער השחור [וכפי שיבואר לקמן], ואין לדייק מהברייתא שלקטנה יש קנס, כי מדובר בה בממאנת כשהיא גדולה.[5]

אי אפשר לתרץ כך. כי —

ומי, וכי יתכן לומר ש**סבר לה** רבי מאיר כרבי יהודה, שיש מיאון אפילו כשגדלה!?

והתניא: עד מתי הבת ממאנת?

הנידון הוא על ביאתו הראשונה בה כשהיתה תחתיו הרי ניחא, שהרי לא היו נישואיה עמו אלא בהיותה קטנה, שאם גדלה שוב אינה ממאנת.

וביאר הריטב"א את דעת רש"י, שהיות ועיקר הדין שממאנת אין לה קנס אין בו חידוש, שהרי פשיטא כיון דבעולה היא, ובהכרח שלא נכתב דין זה אלא לדייק ממנו על אשה כמותה שיש לה קנס, ולכן מבינה הגמרא שהברייתא עוסקת כשנאנסה לאלתר אחר שמיאנה, ולהשמיענו באה הברייתא שקטנה אחרת יש לה קנס.

ואולם הרשב"א ביאר בדעת רש"י, שיש חידוש בעיקר הדין שהממאנת אין לה קנס, וביאר את החידוש, שאף אם יש עדים שלא נסתרה עמו, אפילו הכי אין אנו סומכים עליהם להוציא ממון, כי אין הם מדייקים היטב בדבר כי אין הם יודעים בשעת ראיה שעתידים הם להעיד על זה, ובתירוץ שני כתב כהריטב"א, וראה עוד ברמב"ן בזה; וראה עוד מה שהאריך רבינו עקיבא איגר ליישב את דעת רש"י.

5. א. ביאר הריטב"א לפי דעת רש"י, לפי מה שמפרשת הגמרא שהברייתא מיירי בנערה, עיקר חידוש הברייתא הוא שהיא יכולה למאן אף כשהיא גדולה, שהרי אין צריך להשמיענו שהממאנת אין לה קנס, דפשיטא היא, כמבואר לעיל בהערות.

ב. הקשו התוספות על פירוש זה בברייתא, שהרי נערה זו אין לה אב, ואם כן קנסה לעצמה, והאיך שנינו בברייתא "אין לה קנס **ולא פיתוי**", והרי אף שאר נערות יתומות אין להן קנס במפותה כיון שמחלו!? ותירצו: נקט "אין לה פיתוי" אגב דנקט באידך.

ומה שהקשו כן דוקא לפי הפירוש בברייתא דמיירי בנערה, היינו משום דפיתוי קטנה אונס הוא ואין כאן מחילה, ריטב"א בהבנת התוספות **ראה שם**, והמהר"ם שי"ף הבין דבריהם באופן אחר.

ובקובץ שיעורים כתב, לפי השיטה שהובאה בתוספות קדושין מה ב, שקטנה אשר הלך אביה למדינת הים, הרי היא מתקדשת על ידי אחיה

עד שתביא שתי שערות. אבל משתגדל, בהבאת שתי שערות, שוב אינה ממאנת, **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר: אם עדיין לא בא עליה בעלה לאחר שגדלה, יכולה היא למאן, **עד שירבה** השער **השחור**.(6)

שיהיה ריבוי שערות שחורות באותו מקום. ואולם, די בשתי שערות שוכבות, שיראה הדבר כמו ש"ירבה השחור".

הרי שלפי דעת רבי מאיר רק הקטנה ממאנת. ואם כן תיקשי: אם הברייתא הקודמת בשיטת רבי מאיר היא, למה שנינו בה "הממאנת אין לה קנס", והרי כל קטנה, גם זו שאינה "ממאנת", אין לה קנס לדעתו של רבי מאיר!?

אלא שמא תאמר, שהברייתא ההיא בשיטת **רבי יהודה היא** אמורה, שלדעתו ממאנת אף לאחר שגדלה, ושוב לא תדייק מהברייתא ההיא שקטנה בעלמא יש לה קנס —

ובקטנה סבר לה התנא של הברייתא ההיא **כרבי מאיר**, שאין לה קנס, ולכן אמר שהאיילונית אין לה קנס, היות שמקטנותה יצאה לבגר.

אף כך אי אפשר לומר.

שהרי **ומי** [וכי] **סבר לה** רבי יהודה כרבי מאיר שהקטנה אין לה קנס, עד שהוא פוטר את האיילונית מן הקנס כיון שאין לה פרק זמן של נערות?

והאמר רב יהודה אמר רב: **זו** ששנינו במשנה [לקמן מ ב] שהקטנה אין לה קנס — **דברי רבי מאיר** היא.

אבל חכמים אומרים: יש לקטנה קנס.

ואם איתא כדבריך, שרבי יהודה סובר כרבי מאיר שקטנה אין לה קנס — הרי "**זו דברי רבי מאיר ורבי יהודה**" — **מיבעי ליה** לרב לומר!(7)

ולכן מיישבת הגמרא את הברייתא בדרך אחרת:

ברייתא זו אינה אמורה כולה בשיטת רבי מאיר, ואינה אמורה כולה בשיטת רבי יהודה, אלא בחלקה כרבי מאיר ובחלקה כרבי יהודה.

האי תנא ששנה ברייתא זו, **סבר לה כרבי מאיר בחדא**, שהקטנה אין לה קנס, ולכן אף האיילונית אין לה קנס.

ופליג עליה דרבי מאיר **בחדא**, במה שהוא סובר שאין האשה ממאנת אלא בקטנותה, אלא כרבי יהודה סבירא ליה, שהיא ממאנת

ואמה, הרי שפיר משכחת לה בנערה שיש לה אב ואין קנסה לעצמה; ורבינו עקיבא איגר כתב על קושייתם, דמשכחת לה בנשתטית שאינה בת מחילה.

6. רש"י בנדה נב א אינו גורס "**על הלבן**", וראה רש"י כאן.

7. ביארו התוספות, כי היות ורבי יהודה הוא בר פלוגתיה דרבי מאיר, הרי שבפשוטו משמע שרבי יהודה נכלל בדברי חכמים החלוקים על רבי מאיר, ולכן אם אכן אינו חלוק עליו היה לו לומר כן בפירוש.

אף בגדלותה, ולכן דוקא משום שהיא ממאנת אין לה קנס.[8]

רפרם אמר ליישב את הברייתא באופן נוסף:

לעולם בשיטת רבי מאיר היא, ולכן אין לאיילונית קנס. ודקשיא לך מ"ממאנת", לא תיקשי:

כי **מאי "ממאנת"?** — אשה **הראויה למאן**, אילו היתה נישאת. כלומר: קטנה אין לה לא קנס ולא פיתוי.

ותמהה הגמרא על ישוב זה: **וליתני** בברייתא במפורש, **שקטנה** אין לה קנס ולא פיתוי, ולמה הזכיר את הקטנה בלשון "ממאנת"!?

ומסקינן: אכן **קשיא** קושיא זו.[9]

ג. שנינו בברייתא: **איילונית אין לה לא קנס ולא פיתוי:**

ורמינהי סתירה לכך, מברייתא אחרת:

דתניא: **החרשת, והשוטה, והאיילונית:**

יש להן קנס, כי בחזקת בתולות הן.

ויש להן, אם נישאו בחזקת בתולות, **טענת בתולים**.

שאם בעל ולא מצא לה בתולים, הפסידה כתובתה.

הרי מבואר בברייתא זו שהאיילונית יש לה קנס, שלא כברייתא ששנינו בה, האיילונית אין לה קנס!?

ותמהה הגמרא על הקושיא: **והא מאי רומיא**, וכי איזו סתירה יש כאן!?

הא, הברייתא ששנינו בה שאיילונית שאין לה קנס — בשיטת **רבי מאיר** היא, הסובר

---

8. נתבאר על פי רש"י; וב"הערות" הביא כאן בשם המהרי"ק לבאר לפי דעת הרמב"ם את דברי הגמרא באופן אחר, והוא:

האי תנא סבירא ליה כרבי מאיר בחדא, דאיילונית אין לה קנס, ופליג עליה בחדא במה שהוא סובר דקטנה אין לה קנס, ולדעת התנא הזה אין טעם האיילונית שאין לה קנס כטעמו של רבי מאיר [שהרי גם קטנה יש לה קנס], אלא משום שהיא קטנה שלא אתי לכלל נערות, והיות ועיקר הלימוד שאף קטנה יש לה קנס אף שבתורה "נערה" כתיב, היינו משום שנכתב נערה חסר הא [כמבואר לקמן מ ב], ולכן צריך שתהיה על כל פנים ראויה לבוא לנערות.

וזה הוא טעמו של הרמב"ם שפסק דבאיילונית אין קנס, אף שהוא עצמו סובר כחכמים שהקטנה יש לה קנס.

9. תמהו התוספות, והרי יש לומר שהברייתא באה להשמיענו שאין הבת ממאנת אלא כשהיא קטנה.

וקושיא זו תיקשי יותר לפי מה שכתב הריטב"א בדעת רש"י, שאף אם כוונת הברייתא בממאנת נערה, הרי שעיקר החידוש לענין דין מיאון שהיא ממאנת אף כשהיא גדולה, ואם כן הכי נמי יש לומר לפי ביאור זה; ומדברי תוספות הרא"ש כאן משמע, דמטעם זה מסיק הגמרא ב"קשיא", ולא ב"תיובתא".

ואולם רבינו עקיבא איגר תמה על תמיהתם, כי האיך נשמע מן הברייתא שאמרה לשון סתמית "והממאנת", שפירוש הברייתא הוא קטנה הראויה למאן ונלמד שאין הגדולה יכולה

שקטנה אין לה קנס אלא הנערה בלבד. ומאחר שלאיילונית אין נערות, אין לה קנס.

הא ששנינו שלאיילונית יש קנס — בשיטת **רבנן** היא, הסוברים שאף לקטנה יש לה קנס, ולכן אף לאיילונית יש קנס, עד שתיבגר.

ומסבירה הגמרא: **ודקארי לה מאי קארי לה**, מה היתה סברתו של המקשה שהקשה את הסתירה, והרי תירוץ פשוט הוא שתירצה הגמרא!?

ומפרשינן: לא הביא המקשה את הברייתא לבית המדרש כדי להקשות ממנה לסתירה לברייתא שהבאנו, שזו אינה קושיא כלל.

אלא לכן הביאה לבית המדרש, **משום דאית ליה** למקשה **למירמא אחריתי עילויה**, יש לו למקשה להקשות על ברייתא זו שמבואר בה כי החרשת והשוטה יש להן טענת בתולים, מברייתא אחרת שמבואר בה להיפך:

דתניא: **החרשת, והשוטה, והבוגרת, ומוכת עץ** באותו מקום —

כל אלו **אין להן טענת בתולים**.

החרשת והשוטה, כי שמא נאנסה לאחר האירוסין [ויתבאר יותר בהמשך הסוגיא], ובוגרת ומוכת עץ, מפני שאין להן בתולים.

אבל לאשה **סומא ואיילונית — יש להן טענת בתולים**.[10]

סומכוס אומר משום רבי מאיר: אשה **סומא אין לה טענת בתולים**, ויתבאר הטעם בהמשך הסוגיא.

הרי מבואר בברייתא הזו, שהחרשת והשוטה אין להן טענת בתולים, כנגד דברי הברייתא לעיל שמבואר בה "החרשת והשוטה יש להן טענת בתולים"!?

אמר רב ששת: לא קשיא מ"חרשת ושוטה" על "חרשת ושוטה":

הא — הברייתא השניה, הסוברת שחרשת ושוטה אין להן טענת בתולים — **רבן גמליאל** היא, במשנה בפרק ראשון [יב ב], הסובר שכל אשה שלא נמצאו לה בתולים ואמרה "משאירסתני נאנסתי" הרי היא נאמנת. ולכן אף השוטה והחרשת, היות ואין הן יודעות לטעון, הרי אנו טוענים עבורן שכך היה, ולכן אינן מפסידות את כתובתן.

והא — הברייתא הראשונה, הסוברת שחרשת ושוטה יש להן טענת בתולים — **רבי יהושע** היא, הסובר שאין אשה נאמנת לומר "משאירסתני נאנסתי" כי "לא מפיה אנו חיין". ולכן אף השוטה והחרשת יש להן טענת בתולים.

ומקשה הגמרא על כך שאנו אומרים שלפי רבן גמליאל אין לחרשת ושוטה טענת בתולים, ואף שהן לא טענו בפנינו "משאירסתני נאנסתי", טוענים אנו עבורן. והרי:

למאן, והרי הברייתא יכולה גם להתפרש שמיאנה כשהיא גדולה, ויתבאר לשון "ממאנת" כפשוטו, ואם כן מזה לא נשמע מידי; וראה מה שביאר שם דברי התוספות.

10. כתב הרשב"א, שהברייתא מדברת באופן שקיבל עליו בשעת קדושין שאפילו אם תימצא איילונית לא יתבטלו הקדושין, שאם לא כן הרי מקח טעות הוא.

אימר דשמעת ליה לרבן גמליאל, היכא דקא טענה איהי [עד כאן לא שמענו לרבן גמליאל שהיא נאנמת, אלא במקום שהיא עצמה טוענת "משאירסתני נאנסתי"] —

אבל **היכא דלא קא טענה איהי**, כגון חרשת ושוטה שאינה טוענת ולא כלום — **מי שמעת ליה** שטוענים עבורה!?

ומשנינן: **אין**, אכן לדברי רבן גמליאל — אלו אינן צריכות אפילו טענה.

כיון דאמר רבן גמליאל שאם היתה טוענת הוה **מהימנא** [נאמנת] —

כגון זו, "פתח פיך לאלם" הוא! שעל בית הדין לטעון במקומן, לפי שאינן יודעות לטעון, שכאילמות הן נחשבות בענין זה.[11]

שנינו בברייתא שהובאה בסמוך: **והבוגרת אין לה טענת בתולים:**

דם בתולים אינו מטמא את האשה בטומאת נדה.

ומקשינן: **והאמר רב: בוגרת** שנישאת, **נותנין לה** כל **לילה הראשון**, שכל בעילות שבועל באותו לילה וראתה בהן דם, תולים אנו אותן בדם בתולים, ואין היא טמאה.

הרי מבואר שאף הבוגרת יש לה דם בתולים,[12] ולכן אם לא מצא לה בתולים מן הדין הוא שיפסידנה כתובתה, שהרי הוא כנס אותה בחזקת בתולה, ואילו היא נמצאת בתולה, ומקח טעות הוא!?

ומשנינן: **אי דקא טעין** בעלה של הבוגרת לו-ב **טענת דמים**, שלא מצא לה דם בתולים, **הכי נמי**, אכן נאמן הוא להפסידה כתובתה, כי אף הבוגרת לא כלו דמיה.

אבל **הכא** — בברייתא ששנינו בה בוגרת שאין לה טענת בתולים — **במאי עסקינן, דקטעין** הבעל **טענת "פתח פתוח** מצאתי".[1]

ואולם אצל בוגרת אין זו טענה, כי היות ואין רחמה צר כבתחילה דומה הוא לו כאילו פתחה פתוח. והרי אין לו ראיות, אלא על פי עצמו הוא אומר, והוא טועה אצל בוגרת.

עוד שנינו בברייתא שהובאה לעיל: **סומכוס אומר משום רבי מאיר: סומא אין לה טענת בתולים:**

ומפרשינן: **מאי טעמא דסומכוס?**

אמר רבי זירא: מפני שהסומא נחבטת בנפילתה **על גבי קרקע**, ונושרים בתוליה, וכדמפרש ואזיל.

---

11. מבואר מדברי רש"י, שבית דין טוענים לאדם אף כדי להוציא ממון, ולא רק להחזיק ממון, והתוספות האריכו בדברי רש"י אלו.
ועיין בחידושי רבי שמואל המבאר את מהלך הגמרא בהרחבה.

12. כתב רש"י: "אלמא אית לה דם בתולים לבוגרת, דאי לא, לא הוה בעי למיתב לה אלא בעילת מצוה". ומבואר מדבריו, שבעילת מצוה בין כך ובין כך יש ליתן לה. וצריך ביאור, שהרי אם כלו דמיה של הבוגרת, אין לנו ליתן לה אפילו בעילת מצוה, ודם נדות הוא, וצריך לפרוש ממנה באבר מת, כשאר אשה הרואה דם בשעת התשמיש!? הגהות פורת יוסף.

1. ובנערה או קטנה נאמן הוא ואף שאינו יכול

ומקשינן: והרי **כולהו** נשים **נמי חבושי מיחבשי** [אף שאר נשים נחבשות], ומה בין סומא לשאר נשים!?

ומפרשינן: חילוק יש בין שאר הנשים שאף הן נחבשות לסומא:

כי **כולהו** נשים, **רואות** דם כשבתוליהן נושרים על ידי החבטה, **ומראות** הן **לאמן**, המסבירות להן שבתוליהן נשרו, ונמצא שאם אכן נשרו בתוליה מודעת היא לכך, והיה עליה להודיע על כך לבעלה, וכשלא הודיעה סמך הוא שלא נשרו בתוליה, וכיון שאכן נשרו, מקח טעות הוא.[2]

אבל **זו** הסומא, **אינה רואה** את הדם כשנושרים בתוליה, **ואינה מראה** אותו **לאמה**. ונמצא, שאף אם נשרו הבתולים, אין היא מודעת לכך, ולא היה לה להודיעו, והוא עצמו, בחזקת אשה שהושרו בתוליה נשאה.

ד. עוד שנינו בברייתא: **והיוצאת משום שם רע, אין לה לא קנס ולא פיתוי:**

סתם יוצאת משום שם רע, היא האשה שהוציא עליה בעלה שם שלא מצא לה בתולים, ואף אומר שחקר על הדבר, ומצא עדים שהעידו עליה שזינתה בעודה ארוסה, ואף הביאם לבית הדין, והעידו על כך, ופסק בית הדין עליה שהיא סוטה וצריכה לצאת מבעלה.

וקא סלקא דעתין שביוצאת משום שם רע כזאת עוסקת משנתנו, שאם אנס אותה אדם או פיתה אותה, אחר שיצאה מבעלה בעקבות השם הרע, אין לה קנס היות שבעולה היא.

ולפיכך תמהה הגמרא: הרי **היוצאת משום שם רע — בת סקילה היא** כדין נערה המאורסה שזינתה, ופשיטא שאינה בת קנס, שהרי ודאי הוא שנבעלה, עד שאנו מוציאים אותה לסקילה על כך!?

אמר רב ששת: הכי קאמר התנא בברייתא: **מי שיצא עליה שם רע בילדותה**[3] שזינתה כשהיא פנויה, שוב **אין לה לא קנס ולא פיתוי**, שבחזקת בעולה היא.

אמר רב פפא: שמע מינה, מכך שאנו אומרים שהאשה בחזקת בעולה מחמת קול שיצא עליה, כי **האי שטרא ריעא** [שטר חוב רע], שיצא עליו שם שהוא מזויף, והעדים החתומים בו לא חתמו עליו מעולם, **לא מגבינן ביה**, היות ואנו חוששים שאכן מזויף הוא.

להביא הוכחה לדבריו, [שלא כבטענת דמים שהוא מוכיח את טענתו על ידי מפה ושושבינין], וכמבואר לעיל ט ב.

2. מבואר מן הסוגיא, שהבעל מקפיד שיהיו לה בתולים ואף כשאינו חושש שנבעלה לאחר, שהרי אף שאר נשים אנו מניחים שנחבטו, ואין הוא טוען עליה אלא שהטעתו, ואם אינו מקפיד על מציאות הבתולים, מה איכפת לו שלא הודיעתו.

ותמהו התוספות: הרי את דברי סומכוס שאמר משמו של רבי מאיר אנו באים להסביר, ורבי מאיר עצמו הרי סובר כנסה בחזקת בתולה ונמצאת מוכת עץ [שאף לה אין בתולים] יש לה כתובה מאתים, כמבואר לעיל יג א; ומכח קושיא זו פירשו פירוש אחר, ראה שם.

3. בביאור לשון "בילדותה" ראה בספר הפלאה.

ומקשה הגמרא: **היכי דמי**? באיזה אופן של קול אודות זיוף יש ללמוד מהברייתא שיש לחוש לו?

אילימא דנפק קלא עליה דשטרא דזייפא הוא, אם כוונתך לשטר שיצא עליו קול בעלמא שהוא מזויף, ואותו אתה מדמה למקרה של משנתנו.

אם כן, בהכרח, **דכוותה הכא**, בדומה לכך, בדברי התנא בברייתא, עליך להעמידם, בכגון **דנפק עלה קלא דזנאי**. שיצא עליה קול בעלמא של זנות בילדותה, ועל זה שנינו שאין לה קנס ולא פיתוי.

והרי כך אי אפשר לפרש. שהרי —

והא אמר רבא: מי **שיצא לה שם** "מזנה" **בעיר — אין חוששין לה**, שמא נפסלה, והרי היא מותרת אפילו לכהונה, היות ואין מתחשבים בקול היוצא, כדי להוציאה מחזקת כשרות שיש לכל בת ישראל.

ובהכרח שאין הברייתא מדברת בקול שכזה, ואם כן, אי אפשר ללמוד מכאן לשטר שיצא עליו קול של זיוף שחוששין לו לומר שהשטר מזויף!?

אלא, שמא תאמר שהברייתא עוסקת בכגון **דאתו בי תרי**, שבאו שני עדים, **ואמרי: לדידהו תבעתנחי באיסורא** [אותנו תבעה אשה זו להיבעל לנו, ולא שמענו לה], ומתוך כך יש לחוש שמא הפקירה את עצמה גם לאחרים שנשמעו לה.

עדיין יקשה הדמיון בין קול זה, לבין קול היוצא על השטר.

שהרי לפי אוקימתא זו, בהכרח **דכוותה הכא**, שבדומה לכך בענין שטר, מדובר בכגון **דאתו בי תרי**, שבאו שני עדים, **ואמרי: לדידהו** [כלומר: לנו] **אמר להו**, "**זייפו לי**". מאתנו ביקש שנחתום בשקר, ומתוך כך יש לנו לחשוש שמא ביקש זאת גם מאנשים אחרים, ונענו לו, וחתמו שקר.

ואם כן, אין נידון זה דומה לאמור בברייתא.

כי **בשלמא התם** — במי שיצא עליה שם רע — **שכיחי פרוצין**, יש אנשים שהם פרוצים ומצויים הם לה, ויש לחוש שאחד מאלו נענה לה.

אלא הכא — גבי עדות שקר — **אם הוא** "המלוה" אכן **הוחזק** לשקר מאחר שראינוהו מחפש עדי שקר, הרי **כל ישראל מי הוחזקו** להיות שקרנים ולהיענות לחתום עדות בשקר על שטר. ולא היה לנו לפסול את השטר, כי מהיכי תיתי לומר שיש מי שנענה לו!?[4]

ומשנינן: **הכא** גבי שטר **נמי**, אין אנו חוששים שחתמו לו עדים אחרים, כי אכן למה נחשוד בהם. אלא החשש הוא, **כיון דקא מהדר אזיופא** [מאחר שידוע לנו כי הוא משתדל לזייף שטר] שהרי מתחילה ביקש לעדים שיחתמו שקר, אם כן **אימר זיופי זייף וכתב**, שמא זייף בעצמו חתימות עדים שלא חתמו לו. ואף שקיימנום לחתימות, שמא לא

---

4. כלומר, בשלמא לגבי זנות, הרי דבר פשוט הוא שיש אנשים בעלי עבירה בעולם, ויש לנו לומר שזינתה עם אחד מהם. אבל עדים, שאנו מכירים את העדים החתומים על השטר, ואנו באים לומר שהם בעלי עבירה, אי אפשר לומר כן, שהרי כל אחד מישראל בחזקת כשרות הוא.

היה הקיום נכון.[5]

מתניתין:

ואלו שאין להן קנס:

א. נשים שבחזקת בעולות הן:

הבא על הגיורת, ועל השבויה,[6] **ועל השפחה,** שדרכן להיבעל בגיותן ובעבדותן, או על ידי השבאים —

שנפדו, ושנתגיירו, ושנשתחררו כשהן **יתירות על בנות שלש שנים ויום אחד.** כיון שהיו ראויות לביאה, בחזקת הפקר הן, שנבעלו, ושוב אין להן קנס.

רבי יהודה אומר: שבויה שנפדית, הרי היא בחזקת קדושתה, אף על פי שגדולה היתה בשעת הפדיון [דהיינו, יתירה מבת שלוש שנים ויום אחד], וכפי שיתבאר טעמו בגמרא.

ב. נשים שחייב עליהן מיתת בית דין:

הבא על בתו,[7] **על בת בתו, על בת בנו, על בת אשתו, על בת בנה, על בת בתה אין להן קנס, מפני שמתחייב בנפשו —**

על פי "אילת השחר", וראה שם תוספת דברים בזה.

5. ונחלקו הראשונים, אם כשהעדים עצמם מעידים על חתימת ידם חוששים אנו לזיוף עד שאפילו העדים עצמם טועים בחתימת ידם, ראה בדברי המגיה לריטב"א ציון 51 שהביא הדברים.

ועוד נחלקו הראשונים, אם נפסלו שטרותיו של אותו מלוה רק כלפי אותו אדם ובאותו סכום שביקש מן העדים לחתום, או שכל שטרותיו נפסלו, הובאו דבריהם בריטב"א.

וכתב הריטב"א: שאם אמרו העדים שביקש הוא מהם לזייף לו שטר ולא פירשו יותר, הרי שלכולי עלמא כל שטרותיו פסולים, ולמד כן מלשון הגמרא בסוגייתנו, ראה שם.

6. כתבו התוספות: אף על גב דמדאורייתא שבויה לא הויא בחזקת בעולה, כדאמרינן בכל דוכתי ד"בשבויה הקילו", מכל מקום אין לה קנס, דמשום גזירה שלא תינשא לכהן עשאוה כבעולה לכל דבריה.

ובפשוטו נראה מלשון רש"י שכתב: "דכיון דראויות לביאה **בחזקת הפקר הן** ונבעלות בנכריותן **והשבויה בשבייתה**", שהוא חולק על כך, ובחזקת בעולה היא. אך בעל שיטה מקובצת בתחלת המשנה כאן נראה שמשוה את דבריהם, ולא כתב רש"י כן אלא לענין קנס דאפוקי ממונא היא, ראה שם, אלא שיש שיבושי לשון בדבריו.

וראה עוד בתוספות הרא"ש בגמרא ד"ה עד כאן, שכתב, דשבויה היא ספק בעולה, אלא דלענין איסורא אנו מעמידים אותה על חזקתה שהיא כשירה, ואילו לגבי ממון כיון שיש כנגד חזקת הכשרות חזקת ממון הרי שמספק אין מוציאים ממון, ראה שם, [וכעין זה העירו הפני יהושע ורבינו עקיבא איגר על דברי התוספות].

וראה עוד לשון רש"י בגמרא בד"ה אלא בתרומה.

7. הקשה הירושלמי [הלכה ג], למה לי לפטור את הבא על בתו מפני שהוא מתחייב בנפשו, והרי תיפוק ליה שהקנס הוא לאביה ולא שייך תשלומין!?

ומתרץ הירושלמי: תיפתר שבא עליה עד שלא מת אביה ומת אביה. כלומר: הכא במאי עסקינן שמת אביה קודם העמדה בדין, דקנסה לעצמה, וקא משמע לן משנתנו שאין היורשים חייבים ליתן לה קנס. וכתבו התוספות בתחלת

שמיתתן של אלו העריות **בידי בית דין** היא.[8] **וכל המתחייב בנפשו, אין משלם ממון.**

שנאמר: "**ולא**[9] **יהיה אסון** באשה שנגף, שלא מתה, שאז — **עונש יענש** הנוגף לשלם את דמי הולדות".

הא אם יהיה אסון באשה — שמתה על ידי הנוגף — הרי זה לא יענש בדמי ולדות היות והוא חייב מיתה.

גמרא:

אמר רבי יוחנן: רבי יהודה שבמשנתנו, **ורבי דוסא — אמרו דבר אחד**, שאין חוששין לשבויה שמא נבעלה.

ומפרשת הגמרא: **רבי יהודה — הא דאמרן** במשנתנו: שבויה שנפדית הרי היא בקדושתה.

רבי דוסא, דתניא: כהנת, או אשת כהן, שהיתה **שבויה**, הרי היא **אוכלת בתרומה**, ואין חוששין לביאת שבאי נכרי, הפוסלה מן התרומה, **דברי רבי דוסא.**[10]

אמר פירש **רבי דוסא** את טעמו: **וכי מה עשה לה ערבי**[11] **הלז** בהיותה בידו בשביותה?! **וכי מפני שמיעך לה בין דדיה פסלה מן הכהונה?!**

כלומר: אין לנו לחוש שינהגו בהן הפקר לאונסן בבעילה, אלא משחקים הם עמהן.

אמר דחה **רבה: דלמא לא היא** כאשר אמרת, שרבי יהודה ורבי דוסא הם שיטה אחת. כי יש לומר:

הפרק [ד"ה ועל] דהוא הדין עד שלא בגרה — ובגרה, וראה עוד ישוב אחר בירושלמי, ובדברי התוספות שם, ובדברי הראשונים כאן.

8. א. כלומר: ולא כרת חייב הוא עליהן כאותן עריות שנשנו במשנה קודמת, ולכן פטור הוא מן המיתה, שמשנתנו אינה סוברת כרבי נחוניא בן הקנה הפוטר כרת מן התשלומין.

ב. לשון המשנה "שמיתתן בידי בית דין וכל המתחייב בנפשו אין משלם ממון", משמע, ש"מתחייב בנפשו" אינו נקרא אלא המחוייב מיתת בית דין ולא המחוייב כרת. ויסוד זה כתבו הכסף משנה בפרק א מהלכות שחיטה, הובאו דבריו בהערות לעיל לד א. אבל לעיל ל א בברייתא דרבי נחוניא בן הקנה איתא: מה שבת "מתחייב בנפשו" ופטור מן התשלומין, אף יום הכפורים "מתחייב בנפשו" ופטור מן התשלומין.

9. על פי הרש"ש.

10. אבל חכמים חלוקים עליו וסוברים: "יש שבויה אוכלת, ויש שאינה אוכלת, כיצד: האשה שאמרה נשביתי וטהורה אני — אוכלת, [כי היות והיא זו שאוסרת את עצמה באומרה "נשביתי", הרי היא נאמנת להתיר את עצמה לומר שלא נבעלה בשביותה, ש"הפה שאסר הוא הפה שהתיר"] ואם יש עדים שנשבית [ולא על פי עצמה היא נאסרת] והיא אומרת טהורה אני, אינה אוכלת" בתרומה.

11. ביארו התוספות: נקט ערבי, לפי שהם שטופים בזימה, כדאמר בקדושין עשרה קבין זימה ירדו לעולם, תשעה נטלו ערביים.

ביאור דבריהם: אפילו ערבי שהוא שטוף בזימה אינו חשוד על האונס וכל שכן בני אומה אחרת, יעב"ץ.

עד כאן לא קאמר רבי יהודה הכא, שאין אנו מחזיקים את השבויה בחזקת בעולה, **אלא** לגבי זה **שלא יהא חוטא** שבא עליה באונס או פיתוי משנשתחררה — **נשכר**.[12]

אבל התם, לענין איסור תרומה, יש לומר שרבי יהודה **כרבנן סבירא ליה**, שחוששין אנו שמא נפסלה לתרומה על ידי ביאת השבאי הנכרי.

אי נמי, יש לחלק בין דברי רבי יהודה לדברי רבי דוסא באופן אחר:

עד כאן לא קאמר רבי דוסא התם, שאין חוששין לפוסלה מן התרומה, **אלא בתרומה**[13] **דרבנן**. כי מאחר שאיסורה באכילת תרומה דרבנן אינו אלא מדרבנן, לא גזרו עליה איסור במקום ספק.

אבל קנס דאורייתא, להוציא ממון מן האונס במקום שיש ספק, שהוא ענין דאורייתא,[14] יש לומר שרבי דוסא **כרבנן סבירא ליה**, ואין הבועל חייב קנס מספק, כי שמא כבר בעולה היא.

אמר ליה אביי לרבה: וכי **טעמיה דרבי יהודה הכא**, משום "**שלא יהא חוטא נשכר**" בלבד **הוא**, ולא אמרה אלא לענין קנס ולא לשאר דברים, כאשר אמרת!?

והא תניא: רבי יהודה אומר: שבויה שנשבית הרי היא בקדושתה, ואפילו אם היא **בת עשר**[15] **שנים** כשנשתחררה — **כתובתה מאתים**, כשל בתולה, ולא מנה כשל אלמנה.

והתם — גבי כתובה — **מאי "שלא יהא חוטא נשכר" איכא**?

ומשנינן: **התם נמי** יש טעם אחר שלא להחזיקה בחזקת בעולה, **דלמא מימנעי** אפילו ישראליים **ולא נסבי לה** [שמא יימנעו מלשאתה].

ומקשינן: וכי **סבר רבי יהודה** שהשבויה **בקדושתה קיימה**, וכמבואר במשנתנו!?[16]

הנבעלת לגוי, כשם שהיא נפסלת לתרומה,

---

12. בפשוטו, כוונת הגמרא היא על פי מה שכתבו התוספות במשנה [והובא שם בהערה] דלכולי עלמא אין בשבויה חשש גמור של בעילה, וכל מה שאנו דנים לפוטרו מן הקנס הוא משום גזירה שלא תנשא לכהן, ולפיכך יש לומר: כדי שלא יהא חוטא נשכר לא גזרו, אבל אם היה זה ספק או ודאי דאורייתא, לא שייכת סברא זו.

13. א. מרש"י נראה שגורס בגמרא "בתרומה בזמן הזה דרבנן", ולא "בתרומה דרבנן". ובטעם שלא נקט תרומה דרבנן בזמן הבית, ראה במצפה איתן.

ב. לשון רש"י הוא: כיון דאפילו נבעלה איסורא דרבנן בעלמא הוא, **לא גזרו על ספיקה**. אבל קנס, דאפוקי ממונא הוא, **אימא לך ספק בעולה הוא, ומספיקא לא מפקינן ממונא**.

ועיין בתוס', שהובאו דבריהם בהערה במשנה.

14. נתבאר על פי תוספות הרא"ש, ורש"י לא הזכיר כאן ענין דאורייתא.

15. בטעם שנקט מספר זה — ראה ברש"ש.

16. הקושיא הבאה אינה אלא לרבי יוחנן, אבל לרבה הסובר שטעמו של רבי יהודה הוא משום שלא יהא חוטא נשכר לא קשיא מידי, תוספות.

כך היא נפסלת לכהונה, ואסור כהן לשאתה. ונמצא שדין שבויה לגבי תרומה ולגבי כהונה שוין הן.

והתניא: כהן **הפודה את השבויה**, הרי זה **ישאנה**, ואף על פי שאין עדות עליה שהיא טהורה. אבל אם **מעיד בה** שהיא כשירה ולא נבעלה, הרי זה **לא ישאנה**.

כך סברה הגמרא בפירוש הברייתא, ומפרש לה ואזיל.

רבי יהודה אומר: בין כך ובין כך לא ישאנה הכהן.

ומפרשת תחילה הגמרא את הברייתא: **הא גופה קשיא!**

אמרת: כהן **הפודה את השבויה** הרי זה **ישאנה**, ואינו צריך להעיד.

והדר ואילו לאחר מכן ממשיך ה**תנא**, ואומר: ואם **מעיד בה**, בנוסף על הפדיון, **לא ישאנה**.

וכי **משום דמעיד בה** שהיא כשירה, **לא ישאנה!?**

הא לא קשיא, ולעולם שבויה אינה כשירה לכהונה אלא אם כן יש מי שמעיד בה שהיא כשירה. ומה ששנינו בברייתא שאם "מעיד בה, לא ישאנה", לא מדובר בעדותו של הפודה בעצמו, אלא הכי קאמר:

כהן **הפודה את השבויה**, **ומעיד בה**, הוא עצמו, שהיא כשירה, הרי זה **ישאנה**, אף שנמצא כי לצורך עצמו הוא מעיד, שהתכוון לשאתה.

שהיות והוציא ממון כדי לפדותה, יודע הוא בבירור שהיא לא נבעלה, היות ואם היא כן נבעלה, הוא לא היה מוציא את ממונו על חינם, שהרי פדה אותה כדי לשאתה בכשרות.

אבל אם לא פדה אותה, והוא **מעיד בה כדי**, בלבד, שמעיד עליה שהיא כשירה, הרי זה **לא ישאנה**, כי חיישינן שמא עיניו נתן בה, ובשקר הוא מעיד.

רבי יהודה אומר: בין כך — שהעיד בה הנושא ולא פדאה, ובין כך — שהוא עצמו פדה אותה לא ישאנה. כי לעולם חיישינן שמא עיניו נתן בה, ואין עדותו עדות.

ואחר שנתבארה הברייתא, שבה הגמרא לקושייתה:

מכל מקום, קשיא מברייתא זו, שאמר בה רבי יהודה "בין כך ובין כך לא ישאנה", **לרבי יהודה**, שאמר במשנתנו שהשבויה בקדושתה היא עומדת, ואינה צריכה עדות כלל!?

אמר רב פפא: אימא, יש לך לשנות את לשון הברייתא כך: **רבי יהודה אומר: בין כך ובין כך ישאנה**. היות והשבויה בקדושתה קיימא, ואין אנו צריכים לעדותו כלל.[17]

---

17. תמה הריטב"א: והרי "לא ישאנה" קתני!? ותירץ בדרך שמא, שרבי יהודה בדרך תמיהה הוא שאמר לחכמים: "וכי בין כך ובין כך לא ישאנה" והרי אדרבה בין כך ובין כך ישאנה.

רב הונא בריה דרב יהושע אומר: לעולם כדקתני בברייתא: בין כך ובין כך לא ישאנה. אלא **שרבי יהודה — לדבריהם דרבנן, קאמר להו:**

לדידי — שאני סובר שבויה בקדושתה קיימא — **בין כך ובין כך ישאנה.**[18]

אלא לדידכו, שאתם חוששים שמא נבעלה, **בין כך ובין כך לא ישאנה מבעי ליה.** שהרי אין לנו לסמוך על עדותו שמא עיניו נתן בה, ואפילו כשפדאה הוא עצמו.

ורבנן, מה הוא טעמם שלא חששו ל"שמא עיניו נתן בה" כשהוא עצמו פדאה?

ומפרשינן: **הפודה את השבויה ומעיד בה ישאנה,** כי **לא שדי איניש זוזי בכדי** [אין אדם מוציא מעותיו על חנם], ואמת היתה בפיהו שהיא כשירה.[19]

אבל אם **מעיד בה כדי,** ללא שהשקיע את ממונו בפדיונה, הרי זה **לא ישאנה,** כי חיישינן: **שמא עיניו נתן בה.**

רמי ליה רב פפא בר שמואל לרב יוסף:[20]

וכי סבר רבי יהודה שהשבויה **בקדושתה קיימא,** וכמבואר במשנתנו!?

לז-א

א. כל אשה מבנות ישראל שיצא דם ממקור דמיה [מהרחם], הרי היא נטמאת בטומאת נדה. אבל הגויות אינן מיטמאות בטומאת נדה, ודם נדותם נחשב כדם בהמה גרידא.

ב. גזרו חכמים שאשה הרואה דם, יהיו טמאות כל הטהרות שנגעה בהן קודם שראתה את הדם במשך התקופה של "מעת לעת", שקדמה לראיית הדם.

וטעמו של דבר, כי חששו חכמים, שמא יצא הדם מהרחם אל הפרוזדור המוביל אותו החוצה, אך לא יצא מיד החוצה, ואילו האשה נטמאת משעת יציאת הדם מן הרחם אל הפרוזדור [למרות שלא יצא הדם עדיין החוצה], וישהה הדם בתוך הפרוזדור לפני שיצא החוצה, ונמצא שהיא טמאה קודם לראיית הדם.

אך אם בדקה את עצמה בתוך ה"מעת לעת" האחרון, אין היא טמאה אלא עד שעת הבדיקה [הנקראת "פקידה אחרונה"].

---

18. הלשון משמע דבין אם מעיד הפודה ובין אם מעיד אחר מכח עדותו הוא נושא אותה, והקשה ב"הערות" שהרי לרבי יהודה אין צריך לעדותו כלל, ראה שם מה שיישב.

19. הקשה הט"ז [אבן העזר סימן ז], הרי אם חשוד הוא בעינינו שעיניו נתן בה, הרי ודאי שיוציא ממון על זה, ולמה אנו מאמינים לו!?

וביאר הט"ז שאם אינו יודע בודאי שטהורה היא, היה חושש שמא היא תודה שטמאה היא, אבל כשמעיד בה כדי לישאנה לא איכפת לו אם תודה, שאם תודה לא ישאנה, שהוא הרי לא הוציא ממון עליה.

וראה עוד ביאור אחר בזה ב"הערות"; וראה עוד שם שהקשה, הרי מחוייב הוא לפדותה, ומה ראיה יש ממה שפדאה, וראה מה שיישב.

20. אף הקושיא הבאה אינה אלא לרבי יוחנן, אבל לרבה המפרש את טעמו של רבי יהודה משום שלא יהא חוטא נשכר, לא קשיא מידי, תוספות.

ואף שרבה מיישב את הקושיא בהמשך הסוגיא, והוא עצמו סובר בביאור טעמו של רבי יהודה שהוא משום שלא יהא חוטא נשכר,

וזה הוא שאמרו בכל הנשים, שהן מטמאות "מעת לעת, ומפקידה לפקידה".

והתניא: הגיורת שנתגיירה, וראתה דם באותו היום שטבלה לגירותה.

רבי יהודה אומר: דיה שתהא מטמאת את הטהרות **בשעתה**. דהיינו, משעת הראיה, ואינה מטמאת אותן למפרע, שהרי דם נדותה שיצא ממנה בהיותה גויה, אינו מטמא.

וכמו כן אין היא מטמאת למפרע אפילו את הטהרות שנגעה בהן באותו היום לאחר השעה שטבלה לגרות, על אף שכבר היתה ראויה אז להיטמא בטומאת נדה.

כי כל אשה שאין אתה יכול לטמא את הטהרות שנגעה בהן למפרע עד מעת לעת ממש, לא גזרו בה חכמים שטמא למפרע, ולכן איה מטמאה אפילו משעה שטבלה.[1]

רבי יוסי אומר: הגיורת **הרי היא ככל הנשים, ומטמאה מעת לעת,**[2] **ומ"פקידה לפקידה"**.

ועוד נחלקו בדין הגיורת רבי יהודה ורבי יוסי:

וצריכה הגיורת שנתגיירה, **להמתין** מלהנשא **שלשה חדשים** מאז שטבלה [ואף שלא היתה נשואה בגויותה], כדי שאם תתעבר, ידעו להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שנזרע שלא בקדושה,[3] **דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי מתיר לה **ליארס ולינשא מיד,**

אליבא דרבי יוחנן הוא מתרץ, תוספות לז א ד"ה אמר רבה.

1. כתב רש"י: דיה שעתה, ולא גזרו בה **טומאת מעת לעת** לטמא טהרות שנגעה בהן **משעת טבילה עד שעת ראייה**, כי אפילו אם יצא דם זה מאתמול [קודם שטבלה], והעמידוהו כותלי בית הרחם, שזהו הטעם של גזירת טומאה "מעת לעת" בבנות ישראל, הלא **דם כנענית כדם בהמה** הוא. ואם תאמר, ניחוש שמא משטבלה נעקר ויצא מיד, כיון ש"טומאה למפרע" גזירה דרבנן היא, הרי רק היכא דאיכא למיגזר מעת לעת שלם, גזור חכמים גם על "מפקידה לפקידה", אבל היכא דלא גזור "מעת לעת" **לא גזור "מפקידה לפקידה"**.

והקשה רבינו עקיבא איגר: למה לי הטעם שכתב רש"י, דכל שאינה מטמאה מעת לעת אינה מטמאה מפקידה לפקידה, והרי בלא טעם זה יש לטהרה משום "ספק ספיקא". א. ספק אם בא הדם עכשיו ולא העמידוהו כותלי בית הרחם כלל. ב. ואפילו אם תימצי לומר שלא יצא עכשיו, שמא יצא ממקורה עוד בהיותה גויה. אלא שכותלי בית הרחם העמידוהו, ולא יישב. וראה מה שיישב ב"אילת השחר", ומה שיישב ב"הערות".

2. כתבו התוספות: כלומר בדין "מעת לעת", ואולם אינה מטמאה אלא עד הטבילה, שקודם לכן אינה נדה [ומ"פקידה לפקידה", היינו אם פקדה את עצמה אחר הטבילה]. ודבריהם צ"ב שהם קוראים לזה "טומאה מעת לעת", והרי הביאו בתחילת דבריהם את רש"י, שהוא קורא לזה "טומאה מפקידה לפקידה"!? והריטב"א גורס: ומטמאה מפקידה לפקידה, וכונתו שהיא מטמאה עד הטבילה דזה הוא כפקידה כיון שהוא בתוך המעת לעת.

3. כי בתוך זמן זה ספק הוא אם בן שבעה חדשים הוא לשני שנישאת לו אחר הגרות, או בן תשעה חדשים הוא לראשון שנבעלה לו בגויות.

ואינה צריכה להמתין כלל [ובהמשך הסוגיא יתבאר טעמו].

הרי שרבי יהודה סובר שהגיורת אינה בחזקת בתולה, ולכן צריכה היא פרק זמן של המתנה לצורך "הבחנה", כדי שנוכל להבחין בין הזרע שנולד מבעילתה בגיותה לבין הזרע שיוולד לה בהיותה יהודיה.

ואם כן, תיקשי לרבי יהודה עצמו, שאמר במשנתנו שהשבויה ב"חזקת בתולה" היא!?[4]

אמר ליה רב יוסף לרב פפא בר שמואל: וכי **גיורת אשבויה קא רמית**, מה קושיא וסתירה אתה מקשה מדין גיורת על דין שבויה, עד קשה לך כיצד סובר רבי יהודה שהגיורת אינה בחזקת בתולה, ואילו השבויה בחזקת בתולה היא!?

והרי **גיורת**, שאנו דנים אם היתה בעילתה כשהיתה גויה או כשהיא יהודיה, ולשם כך הצרכנו תקופה של המתנה, **לא מנטרא נפשה** [אינה משמרת את עצמה].

אך **שבויה**, שהיא ישראלית — **מנטרא נפשה** [משמרת היא את עצמה].[5]

ואולם, הוסיף רב פפא בר שמואל להקשות:

ועדיין, **רמי**, יש לך לשאול סתירה, מדין **שבויה א**[על דין] **שבויה**, היות שבברייתא אחרת מצינו שכרך בה רבי יהודה את דין השבויה עם דין הגיורת, והצריך המתנה לצורך הבחנה בשתיהן!

דתניא: הגיורת, והשבויה, והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו כשהן **יתירות על בנות שלש שנים ויום אחד**, יש לנו לחוש שנבעלו בשעת גיותן, אחר גיל שלש, היות והן נעשות בגיל זה ראויות לביאה —

ולכן, כשנתגיירו או שנפדו או שנשתחררו — הרי אלו **צריכות להמתין** מלהנשא

---

4. ביאר הרשב"א את סברת המקשה שהיה מדמה שבויה לגיורת, כיון שרבי יהודה סובר שבקדושתה קיימא, בהכרח שאע"פ שהגויים פרוצים בעריות, מכל מקום אין הגויים חשודים על אונס. שאינם פרוצים כל כך אלא לבועלה ברצון. ואשה, שאין יצרה גדול כל כך כמו האיש, כל שכן שאינה פרוצה לזנות מדעת. ולפיכך, אף הגיורת, כיון שאין הגויים אונסים, היא אינה מתרצה להם, וראה שם עוד ביאור.

ומה שכתב הרשב"א שאין הגויים חשודים על אונס, היינו דוקא לשיטת רבי יהודה. אבל לדעת חכמים החלוקים עליו — אף על אונס הם חשודים, וכמו שכתב רש"י לעיל בדברי רבי דוסא החלוק על חכמים ואומר: וכי מפני שמיעך לה — "אין נוהגין בהן הפקר לאונסן בבעילה, אלא לשחק עמהן". ומשמע שלדעת חכמים נוהגים בהן הפקר לאונסן בבעילה.

5. א. ביאר הרשב"א את סברת התרצן, דשבויה שאני, כיון שישראל קדושים הם, מנטרא נפשה. אבל הגיורת, כשהיתה גויה, פרוצה היתה ולא מנטרא נפשה. וביאור דבריו, שהגמרא חוזרת בה ממה שהיתה סבורה, כיון שאין הגויים חשודים על אונס, ממילא מסתברא שהנשים אינן מוסרות את עצמן. אלא הגויות מוסרות את עצמן, ובנות ישראל אינן מוסרות את עצמן.

ב. תמהו התוספות והרשב"א: מאי סלקא דעתין לדמות שבויה לגיורת, והרי ממשנתנו עצמה מוכח שחילוק יש ביניהם, כי בשבויה נחלק רבי יהודה שאין לה קנס, ואילו בגיורת לא

שלשה חדשים, כדי להבחין בין זרע הנזרע בקדושה לזרע הנזרע שלא בקדושה, **דברי רבי יהודה**.[6]

ואילו **רבי יוסי מתיר** להן **ליארס ולינשא מיד**, ללא המתנה לצורך הבחנה.

ומוכח שרבי יהודה חושש אף לבעילת השבויה. ואילו במשנתנו, סובר רבי יהודה שהשבויה — בקדושתה קיימא.

אשתיק, שתק רב יוסף, ולא ידע לענות על קושייתו של רב פפא בר שמואל.

אמר ליה רב יוסף לרב פפא בר שמואל: **מידי שמיע לך בהא**, האם שמעת אתה איזה ישוב בענין זה?

אמר ליה רב פפא בר שמואל: **הכי אמר** יישב **רב ששת**: ההיא ברייתא, שמחייב בה רבי יהודה את השבויה להמתין שלשה חדשים, עוסקת **כשראוה שנבעלה**.[7]

ומקשינן: **אי הכי** — שודאי הוא שנבעלה — **מאי טעמא דרבי יוסי**, החולק ואינו מצריך המתנה?

כי הניחא אם לא ראוה שנבעלה, יש לפרש את טעמו של רבי יוסי, שאינו חושש לבעילתן. אבל לפי פירושו של רב ששת, שהוא מפרש את הברייתא כשראוה שנבעלה, תיקשי: מאי טעמא דרבי יוסי שאינו מצריך המתנה לצורך הבחנה!?

אמר רבה: **קסבר רבי יוסי: אשה מזנה — משמשת במוך** [נותנת מוך באותו מקום, לאחר הבעילה, ושואבת משם את הזרע],[8] ועושה היא זאת כדי **שלא תתעבר**, ושוב אין לחוש שתלד זרע שנזרע שלא בקדושה, גם אם נבעלה.

ותמהה הגמרא על תירוץ זה:

בשלמא גיורת, אכן יש לומר שהיא משמשת במוך, **כיון דדעתה לאיגיורי** [היות ודעתה להתגייר],[9] ומשעה שנתנה דעתה להתגייר,

---

נחלק, ויש לה קנס!? וראה מה שיישבו.

ג. עוד הקשו התוספות, הרי שנינו במשנתנו שרבי יהודה מתיר בשבויה שנשתחררה יתירה על בת שלש שנים ועדיין קטנה היא, ומה שייך בקטנה מינטרא נפשה!?

ותירצו, קטנה לגמרי — אינה מוסרת את עצמה לביאה. וכשהיא גדלה קצת, ומוסרת את עצמה לביאה, כבר יש בה דעת לשמור את עצמה.

6. ואף שהקטנה אינה מתעברת, גזירה קטנה אטו גדולה, רש״י.

7. כתב ב״הערות״, דלאו דוקא כשראוה שנבעלה בתוך שלשה חדשים, אלא אפילו אם ראוה שנבעלה קודם לכן, כבר איבדה את החזקה של ״בקדושתה קיימא״.

8. כן פירש רש״י כאן. אבל ביבמות יב א פירש רש״י שבשעת מעשה יש לה מוך באותו מקום. והיעב״ץ כאן האריך בדברי רש״י כאן.

9. א. כלומר: מסתמא מי שמתגיירת, כבר חושבת היא על הענין כמה חדשים קודם הגירות בפועל.

ב. בגמרא יבמות לה א איתא: כיון דדעתה לאיגיורי, מנטרה נפשה **כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה ובין זרע שנזרע שלא בקדושה**. וברש״י שם מבואר דאפילו נשואה מנטרא נפשא, והיינו שפורשת גם מבעלה.

הרי היא **מנטרא נפשה** [משמרת את עצמה] ומזמנת לעצמה מוך.

ואף **שבויה נמי** שפיר משמשת במוך, כיון **דלא ידעה היכא ממטו לה**, אין היא יודעת לאן יביאוה השבאים, ושמא יביאוה לעיר של ישראל, ויפדוה.

ושפחה שנשתחררה על ידי גט שחרור **נמי** משמשת במוך, **דשמעה מפי מרה**, שמעה מאדונה שעומד הוא לשחרר אותה.[10]

אלא שפחה כנענית **שיוצאה** לחרות **ב**הוצאת **שן ועין**, שהיא יציאה בלתי צפויה, **מאי איכא למימר**? וכי מנין לה להעלות על דעתה שתשתחרר, עד שאתה אומר שמשמשת היא במוך!?

וכי תימא: אכן **כל דממילא** [כלומר: כל אופן שאין היא מעלה בדעתה] **לא אמר רבי יוסי**, שמותרת היא להיארס ולהינשא מיד.

אין זה תירוץ. כי —

וחרי אנוסה, דממילא[11] היא נבעלת ולא מרצונה, ולא ידעה שתיאנס, ולא זימנה לעצמה מוך, ובכל זאת **תניא**: **אנוסה ומפותה, צריכות להמתין שלשה חדשים, דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד!

אלא אמר רבה: **קסבר רבי יוסי**: **אשה מזנה, מתהפכת** אחר שנבעלה **כדי** לפלוט את הזרע, במטרה **שלא תתעבר**. וזאת יכולה לעשות אף האנוסה, וכל המזנות עושות כן.

ודנה הגמרא:

ואידך, רבי יהודה, שמצריך המתנה, למה הוא אינו סומך על דרך זו של הנהגת הנשים המזנות!?

טעמו של רבי יהודה הוא: כי **חיישינן שמא לא נהפכה יפה יפה**.[12]

שנינו במשנה: וכל המתחייב בנפשו אינו משלם ממון, **שנאמר** "**ולא יהיה אסון — ענוש יענש**".

ותמהה הגמרא: **וכי הא** — דין "קם ליה בדרבה מיניה" — **מהכא**, ממקרא זה הוא **דנפקא**!?

והרי **מהתם נפקא**, ממקרא אחר הוא נלמד:

שנאמר: "והפילו השופט והכהו לפניו **כדי רשעתו**". מלמד הכתוב שאמר "כדי רשעתו"

---

10. צריך לפרש שכך היא הדרך, שהיא שומעת ממנו כמה חדשים קודם השחרור אודות שחרורה, שאם לא כן עדיין צריך הבחנה.

11. א. אף שגם השבויה אנוסה היא, מזה אי אפשר להקשות, כי יודעת היא שתיאנס ומזמנת מוך, מה שאין כן סתם אנוסה אינה יודעת שתיאנס.
ב. ברש"י כאן נראה שאינו גורס "ומפותה" וכמו שכתוב בגליון, וברש"י ביבמות לה א נראה דגרס "ומפותה", אך בפירושו שם מבואר שהקושיא היא מאונס בלבד.

12. כתבו התוספות, שלפי תירוץ זה ביוצאת בשן ועין מודה רבי יוסי שהיא צריכה להמתין, כי היא למה תתהפך. ואילו רש"י ביבמות לה א כתב: ואף יוצאה בשן ועין נמי ליכא השתא למיפרך, דכיון דהיפוך קל הוא לה, ואין בו

בלשון יחיד: **משום רשעה אחת** בלבד **אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות!**?[13]

ומשנינן: **חדא** קרא — "ולא יהיה אסון" — מדבר **במיתה וממון**, שימות ולא ישלם.

וחדא קרא — "כדי רשעתו" — מדבר **במלקות וממון**, שאינו לוקה ומשלם.[14]

וצריכא, הוצרכה התורה להשמיענו הן במיתה וממון והן במלקות וממון, שאינו נענש בשני עונשים!

דאי אשמעינן רק **מיתה וממון**, הייתי אומר: **משום** דבמיתה **איכא איבוד נשמה**, שהוא עונש חמור, ולכן דיו בכך אם ענשתו לאבד נשמה ליהרג.

אבל מלקות וממון, דליכא איבוד נשמה, אימא לא נאמר שאין לוקה ומשלם, אלא נעשה בו את שניהם.

ואי אשמעינן רק **במלקות וממון**, הייתי אומר: **משום דלא חמיר איסוריה**, אין האיסור שנתחייב עליו מלקות איסור חמור, ודיו שתענשנו בעונש אחד.

טורח, מתהפכת היא, דכל אשה מזנה אינה רוצה להתעבר".

13. הקשה הריטב"א: הרי יש לומר שמ"כדי רשעתו" אנו לומדים ש"אין מת ומשלם", ואילו מ"ולא יהיה אסון" אנו לומדים שיקבל את המיתה ולא את הממון!?

ותירץ: מכל מקום יקשה, כיון שכבר אמרה תורה "ולא יהיה אסון", למה לי עוד "כדי רשעתו"? ותו, ודאי סברא הוא, שבאיסור חמור כזה שיש בו מיתה, במיתה החמורה הוא נידון, ולא בממון הקל.

ומה שכתב שב"איסור חמור כזה", כוונתו לומר, אף כי במלקות וממון נסתפקה הגמרא [לעיל לב א] לומר, שהמלקות קל מן הממון, ומכל מקום לוקה ואינו משלם, לזה חילק הריטב"א בין איסור חמור כזה שחייבים עליו מיתה לבין איסור קל שאין חייבים עליו אלא מלקות.

14. כתבו האחרונים שחילוק יש בין שתי הדרשות:

א. "כדי רשעתו" מלמד, שלעולם "אין לוקה ומשלם". ואף שנחלקו אמוראים [לעיל לב] אם לוקה או משלם, בכל זאת אם מאיזה טעם לא יפטור המלקות את הממון, אז יפטור הממון את המלקות לכולי עלמא. וכן להיפך. והראיה, מעדים זוממין וחובל בחבירו, שגילתה התורה שהם משלמים [כמבואר לעיל לב], וממילא אנו אומרים שאינו לוקה לכולי עלמא. וזה הוא משום שלעולם "אין לוקה ומשלם".

אבל "ולא יהיה אסון" מלמד רק פטור על הממון דוקא. ואם מאיזה טעם שהוא לא ייפטר הממון, אזי לא נאמר שיפטור הממון את המיתה.

ב. ועוד חילוק כתבו בשם הגר"ח [הובא ב"משכנות הרועים"], שב"כדי רשעתו" צריך דוקא שיהיו שתי הרשעיות מסורות לבית דין, וכמבואר בגמרא במכות, שמקרבן אין נפטר ב"כדי רשעתו", משום שאינה רשעה המסורה לבית דין, מה שאין כן מיתה וממון אין צריך שיהיו רשעיות המסורות לבית דין. ונפקא מינה בתשלומי מעילה, שביאר הגר"ח שהוא לא נחשב כ"רשעה המסורה לבית דין", שלפי זה, אם יתחייב המועל במלקות הוא לא ייפטר מתשלומי מעילה, ואילו חיוב מיתה כן יפטרנו.

אבל מיתה וממון, דחמיר איסוריה שנתחייב עליו מיתה, **אימא לא.**

לפיכך **צריכא** את שני המקראות.

ולרבי מאיר, דאמר: לוקה ומשלם,[15] ובהכרח ש"כדי רשעתו" בא ללמד שאין מת ומשלם, תיקשי: **תרתי** קראי — "ולא יהיה אסון" ו"כדי רשעתו" — **למה לי?**

ומשנינן: **חדא** קרא — "ולא יהיה אסון" — **במיתה וממון.**

לז-ב **וחדא** קרא — "כדי רשעתו" — **במיתה ומלקות.**[1]

וצריכא התורה להשמיענו דין זה, הן במיתה וממון, והן במיתה ומלקות, שלא ייענש בשניהם!

דאי אשמעינן רק **במיתה וממון,** הייתי אומר, **משום דחדא** עונש [מיתה] הוא **בגופיה, וחדא** עונש הוא **בממוניה,** לכן **לא עבדינן** [אין מענישים אותו את שני העונשים].

אבל במיתה ומלקות, דאידי ואידי, הן המיתה והן המלקות, הם עונשים **בגופיה, אימא,** הייתי אומר כי שני העונשים יחד **כמיתה אריכתא היא** [מיתה ארוכה היא], ואין הם נחשבים שני עונשים חלוקים, ולכן **נעביד ביה** את שניהם.

ואי אשמעינן רק **במיתה ומלקות,** הייתי אומר שהוא משום **דתרתי בגופיה לא עבדינן,** שני עונשי הגוף אין מענישים.

אבל מיתה וממון, דחדא עונש הוא **בגופיה, וחדא** עונש הוא **בממוניה — אימא נעביד ביה** את שניהם.

לכך **צריכא** את שני פסוקים האלו!

מאחר שנתבאר במשנתנו שמ"ולא יהיה אסון" אנו למדים שהמיתה פוטרת את הממון, מפרשת עתה הגמרא פסוקים נוספים, שהיה נראה לכאורה שמשמעותם לחדש ש"קם ליה בדרבה מיניה", ומבארת למה נצרכו פסוקים אלו. ומתוך ביאור הפסוקים האלו מתגלגל הענין לביאור פסוקים אחרים.

א. זה שאמרה תורה "**ולא תקחו כופר לנפש רוצח**" — שמשמעותו היא לכאורה, שאם

---

15. כמבואר לעיל לב ב, ולג ב.

1. ביארו התוספות, שלדעת חכמים החולקים על רבי מאיר, נלמד הכל מ"כדי רשעתו", שמשמע: אם נתחייב יחד עם המלקות מיתה או ממון, משום רשעה אחת בלבד אתה מחייבו.

ורבינו עקיבא איגר תמה על דבריהם, למה לא ניחא להו בפשיטות לומר שלומדים חכמים את הכל מ"ולא יהיה אסון", ואף שהגמרא עושה צריכותא, הרי יש לומר שחכמים לא סבירא להו צריכותא זאת.

עוד כתבו התוספות: אע"ג דסמיך ליה [ל"כדי רשעתו"] ארבעים יכנו לא יוסיף, מכל מקום אין לנו לומר שילקה ולא ימות כמו שלוקה ואינו משלם, ד"איתגורי איתגור"!

כלומר: אין סברא שאם היה עושה רשעה אחת המחייבתו מיתה יידון במיתה החמורה, וכשנצטרף לו רשעה נוספת לא יידון אלא במלקות הקל, [וראה מה שהוסיפו בזה, ובתוספות לב א ד"ה ואי, ובמה שנכתב בהערות שם].

תהרוג את האדם המחוייב מיתה שוב לא תענשנו בעונש ממון[2] — **למה לי** לומר זאת? והרי מ״ולא יהיה אסון״ כבר למדנו דין זה!

ומפרשינן: אין כוונת הכתוב לפוטרו מממון בגלל שמקבל עונש מיתה, אלא **דהכי אמר רחמנא: לא תשקול ממונא מיניה** [אל תקח מן הרוצח כופר ממון] **ותפטריה מקטלא!** שלא יפדה את עצמו מן המיתה על ידי תשלום ממון.[3]

ב. זה שאמרה תורה ״**לא תקחו כופר לנוס** [כלומר: למי שנס] **אל עיר מקלטו**״ — שמשמעותו לכאורה, שאם הרג בשוגג ונתחייב גלות לא יתחייב לשלם כופר ממון — **למה לי** לומר זאת? והרי כבר ידענו שחייבי מיתות שוגגין פטורין מן הממון מההיקש של תנא דבי חזקיה [לעיל לג א]!?

ומפרשינן: אף פסוק זה לא בא לפוטרו מן הממון, אלא **דהכי אמר רחמנא: לא תשקול ממונא מיניה**, מן ההורג בשוגג, **ותפטריה בכך מן גלות**.

---

2. מצינו ״כופר״ בשור שהרג את האדם, והיינו לחד מאן דאמר ״דמי מזיק״ ולחד מאן דאמר ״דמי ניזק״. וגם נחלקו בו אם ״כפרה״ הוא או ממונא, [ראה כל זה במכות ב ב]. ובפשוטו היה נראה, שלפי סברת הגמרא שהפסוק בא למעט שלא ישלם ״כופר״ עם המיתה, היינו נמי שאם הרג את האדם לא יצטרך להוסיף עליו את אותו הכופר שמשלם בעל שור שהרג את האדם, אבל בתוספות בבא קמא כו א ד״ה עליו כתבו, שהמקשה היה סבור שהוא בא לפטור ממון אחר עם המיתה. ולשון רש״י הוא ״לא תקחו כופר, משמע נמי אם תהרגנו לא תענשנו ממון״, ומשמע שעל כל ממון קאי. וראה עוד בתוספות כתובות ל ב שאין ״קם ליה בדרבה מיניה״ פוטר את הכפרה, ראה שם.

3. כוונת הכתוב הוא על פי משמעות סוגייתנו, שלא יהא דין הורג אדם שהוא חייב מיתה בידי אדם, כדין בעלים של שור שהרג את האדם, שהם מחוייבים מיתה בידי שמים ואמרה תורה ״אם כופר יושת עליו״ לפוטרו מן המיתה, וכמפורש בריטב״א כאן ד״ה ואחד במזיד.

וברמב״ן על התורה בפרשת מסעי על הפסוק [לה לג] ״ולא תחניפו את הארץ״, משמע [כמו שדקדק הגר״י פערלא בספר המצוות לרס״ג, הובא ב״משכנות הרועים״] שגדר האיסור הוא שלא יקחו בית דין שוחד לפטור את הרוצחים [ואולם מלשון הרמב״ן על פסוק לא ״ולא תקחו כופר״ אין נראה כן], וכן כתב הרשב״ץ ב״זוהר הרקיע״ לאוין סימן נו [הובא שם], והגר״י פערלא תמה על זה שהוא נגד סוגייתנו.

וראה עוד בחינוך [מצוה תיב ותיג] שכלל בלאו זה, שלא יקח אדם ממון כדי להציל את הרוצח מדינו, ואפילו באשה שייך לאו זה אם יזדמן לה להציל רוצח על ידי ממון.

ולכאורה אף דברי החינוך הם נגד סוגייתנו, שמוכח ממנה שגדר הדין הוא שאין הכופר פוטרו מחיוב מיתה, כמבואר בכל הסוגיא כאן.

וביאור דבריו הוא, שודאי עיקר דין התורה הוא לומר שאין הכופר פוטרו מחיוב מיתה, ואולם הרי התורה הזהירה על כך בלאו, וכמבואר ברמב״ם, ובגדר הלאו סובר החינוך שהוא לא לעשות שום טצדקי על ידי ממון לפטור אדם מן המיתה, שאין חילוק בין בית דין הלוקח כופר — שאינו מועיל כלום מן הדין — כדי לפוטרו, לבין אשה הלוקחת ממון אחר כדי להצילו מן המיתה.

ותרי קראי — שלא נקח כופר כדי להפטר מן המיתה ומן הגלות — **למה לי**?

ומפרשינן: **חד** קרא להורג **בשוגג**.

וחד קרא לרוצח **במזיד**.[4]

וצריכי את שני הפסוקים, להשמיענו שהן במזיד והן בשוגג לא נקח ממנו כופר ממון לפוטרו מן המיתה או מן הגלות!

דאי אשמעינן רק ברוצח **במזיד**, שלא ייפטר הרוצח מעונש מיתה על ידי כופר ממון, הייתי אומר שרק רוצח אינו יכול להפטר בכופר **משום דחמיר איסוריה**, איסור חמור הוא, שרצח במזיד.

אבל שוגג, דלא חמיר איסוריה, אימא לא הקפידה התורה אם ניטול ממנו כופר ונפטרנו בכך מן הגלות.

ואי אשמעינן רק **בשוגג, משום דליכא איבוד נשמה** להורג, שאין אנו באים לחייב אותו אלא גלות.

אבל מזיד, דאיכא איבוד נשמה להורג, **אימא לא** הקפידה התורה אם ניטול ממנו כופר כדי שלא לאבד את נשמתו.

ולכך **צריכא** התורה להשמיענו הן במזיד והן בשוגג!

ג. ומאחר שביארנו את הכתוב "ולא תקחו כופר לנפש רוצח", שהוא בא לומר שלא ניטול כופר כדי לפוטרו מן המיתה, תיקשי מה שנאמר בפרשת עגלה ערופה [שמביאים אותה כאשר נמצא אדם הרוג ליד העיר, ולא ידוע מי הכהו] —

"**ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה, כי אם בדם שופכו**", ומשמעות הפסוק היא, שלא יכופר הדם שנשפך בנתינת ממון אלא רק בהריגת ההורג — **למה לי** לומר זאת? והרי כבר למדנו דין זה מ"ולא תקחו כופר לנפש רוצח"!?

ומפרשינן: **מבעי ליה** לכתוב "ולארץ לא יכופר לדם", בפרשת עגלה ערופה, **לכדתניא**:

מנין שאם נתערפה העגלה על חלל שנמצא קרוב לעיר ולא נודע מי הכהו, **ואחר כך נמצא ההורג, מנין שאין פוטרין אותו** מחיוב המיתה שהוא חייב בה, ואין אומרים: כיון שעגלה מכפרת על הספק כבר נתכפר הרוצח בעוד היה הדבר בספק, אלא מחייבים אותו מיתה כדין כל רוצח?[5]

---

4. גם המקשה ידע שחיוב מיתה הוא במזיד וחיוב גלות הוא בשוגג, ולא זה הוא חידושו של התרצן; אלא כוונת הגמרא לומר, שסיבת הצריכותא היא שזה מזיד וזה שוגג, ולאפוקי שלא תאמר שסיבת כל הצריכותא היא, שזה מיתה וזה גלות, ומיהו חלק מן הצריכותא הוא אכן משום שזה מיתה וזה גלות.

5. א. כתבו התוספות בזבחים פח ב, שעגלה ערופה אינה מכפרת על ההורג עצמו, אלא על עם ישראל בלבד, וכמו שאמר הכתוב "כפר לעמך ישראל". וראה ב"אילת השחר" שהעיר, איך סלקא דעתין שלא יחייבוהו מיתה משום שעגלה מכפרת על הספק, וכמו שכתב רש"י, והרי לו עצמו לא היה ספק ואיך יתכפר!?

ב. ב"משמר הלוי" כאן הביא כמה מקורות, אם לפי האמת שאין הדם מתכפר עד שימיתו את ההורג, אם יהיה כן הדין גם אם נמצא שההורג

שנאמר: "**ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה** — כי אם בדם שופכו".[6]

ד. ובסוף פרשת עגלה ערופה, שנאמר "**ואתה תבער הדם הנקי מקרבך**", שמשמעותו היא שיש לדון במיתה את הרוצח גם אם נערפה העגלה,[7] **למה לי** לומר זאת? והרי כבר למדנו דין זה מ"ולארץ לא יכופר"?

ומפרשינן: **מיבעי ליה** לכתוב "ואתה תבער הדם הנקי מקרבך", **לכדתניא**:

מנין למומתים בסייף, כגון רוצח, שחיוב מיתתו הוא בסייף, **שהוא** מומת בחיתוך בסייף **מן הצואר**?

תלמוד לומר בפרשת עגלה ערופה: "**ואתה תבער הדם הנקי מקרבך**". **הוקשו כל שופכי דמים** הנענשים במיתת סייף **לדין עגלה ערופה** —

מה להלן, בעגלה ערופה, **מן הצואר** היו עורפין אותה, **אף שופכי דמים מן הצואר** ממיתים אותם.

והוינן בה: **אי מה להלן**, בעגלה ערופה, **בקופיץ** [גרזן] **וממול עורף**, [בצואר האחורי למטה מן העורף] היו עורפים,[8] **אף כאן** במיתת סייף **בקופיץ וממול עורף**, ולא בסכין ומצד הסימנים?

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה, אמר קרא: "**ואהבת לרעך כמוך**", **ברור לו מיתה יפה**! וחיתוך בסכין, מיתה יפה היא לו לעומת חיתוך בגרזן. וכשחותכים את הסימנים הרי הוא מת מהר, ומיתה יפה היא זו.[9]

ה. ומה שנאמר: "**כל חרם אשר יחרם** [כמו: זובח לאלהים יחרם, דהיינו שימיתוהו] **מן האדם** — שנתחייב האדם חרם — **לא יפדה**", שמשמעותו היא שהמתחייב מיתה לא יתן ממון כדי לפדות את עצמו מן המיתה, **למה לי** לומר זאת, והרי כבר למדנו דין זה מ"ולא תקחו כופר לנפש

היה שוגג, כיון שהכתוב "ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו" מדבר בביעור דם השופך, ולא בגלות.

6. יש לפרש את הלימוד בשני אופנים [לפי מה שנתבאר בהערה קודמת]:
א. היות וההורג לא נתכפר בעגלה שנתערפה, לכן הורגים אותו.
ב. אף ישראל ובית הדין לא נתכפרו, שלא נתכפרו אלא כשהיה אצלם ספק, אבל עכשיו שנמצא ההורג ונעשה ודאי, אף הם לא נתכפרו.
ולשון הכתוב מורה כהצד השני.

7. וכמו שתרגם אונקלוס: ואת תפלי אשדי [שופך] דם זכי מבינך.

8. וממול עורף, מאחורי הפנים, דכתיב "וערפו" לשון עורף, מול הרואה את העורף, דהיינו אחורי צואר שרואין את העורף, ועורף הוא קטרי"ל שכנגד הפנים דכתיב [ירמיה לב] "ויפנו אלי עורף ולא פנים", אלמא עורף להדי פנים. רש"י סנהדרין נב ב.

9. כתבו התוספות שאין די בסברא זו כדי ללמוד שמיתת סייף היא מן הצואר, [ושוב לא נצטרך להקישו לעגלה ערופה], כי אף אם היה תוקע סכין בלבו היתה זו מיתה יפה.

רוצח״ ! ?[10]

ומפרשינן: **מיבעי ליה** לכתוב ״כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה״, **לכדתניא**:

מנין ליוצא ליהרג בבית דין של ישראל, **ואמר** אדם **אחד** על היוצא ליהרג: ״**ערכו עלי**״, **מנין שלא אמר כלום**, שאינו צריך ליתן את דמי ערך אדם [שהוא קצוב בתורה בפרשת בחוקותי]?

שנאמר: ״**כל חרם אשר יחרם מן האדם — לא יפדה**״! ולשון ״חרם״ הוא הקדש, וכונת הכתוב ״כל חרם״, היא לומר, שאם מקדישים את דמי ערכו של אדם כאשר הוא עומד להיות מוצא להורג [״אשר יחרם מן האדם״], אין צורך לשלם את ערכו [״לא יפדה״].[11]

יכול אף קודם שנגמר דינו של המתחייב מיתת בית דין, יהא הדין **כן**, שאם אמר אדם עליו ״ערכו עלי״, לא אמר כלום?

תלמוד לומר: ״כל חרם אשר יחרם **מן האדם״ — ולא כל האדם**!

ולרבי חנניא בן עקביא דאמר: היוצא ליהרג הרי הוא **נערך**, **מפני שדמיו קצובין** בתורה לפי שנים ולא לפי ערך דמיו, ולכן אף שהוא אינו שוה מאומה אם יעמידוהו להמכר בשוק כעבד, שהרי הוא יוצא ליהרג, מתחייב המעריכו בתשלום ערכו.

האי ״כל חרם״ — מאי עביד ליה?

ומפרשינן: **מיבעי ליה** — לרבי חנניא בן עקביא לכתוב ״כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה״ — **לכדתניא**:

רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר:

לפי שמצינו ל״מומתים בידי שמים״ — כגון שור שהרג את הנפש, שאמרה תורה ״וגם בעליו יומת״[12] — **שנותנין** המומתים **ממון ומתכפר לחן**, **שנאמר** בשור שהרג את הנפש ״וגם בעליו יומת. **אם** [דהיינו, אך לא יומת בעליו ממש, אלא] **כופר יושת עליו**״. —

---

10. נתבאר לפי פשוטו; ומיהו מלשון רש״י לקמן לח א ד״ה הכי גרסינן, נראה שהמקרא הזה יכול להתפרש גם ל״קם ליה בדרבה מיניה״, ולפי זה יהיה כוונת הקושיא, דהך קרא בין אם תמצי לומר שהוא בא ללמד על קם ליה בדרבה מיניה, ובין אם תאמר שהוא בא ללמד שלא תקח ממנו ממון ותפטרנו, בין כך ובין כך קרא למה לי, שהרי לכל אחד מן הדינים האלו יש כתוב אחר.

11. כך פירש רש״י כאן, וראה מה שכתב על זה הרש״ש. אבל בערכין ו ב, פירש: מי שהוא ראוי ליחרם וליהרג אינו בכלל פדיון.

וברמב״ם [ערכין א יג] מבואר הטעם משום שהוא כמת, והוסיף הרמב״ם שהוא הדין לגוסס.

12. ״יומת״ הינו מיתה בידי שמים, ולא מיתה בידי אדם, שהרי נאמר ״מות יומת המכה רוצח הוא״, ודרשינן: על רציחתו אתה הורגו, ואי אתה הורגו על רציחת שורו. רש״י.

ביאור לשון הברייתא ״לפי שמצינו למומתים בידי שמים״, דמשמע כל המומתים בידי שמים, וביאור לשון רש״י שכתב ״**כגון** שור שהרג את הנפש״, ראה בהערה 16.

יכול אף המומתים **בידי אדם כן**, שיתנו כופר וייפטרו? [13]

תלמוד לומר: "**חרם מן האדם** — דהיינו אדם שנתחייב חרם — **לא יפדה**". [14]

ואין לי אלא מיתות חמורות, שלא ניתנה שגגתן לכפרה, שאין בהם חיוב כרת מלבד המיתה, ולכן אין בהם קרבן חטאת כשעשו את החטא בשגגה. [15]

חייבי **מיתות קלות, שניתנה שגגתן לכפרה**, דהיינו אותם שיש בהם חיוב כרת [כשלא התרו בהם למיתה], ובאלו יש חיוב חטאת כששגגו, **מנין** שאינו יכול ליתן ממון כדי להתכפר ולהיפטר ממיתות אלו? [16]

תלמוד לומר: "**כל חרם**".

ותמהה הגמרא על עיקר ביאור הכתוב "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה", שהוא בא לומר שלא יתן ממון כדי שיתכפר לו וייפטר:

וכי לא ממילא, מ"לא תקחו כופר לנפש רוצח", **שמעת מינה: לא תשקול ממונא מיניה, ותיפטריה!**? והרי משם יש ללמוד אף לחייבי מיתות שניתנה שגגתן לכפרה,

---

13. א. כתבו התוספות: יש תימה, היכי בעי למילף למיתה בידי אדם ממיתה בידי שמים!?

ותירץ מהר"ם, כיון דאיתקש מיתת שור למיתת בעלים [דכתיב: השור יסקל וגם בעליו יומת], נקיש נמי מיתת בעלים בידי אדם למיתת בעלים שעל ידי שור.

14. ולקמן מקשה הגמרא, והרי מ"לא תקחו כופר לנפש רוצח" הוא נלמד.

15. כתב רש"י: אלא מיתות חמורות שלא ניתנה שגגתן לכפרה, כיון דקרא לא פריש כל מיתות, מסתייך [די לך] אי שדית הך חומרא דאין ממונו מצילו אמיתות חמורות, ומאי נינהו, כגון העושה חבורה באביו, או גונב נפש מישראל, שאין כפרה כתובה בשגגתו, שאין כרת בזדונו, דליחייב חטאת בשגגתו [וברש"י ערכין ו ב הוסיף, שגם אין בו גלות בשגגתו].

16. א. רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה לשיטתו הוא, שהוא סובר ש"כופר" [המשלמים בעלים של שור שהרגו את הנפש] הוא "דמי מזיק" [כמבואר במכות ב ב, ובבא קמא מ א], שאם כמאן דאמר "דמי ניזק", הרי אין שייך "כופר" בעושה חבורה באביו כיון שלא הרגו, ומאחר שכל הסלקא דעתין לשלם ממון וליפטר הוא מ"כופר" של שור, נמצא שלא היה שייך לשלם כופר אלא ברוצח, תוספות.

ב. הקשה רבינו עקיבא איגר [והעמיד דבריו על רש"י ותוספות]: כיון שלא נתמעטו מכופר אלא חייבי מיתות על ידי אדם, אם כן צריך שיהיה הדין בחייבי מיתות בידי שמים שנותנין כופר ומתכפר להן, וזו לא שמענו אלא בשור הנסקל, אבל בשאר מיתות בידי שמים כגון טמא שאכל את התרומה לא שמענו שיהא נותן כופר ומתכפר לו.

וב"קובץ שעורים" כתב, שלמבואר באות א שרבי יוחנן בן ברוקה לשיטתו, ואנן לא קיימא לן הכי, מיושב קושיית רעק"א; ביאור דבריו: לפי מה דקיימא לן ש"כופר" הוא דמי ניזק, נמצא שלא שייך כלל ענין כופר אלא בהריגת אדם, ומטעם זה לא שמענו כופר אלא בשור הנסקל, אבל לרבי יוחנן בן ברוקה הסובר "דמי מזיק", אכן באמת כל המומתים בידי שמים נותנין כופר ומתכפר להן.

וכן הוא מדוקדק בלשון הברייתא "**לפי**

שהרי ברוצח מדבר הכתוב, וכשהרג בשוגג הרי זה גולה —

ואם כן "**כל חרם**", המלמד אותו ענין עצמו — **למה לי**!?

אמר רמי בר חמא: איצטריך גם הפסוק "כל חרם", וכדי ללמד שאף חייבי מיתות שניתנה שגגתן לכפרה, שאינו נותן כופר ונפטר.

ודקשיא לך, הרי נפש רוצח שמיעטה בו התורה את הכופר אף הוא ניתנה שגגתו לכפרה, לא תיקשי —

לח-א כי **סלקא דעתך אמינא: הני מילי** — שאין נותן כופר נפש ונפטר — **היכא דהרגו** "**דרך עלייה**", כאשר מעלה את ידו כלפי מעלה, היות **שלא ניתנה שגגתו לכפרה**, לפי שההורג "דרך עלייה" אינו גולה, שנאמר "ויפל עליו [דרך נפילה], וימות", ולא בדרך עליה.

אבל אם **הרגו** "**דרך ירידה**", **דניתנה שגגתו לכפרה** על ידי גלות,[1] **אימא**, הייתי אומר, **שנישקול ממונא מיניה, וניפטריה** מעונש מיתה.

קא משמע לן הכתוב "כל חרם אשר יחרם מן האדם, לא יפדה". מלמד ריבוי הכתוב "כל חרם", שאף חייבי מיתות שניתנה שגגתן לכפרה, אין מועילה להם נתינת כופר נפש כדי להיפטר מחיוב המיתה.[2]

אמר ליה רבא: והרי הא, זה שאין חילוק בהריגה בין דרך ירידה לדרך עלייה ובשניהם אינו נותן ממון ונפטר — **מד"תנא דבי חזקיה" נפקא**, משם למדנו דבר זה!?

דתנא דבי חזקיה: כתוב בתורה "מכה בהמה ישלמנה, ומכה אדם [לא ישלם ממון אלא] יומת" —

הקישה התורה את **מכה אדם** — לפטור אותו מתשלומין — ואת **מכה בהמה**, לחייבו בתשלומין.

והקישם הכתוב, כדי ללמד:

שמצינו למומתין בידי שמים שנותנין ממון ומתכפר להן שנאמר אם כופר יושת עליו, יכול אף בידי אדם כן", הרי משמע שכל המומתין בידי שמים נותנין ממון ומתכפר להן, ורק המומתים בידי אדם אין מתכפר להן, [ויש להסתפק בחייבי כריתות], וזה הוא שכתב רש"י בד"ה למומתין בידי שמים "**כגון** שור שהרג את הנפש", דמשמע שאין זו אלא דוגמא ויש עוד מומתין בידי שמים שמתכפר להן; ואולם כל זה חידוש גדול הוא.

1. כתבו התוספות, שאין הש"ס מקפיד אלא במה שניתנה שגגתו לכפרה, ואף שבחומרת העבירה אדרבה דרך ירידה חמור יותר מדרך עליה.

2. ואם תאמר: עדיין תיקשי בהיפוך, כיון שנאמר חרם ו"כל חרם" למה לי "לא תקחו כופר לנפש רוצח"!?

כתב הריטב"א: והשתא איכא תלתא קראי במזיד דלא תשקול מיניה ממונא ותפטריה מקטלא, "חרם", "כל חרם", ו"לא תקחו כופר". חד לחייבי מיתות חמורות שאין **במינן** כפרה לשגגתן, ותרי לחייבי מיתות קלות [שיש **במינן** כפרה לשגגתן], חד לדרך עלייה [שאין בו כפרה, רק **במינו** יש כפרה], וחד לדרך ירידה [שיש בו בפועל כפרה לשגגתו].

מה מכה בהמה, לא חילקת בו לענין תשלומין:

א. **בין** מכה בהמה כשהוא **שוגג** למכה בהמה כשהוא **מזיד**, שהרי ריבתה התורה "פצע תחת פצע" לחייב את האדם המזיק בשוגג כמזיק במזיד, ואת המזיק באונס כמזיק ברצון.

ב. **ובין מתכוין** להכות את הבהמה **למי שאין מתכוין** להכותה.

ג. **ובין** המכה את הבהמה "**דרך ירידה**", כדרך המכים בהנחתת היד, **לבין** המכה אותה **דרך עלייה**, שמכה בהגבהת ידו או שחתך בחרבו מלמטה למעלה [כי אין דין אדם המזיק כדין ההורג בשגגה לענין גלות, שרק בהורג בשגגה חילקה התורה בין דרך ירידה לדרך עלייה, ואינו גולה עד שיתקיים "ויפל עליו וימות"].

בכל אלו לא חילקת **לפוטרו ממון** באחד מהאופנים, **אלא לחייבו ממון** בכל האופנים שנזכרו.

אף מכה אדם, לא תחלוק בו לענין תשלומין:

א. **בין** ההורג **בשוגג**, שלא התחייב מיתה, **להורג במזיד**, שהתחייב מיתה.

ב. **בין המתכוין** להרוג ונתחייב מיתה, **למי שאין מתכוין** להרוג ולא נתחייב מיתה.

ג. **ובין** ההורג **דרך ירידה** לבין ההורג **דרך עלייה**.

שבכל אלו לא תחלוק **לחייבו ממון** באחד האופנים, **אלא לפוטרו ממון** בכל האופנים שנזכרו.

וכשם שאנו לומדים שלא לחלק בין דרך ירידה לדרך עלייה לענין פטור ממון, כך יש לך ללמוד לענין כופר, שאין לוקחים ממנו כופר לפוטרו, בין בדרך ירידה ובין דרך עלייה.[3]

ומכח הקושיה הזאת מביאה הגמרא הסבר אחר:

אלא, אמר רמי בר חמא:[4] לעולם רק אחד משני הפסוקים "כל חרם" "ולא תקחו כופר" בא ללמד שלא נקח ממנו ממון ונפטרנו ממיתה, ואילו הפסוק השני נצרך ללמד על "קם ליה בדרבה מיניה". והא דקשיא לך לעיל בתחלת הסוגיא שמ"ולא יהיה אסון" נפקא לן דין "קם ליה בדרבה מיניה", לא תיקשי, כי:

איצטריך — אחד משני הפסוקים הללו [או "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה",

---

3. א. נתבאר על פי רש"י שכתב: לחייבו ממון והוא הדין לפדותו, וזה שלא כדברי התוספות לעיל לה א סוף ד"ה אף, שכתבו שעיקר כוונת תנא דבי חזקיה בדרך ירידה ודרך עלייה, הוא לענין זה ולא לענין פטור "קם ליה בדרבה מיניה"; ובריטב"א מבואר כאן, דמסוגיא זו משמע כדעת התוספות.

ב. כתב עוד רש"י: "ולא יהיה אסון" מיהא איצטריך, דאי מהקישא הוה אמינא אדרבה לאידך גיסא, מה "מכה בהמה" לעולם ישלם אף "מכה אדם" ישלם, והשתא דנפקא לן פטור תשלומין למזיד מ"לא יהיה אסון" על כרחך הקישא לפטור שוגג דרך עלייה.

4. ליישב את הפסוקים לפי רבי חנניא בן עקביא.

או "ולא תקחו כופר לנפש רוצח"], כי **סלקא דעתך אמינא: הני מילי** שהמיתה פוטרת את הממון **היכא דבמעשה** אחד **סימא את עינו והרגו בה**, שרק במקרה שכזה מלמד הכתוב שחיוב המיתה פוטרו מתשלום דמי העין ליורשיו.

אבל היכא דסימא את עינו, וחייב עליה ממון, **והרגו בדבר אחר**, במכה אחרת, בבת אחת, **אימא נישקול ממונא מיניה**, ולא יפטור חיוב המיתה את הממון, מאחר שנתחייב בהם על ידי שני מעשים.[5]

לכך צריך את אחר מהפסוקים האלו שהוא מיותר, כדי ללמד שאומרים "קם ליה בדרבה מיניה" אף בשני מעשים שנעשו בעת ובעונה אחת.

אמר ליה רבא לרמי בר חמא: למה צריכים אנו מקרא מיותר ללמד על כך שיש דין קם ליה בדרבה מיניה גם בשני מעשים חלוקים, והרי **הא** — כשהרגו וסימא את עינו במעשה אחד — **נמי, מאידך תנא דבי חזקיה נפקא!**?

דתנא דבי חזקיה:

"**עין תחת עין**" **ולא עין ונפש תחת עין**, מלמד הכתוב שפטור הוא מממון העין כיון דנתחייב בנפש.

ומאחר שלמדנו מ"תנא דבי חזקיה" שאם סימא את עינו והרגו בה לא ישלם את העין, שוב יש לנו ללמוד מ"ולא יהיה אסון" שאפילו בשני מעשים אינו משלם, ואין אנו צריכים לפסוקים נוספים לדין "קם ליה בדרבה מיניה" ומשמע בין מת באותה מכה ובין מת שלא מאותה מכה.[6]

אלא אמר רב אשי:

איצטריך אחד משני הפסוקים "לא תקחו כופר" או "כל חרם", ללמד על קנס שהוא נפטר על ידי חיוב מיתה, ש"אם אינו ענין"

---

5. ראה בדברי רבינו עקיבא איגר, כיצד הדין כשנתחייב מלקות וממון על שני מעשים, אם נפטר אחד מהם, ואף שאמרו בגמרא לעיל לה ב "בהדי דמחייה קרע שיראין דיליה" שהוא פטור משום המלקות של החבלה, זו אינה ראיה דיש לומר שבאותה מכה קרע את שיראיו, כמו שכתב רעק"א שם.

6. עיקר דרשת תנא דבי חזקיה, לא באה ללמד את זה, אלא ללמד שמאמר הכתוב "עין תחת עין" האמור בחובל, אין פירושו כפשוטו, כיון שאם תסמא את עינו שמא ימות על ידה והתורה אמרה "עין תחת עין, ולא עין ונפש תחת עין", ופירש רש"י, דמכל מקום שמעינן מינה נמי ד"לא תעביד בה תרתי, לא שנא מת באותה מכה, ולא שנא לא מת", [והתוספות פירשו באופן אחר].

ולשון רש"י בסופו "לא שנא מת באותה מכה ולא שנא לא מת", בהכרח כוונתו "לא מת" מאותה מכה אלא ממכה אחרת, שאם לא מת כלל למה לא ישלם דמי העין; וצריך לומר שאין כוונתו לומר, שכל זה נלמד מ"תנא דבי חזקיה", דאם כן "ולא יהיה אסון" למה לי, ועוד, שרש"י עצמו כתב בד"ה הא "הא דסימא עינו והרגו בה מאידך דבי חזקיה נפקא", הרי שאין אנו לומדים מתנא דבי חזקיה אלא סימא את עינו והרגו בה וכעין עיקר הדרשה בחובל העוסקת באופן זה; אלא כוונת רש"י שמשני הפסוקים כאחד יש לנו ללמוד על שני אופנים אלו.

לפסוקים אלו ללמד על ממון עם המיתה תנהו ענין לקנס עם המיתה.

והוצרכה התורה ללמד דין זה, כי **סלקא דעתך אמינא: הואיל וחידוש הוא שחידשה תורה בקנס** שצריך לשלמו ואינו דין אלא גזירת מלך, לכן יהא הדין **דאף על גב דמיקטיל** הרי הוא **משלם**.

קא משמע לן אחד מן המקראות "ולא תקחו כופר" או "כל חרם" שאף קנס אינו משתלם עם המיתה.[7]

ואכתי מקשינן: **ולרבה, דאמר** לעיל: אכן, כיון **שחידוש הוא שחידשה תורה בקנס**, לכן **אף על גב דמיקטיל משלם** —

האי "כל חרם" מאי עביד ליה!?

ומשנינן: כיון שלא הוצרכנו לתירוצים אלו אלא לפי רבי חנניא בן עקביא, הסובר: שאף היוצא ליהרג נערך, ואי אפשר לפרש את הפסוק "כל חרם" ללמד על מי שאמר על היוצא ליהרג "ערכי עלי" שאינו חייב.

אם כן לרבה לא תיקשי: **דסבר לה** רבה **כתנא קמא דרבי חנניא בן עקביא**, והרי לשיטתו אין "כל חרם" מיותר.

מתניתין:

כתוב בתורה בפרשת אונס [דברים כב כח — כט]: "כי ימצא איש נערה בתולה אשר לא אורשה ותפשה ושכב עמה, ונמצאו. ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף, ולו תהיה לאשה תחת אשר עינה, לא יוכל שלחה כל ימיו".

וכתוב בפרשת מפתה [שמות כב [טו — טז]: "וכי יפתה איש בתולה אשר לא אורשה ושכב עמה, מהור ימהרנה לו לאשה. אם מאן ימאן אביה לתתה לו, כסף ישקול כמוהר הבתולות".

הרי למדנו שלא דיבר הכתוב אלא בנערה אשר לא אורשה, אבל נערה שנתארסה ואפילו נתגרשה כבר אין בה את הדין האמור בתורה; ונחלקו תנאים מה הוא דינה:

נערה שנתארסה ונתגרשה, [ומאחר שנתגרשה שוב אין בה מיתה שתפטרנו מן הקנס]:

רבי יוסי הגלילי אומר: אין לה קנס כלל.

רבי עקיבא אומר: יש לה קנס, ואולם **קנסה לעצמה**, ולא כשאר אונס שקנסה לאביה.

גמרא:

מפרשת הגמרא: **מאי טעמא דרבי יוסי הגלילי**, הסובר שנערה שנתארסה ונתגרשה אין לה קנס?

אמר קרא בפרשת אונס ובפרשת מפתה: "**אשר לא אורשה**", ויש לנן לדייק: **הא אורסה** — שוב **אין לה קנס**.

ורבי עקיבא, המחייב קנס בנערה שכבר

---

7. הקשו הראשונים: כיון שמ"כל חרם" אנו לומדים שהקנס נפטר בדין "קם ליה בדרבה מיניה", אם כן במשנתנו העוסקת בקנס, למה הביאה המשנה את הפסוק "ולא יהיה אסון",

נתארסה, טעמו הוא, משום שהוא מפרש: **"אשר לא אורשה"** יהא הקנס **לאביה, הא אורסה** יהא הקנס **לעצמה.**

ותמהה הגמרא על שיטתו של רבי עקיבא: **אלא מעתה:**

א. מה שאמרה התורה בפרשת אונס ובפרשת מפתה: **"נערה"** דמשמע **ולא בוגרת, הכי נמי** תפרש דהבוגרת יש לה קנס, ולא בא הכתוב אלא לומר שקנסה **לעצמה!?**

והרי זו לא שמענו שיהא כתוב באיזה משנה או ברייתא שהבוגרת יש לה קנס וקנסה לעצמה, שנוכל לפרש אותה כרבי עקיבא.

ב. ומה שאמרה התורה **"בתולה"** דמשמע **ולא בעולה, הכי נמי** תפרש דיש לה קנס וקנסה **לעצמה!?**

אלא ודאי **לגמרי** מיעטה אותן התורה, **הכא נמי** "אשר לא אורשה" יש לך לדרוש **שלגמרי** מיעטה התורה את מי שנתארסה כבר מן הקנס.[8]

אמר לך רבי עקיבא: לכן איני ממעט מ"אשר לא אורשה" שלא יהא לה קנס לגמרי, כי **האי "לא אורשה" מיבעי ליה** לרבי עקיבא, **לכדתניא** [בסיפא של הברייתא הבאה]:

כתוב בתורה: **"אשר לא אורשה"**, מלמד הכתוב: **פרט לנערה שנתארסה ונתגרשה שאין לה קנס, דברי רבי יוסי הגלילי.**

רבי עקיבא אומר: יש לה קנס וקנסה לאביה.[9]

והדין נותן שיהא הקנס לאביה: **הואיל ואביה** של נערה **זכאי בכסף קידושיה, ואביה** של נערה **זכאי בכסף קנסה —**

מה כסף קידושיה, אף על פי שנתארסה ונתגרשה ושוב נתארסה הרי כסף קידושיה **לאביה** הוא[10] —

אף כסף קנסה, אף על פי שנתארסה ונתגרשה לאביה הוא.[11]

והרי את "כל חרם" היה למשנה להביא!?

ותירץ הריטב"א בתירוץ שני בשם רבינו ז"ל, וכתב עליו שהוא הנכון "דאורחא דתנא הוא, דכיון דקושטא הוא ואיכא קראי, לא קפיד ונקיט קרא במקום קרא אחרינא".

8. הקשה בשיטה ישנה: למה לא הקשתה הגמרא, דהא אף גבי מפותה נאמר "אשר לא אורשה", ואי אפשר לפרש דהיינו שיהא הקנס לעצמה, כי המפותה שמדעתה עושה הרי היא מוחלת ואין לה קנס, [כמבואר לעיל לב א]!?

ותירץ בעל השיטה מקובצת, שלפי מה שנתבאר בתוספות בסנהדרין שאם היא אומרת שאינה מוחלת על הקנס, יש לה קנס, אם כן אף גבי מפותה יש לנו לדרוש "הא נתארסה קנסה לעצמה" אם לא תמחלנו.

9. בהמשך הסוגיא מקשה הגמרא מרבי עקיבא במשנתנו שאמר: יש לה קנס וקנסה לעצמה.

10. שהרי בקדושין לא נאמר מיעוט "אשר לא אורשה", רש"י; וראה מה שתמה בפני יהושע על זה.

11. תמה בפני יהושע: הרי מלימוד זה אי אפשר ללמוד דלא כרבי יוסי הגלילי הסובר שאין לה

וממשיכה הברייתא: **אם כן מה תלמוד לומר "אשר לא אורשה"?**

מופנה, כלומר: מיותר הוא כדי **להקיש לו ולדון הימנו גזירה שוה:**

נאמר כאן באונס[12] **"אשר לא אורשה"** —

ונאמר להלן במפתה **"אשר לא אורשה".**

מה כאן — באונס — **חמשים** כסף הוא הקנס, שכך אמרה התורה באונס: ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף".

אף להלן — במפתה — **חמשים** כסף הוא משלם, ואף שלא פירטה שם התורה את הסכום, אלא אמרה: "כסף ישקול".

ומה להלן במפתה **"שקלים"**, שהרי אמרה התורה: "כסף ישקול", **אף כאן** במפתה **"שקלים"** הוא משלם, ואף שלא אמרה התורה אלא "חמשים כסף".

וכשם שלדעת רבי עקיבא שבברייתא עיקר "אשר לא אורשה" בא לגזירה שוה, כך גם לפי רבי עקיבא דמשנתנו, אלא שלפי דעת רבי עקיבא דמשנתנו אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והוא בא לומר שנערה המאורשה שנתגרשה קנסה לעצמה.

ואכתי תמהינן לרבי עקיבא:

ורבי עקיבא, מאי חזית ד"אשר לא אורשה" מופנה הוא **לגזירה שוה**, ואילו **"בתולה" למעוטי בעולה?**

אימא "בתולה", נאמר שמילת "בתולה" היא הבאה **לגזירה שוה**, ולעולם חייב הוא אף על הבעולה,[1] ואילו **"אשר לא אורסה"** ללמד הוא בא, **פרט לנערה שנתארסה, ונתגרשה**, לומר שאין לה קנס כלל!? לח-ב[2]

ומשנינן: **מסתברא** כי הכתוב **"אשר לא אורסה"**, הוא זה שבא **לגזירה שוה.**

שהרי אין סברא לפוטרה מן הקנס, כיון **שאני קורא בה "נערה בתולה".**

ותמהה הגמרא: **אדרבה!** נאמר שמלת **"בתולה"** באה **לגזירה שוה** ולא למעטה מקנס לגמרי, **שהרי אני קורא בה "אשר לא אורסה"!?**

קנס כלל, רק אפשר ללמוד שאם יש לה קנס הרי הוא ניתן לאביה ולא לעצמה, ואם כן מה תשובה השיב רבי עקיבא לרבי יוסי הגלילי; וגם תיקשי המשך הברייתא: אם כן מה תלמוד לומר: "אשר לא אורשה", והרי יש לפרש את הפסוק כפשוטו שאין לה קנס כלל!?

וראה מה שחידש שם בביאור סוגייתנו.

12. ראה בשיטה מקובצת שביאר, למה נקרא אונס **"כאן"** ומפתה **"להלן"**.

1. כן כתב רש"י. והיינו, שלפי רבי עקיבא דברייתא יהא הקנס לאביה, ואילו לפי רבי עקיבא דמשנתנו יהא הקנס לעצמה, וכמו "אשר לא אורשה".

2. כתב הריטב"א: אע"ג דקיי"ל אין אדם דן גזירה שוה אלא אם כן קיבלה מרבו, התם הוא כשלא קבלה כלל, אבל רוב הגזירות שוות שבתלמוד הוו גמירי שיש לדון כאן גזירה שוה, אבל לא היו מקובלים מן המלות של הגזירה שוה, והיינו דבעינן מופנה מצד אחד או מופנה משני צדדין, ויש מהן שלמדין ומשיבין, וכן פירשו בתוספות. וראה מה שכתבו התוספות שלפנינו בד"ה אימא.

ומשנינן: **מסתברא**, שהבעולה פטורה מן הקנס והמאורסת אינה פטורה, כי:

הא — בעולה — **אישתני גופה** [נשתנה גופה מבתולה לבעולה] ואין פגמה רב כל כך.

ואילו **הא** — מאורשת — **לא אישתני גופה**.

ושואלת הגמרא: **ורבי יוסי הגלילי** — הלומד מ"אשר לא אורשה" שהמאורשת אין לה קנס — **האי סברא** שהאונס משלם שקלים והמפתה משלם חמשים כסף **מנא ליה**? שהרי לדבריו אין "אשר לא אורשה" מופנה ללמוד הימנו גזירה שוה של אונס ומפתה זה מזה!?

ומפרשינן: **נפקא ליה** האי סברא לרבי יוסי הגלילי **מהא דתניא**:

כתוב בפרשת מפתה: "**כסף ישקול כמוהר הבתולות**". הקיש הכתוב קנס המפתה לקנס האונס, כדי ללמד **שיהא זה**, מנין השקלים במפתה, **כמוהר הבתולות**. דהיינו מנין חמשים כסף המפורש אצל אונס.

ומוהר הבתולות, שהוא הקנס המפורש אצל אונס, **זה**, כמו התשלום של מפתה, שהוא כסף שקלים.[3]

וכאן שבה הגמרא לברייתא שהובאה לעיל, שלרבי עקיבא הבא על נערה המאורסה שנתגרשה יש לה קנס וקנסה לאביה; ותמהה:

קשיא דרבי עקיבא דברייתא **אדרבי עקיבא** של משנתנו, שאמר: אכן יש לה קנס, אבל קנסה לעצמה!?

ומשנינן: **תרי תנאי**, **ואליבא דרבי עקיבא**. תנאים הם שנחלקו בדעתו של רבי עקיבא כיצד היא שיטתו.

ומקשינן: **בשלמא רבי עקיבא דמתניתין**, הסובר שיש לה קנס לעצמה, היינו טעמא, משום ד**לא אתיא גזירה שוה ומפקא ליה לקרא מפשטיה לגמרי**, אי אפשר שיהא "אשר לא אורשה" יוצא מידי פשוטו לגמרי, ולכן סובר התנא דמשנתנו אליבא דרבי עקיבא, שבהכרח בא הכתוב לומר שהקנס הוא לעצמה.[4]

אלא לרבי עקיבא דברייתא תיקשי, וכי **אתיא גזירה שוה ומפקא מפשטיה לגמרי**, וכי אפשר להוציא את המקרא מפשוטו

---

3. נתבאר על פי רש"י לעיל י א, ואולם לעיל בגמרא כט ב מבואר שאינו לימוד מלשון הכתוב, אלא הוא לימוד בגזירה שוה "בתולה בתולה" האמור באונס ומפתה.

4. רש"י כתב: לא אתיא גזירה שוה ומפקא לקרא מפשטיה לגמרי, דאתא פשטא לאשמועינן הא ארוסה לעצמה. וחד מתרוייהו [כלומר "אשר לא אורשה" שנאמר באונס או במפתה] לאפנויי. אי נמי לא מופני ליכא למיפרך מידי. [פירוש, אם היה מה לפרוך היינו זקוקים שיהיה לכל הפחות מופנה מצד אחד, אבל מאחר שאין מה לפרוך לא איכפת לן שלא יהא מופנה כלל]". ומבואר מדבריו, שאי אפשר שיהיה הכתוב "מופנה" וגם נלמד דין מפשוטו של מקרא, היות ואם הוא מלמד דין אינו "מופנה"; ואף שבגמרא לעיל איתא: "מופנה" להקיש לו ולדון הימנו גזירה שוה, לאו בדוקא הוא. ועיקר כוונת

לגמרי, ולומר שאין הפרש כלל בין נערה המאורשה לזו אשר לא אורשה!?

אמר רב נחמן בר יצחק: קרי ביה בפשט הכתוב "**אשר לא ארוסה**"[5] בשעת הביאה, כי היות וחייב הוא מיתה, אין הוא משלם קנס.[6]

ותמהה הגמרא: וכי צריכה התורה לכתוב "אשר לא ארוסה", והרי כבר ידענו **שארוסה בת סקילה היא**, ומ"לא יהיה אסון" למדנו שאדם החייב מיתה פטור מן התשלומין, ואם כן למה לי "אשר לא ארוסה"!?[7]

ומשנינן: הוצרכה התורה להשמיענו דין "קם ליה בדרבה מיניה" בקנס, כי **סלקא דעתך אמינא: הואיל וחידוש הוא שחידשה תורה בקנס**, שכל קנס חידוש הוא, לכן **אף על גב דמיקטיל משלם**.

קא משמע לן שאף הקנס נפטר מדין "קם ליה בדרבה מיניה".

ומקשינן: **ולרבה, דאמר**: אכן **חידוש הוא שחידשה תורה בקנס**, ולכן **אף על גב דמיקטיל** הרי הוא **משלם**, **מאי איכא למימר!?**[8]

ומשנינן: **סבר לה** רבה **כרבי עקיבא דמתניתין**, המפרש את פשוטו של מקרא לנערה שנתארסה וכבר נתגרשה ללמד שקנסה לעצמה, ולא למד "קם ליה בדרבה מיניה".

תנו רבנן: קנסה של כל אנוסה ומפותה **למי** [כך סלקא דעתין בהבנת הברייתא]?

יש אומרים: **לאביה. ויש אומרים: לעצמה.**

הגמרא לומר שעיקר "אשר לא אורשה" נכתב לגזירה שוה.

5. לשון הגמרא "**קרי ביה**" וגם שינוי לשון הכתוב מ"**אורשה**" ל"**ארוסה**", משמע שפשוטו של מקרא הוא: "אורשה" בעבר, ועכשיו אינה ארוסה. אלא שאנו קורין בו "אשר לא ארוסה" דמשמע שהיום ארוסה היא.

וכתב הריטב"א: "לאו דוקא דנסרס הקראי, דהא לא דייק הכי לא מקרא ולא מסורת, אלא לומר ד"אשר לא אורשה" הרי הוא כאומר שלא אורשה עכשיו, ולמעוטי ארוסה שאין לה קנס"; **וראה מה שכתב הרש"ש**.

6. יש לפרש כוונת הגמרא בשני אופנים:

האחד: אם היא ארוסה אין חייבים עליה ואפילו בלא דין "קם ליה בדרבה מיניה", ודין הוא בקנס שלא חייבה התורה בארוסה.

השני: משום "קם ליה בדרבה מיניה" הוא פטור, וכצד זה מוכרח בהמשך הסוגיא, וכפי שיתבאר בהערות לקמן.

7. תמהו התוספות: "ואם תאמר: מאי קשיא ליה, הא השתא לא נפיק קרא ממשמעותיה, ואי לא איצטריך לגופיה כל שכן דניחא טפי, ד[הוי] גזירה שוה מופנה", פירוש, מה בכך שמקרא זה מיותר, והרי כל קושיית הגמרא היתה: איך אפשר שייעקר מקרא מפשטו לגמרי, וכיון שפשוטו של מקרא אמת הוא שהוא נפטר מממון כשהיא ארוסה, אף שאינו נצרך, שפיר דמי, ואדרבה אם אינו נצרך ללמד דין זה כי הוא פשוט, הרי הגזירה שוה עדיפא יותר, כיון ד"אשר לא אורשה" מופנה הוא שאינו נצרך לעצמו!? וראה מה שכתבו התוספות והריטב"א בזה.

8. מדברי הגמרא כאן מוכח כפי שנתבאר לעיל ש"אשר לא ארוסה" הוא מיעוט משום "קם ליה

ותמהה הגמרא: **לעצמה — אמאי**!? והרי קנס האנוסה והמפותה לאביה הוא, וכנאמר בתורה!?

אמר פירש **רב חסדא**: אין הברייתא מדברת בסתם אנוסה, אלא **הכא** בברייתא **בנערה שנתארסה ונתגרשה עסקינן**.

וקמיפלגי בפלוגתא דרבי עקיבא דמתניתין, הסובר שקנסה לעצמה, **ורבי עקיבא דברייתא**, הסובר שקנסה לאביה.

אמר אביי: בא עליה, ומתה קודם שנגמר דינו לשלם את הקנס, הרי זה **פטור** מן הקנס.

שנאמר: "**ונתן לאבי הנערה**", ומשמע שהנערה היא חיה, **ולא לאבי מתה**.

ומבארת הגמרא: **מלתא דפשיטא ליה לאביי** שאם מתה הנערה הרי הוא פטור מן הקנס, דבר זה **מיבעיא ליה לרבא** [נסתפק בו רבא, לפי פירושו של מר בר רב אשי בספיקו, וכפי שיתבאר בהמשך הסוגיא].

דבעי רבא: נערה שנבעלה ולא הספיק האב להעמיד את הבועל בדין עד שמתה, והגיע זמן בגרותה[9] בהיותה בקבר; ואילו היתה חיה היה הקנס לעצמה, היות ולא עמדה בדין עד שבגרה, ואולם אם הגיע זמן בגרותה בקבר מסתפק רבא:

האם **יש** "**בגר**" **בקבר**, **או אין** "**בגר**" **בקבר**?

ומבארת הגמרא את הספק: זה פשיטא ליה לרבא, שאם מתה הנערה קודם העמדה בדין, לא פקע חיוב הקנס, ואולם יש להסתפק:

האם **יש בגר בקבר**, **ונמצא** שהקנס צריך להיות לעצמה, ומאחר שמתה, הרי שהקנס **דבנה חוי** [של בנה הוא, שהוא יורשה].

או דלמא אין בגר בקבר, ואם כן **דאביה חוי**, של אביה הוא הקנס, ככל שאר הנערות שאביהן מקבל את תשלום הקנס, ולא הן עצמן?

ותמהה הגמרא על הנפקא מינה שנתבארה בספיקו של רבא, שאם יש בגר בקבר "דבנה חוי": לט-א

ומי מעברא, וכי אפשר שתתעבר כשהיא קטנה או נערה, כשהיא עדיין בת קנס, ותלד כשהיא נערה!?

והרי כשהיא קטנה אינה יכולה להתעבר ולילד ולד של קיימא, כי:

והתני רב ביבי ברייתא **קמיה** [בפני] **דרב נחמן**:

שלש נשים משמשות במוך, מותר להן לשמש במוך באותו מקום, ועל ידי כן נמנע עיבורן,[1] ואף שהן משחיתות זרע, שהוא דבר האסור בשאר נשים,[2] אלו מותרות משום סכנתן או סכנת העובר.

בדרבה מיניה", שהרי אם תאמר שהוא מיעוט מדין קנס, מה קשה לגמרא על רבה, והרי יש לומר דאין הכי נמי אין כאן פטור של "קם ליה בדרבה מיניה", אלא הוא פטור מדין קנס מגזירת הכתוב.

9. שהוא ששה חדשים אחר הנערות, כמבואר בהמשך הסוגיא.

1. ברש"י ביבמות יב ב, פירש שהן נותנות מוך בשעת תשמיש, ואילו לעיל לז א, פירש רש"י שהשימוש במוך היינו שהן מקנחות בו אחר התשמיש, וראה בהערה הבאה.

2. כן היא שיטת רש"י, ופירשו התוספות את שיטתו בשני אופנים:

ואלו הן: א. **קטנה**; ב. **מעוברת**; ג. **ומניקה**.

והטעם שמותר להן לשמש במוך:

א. **קטנה** משמשת במוך, כי **שמא תתעבר**, ואם תתעבר, ודאי **תמות** היא ועוברה.[3]

ב. **מעוברת** משמשת במוך, כי **שמא** תתעבר שנית, ו**תעשה עוברה** הראשון כמו **סנדל**,[4] כלומר: שמא ידחוק העובר השני את הראשון, ותיפחת צורת העובר הראשון.

ג. **מניקה** משמשת במוך, כי **שמא** תתעבר וייעכר חלבה ושוב אינו טוב לתינוק, ו**תיאלץ לגמול את בנה** מלהניקו, **וימות** היונק.

ואיזו היא קטנה לענין היתר להשתמש במוך?

מבת אחת עשרה שנה ויום אחד עד בת שתים עשרה שנה ויום אחד. כלומר: עד שתהא נערה,[5] שבזמן זה בלבד יש לחוש שמא תתעבר ותמות.

אבל **פחות מיכן**, מבת אחת עשרה שנה, שאינה מתעברת כלל, **ויתר על כן**, אחר שנעשית נערה שאם היא מתעברת אינה מתה, הרי זו **משמשת כדרכה**, בלא מוך, **והולכת**.[6]

דברי רבי מאיר.

האחד: האיסור הוא משום שהוא משחית את הזרע, כי המוך נתון במעיה בשעת התשמיש, והוי כמשמש על עצים ועל אבנים, ואינו דומה למשמש עם הקטנה והאיילונית שהוא מותר.

השני: אף אם נפרש שהיא מקנחת אחר התשמיש את הזרע, יש בזה איסור, משום שאף היא אסורה בהשחתת זרע, והריטב"א ביאר את דברי רש"י כפירוש זה.

ובפשוטו היה נראה דלשון רש"י כאן "ואינן כמשחיתות זרע" משמע שהאיסור הוא משום האשה, ואם כן נראה שרש"י מפרש כאן שהן מקנחות אחר תשמיש, [כדלעיל לז א, וביבמות שפירש רש"י, שהמוך נתון במעיה בשעת תשמיש לא הזכיר שהן כמשחיתות זרע]; אבל בספר הפלאה כאן, ורבינו עקיבא איגר [שו"ת קמא סימן עא] לא הבינו כן מלשון רש"י, ראה שם, וראה גם מכתב החזון איש שנדפס בליקוטים הנדמ"ח.

3. כתב הריטב"א: בפרק קמא דיבמות [יב ב] יש שתי לשונות, האחד: שמא תתעבר ותמות ודאי, והשני: שמא תתעבר ושמא תמות, ולפי הלשון הראשון, קושיית הגמרא היא פשוטה, כי אי אפשר שתחיה, [וראה שם בגמרא, שהיא מתה ועוברה מת], ואף לפי הלשון השני מקשה הגמרא כאן, משום שמבואר שם בגמרא לפי לשון זו שבנים הרי הם כסימנים או עדיפא מהם והרי היא נערה משעת עיבור, ונמצא שבגרה קודם הלידה אחר שעברו ששה חדשים מעיבורה.

4. הוא שם דג שבים, ומבנה גופו שטוח.

5. אין הכוונה שמשתים עשרה שנה ויום אחד הרי היא מתעברת וחיה, אלא עיקר הזמן תלוי בנערות, אלא שאין נערות קודם זמן זה, שאפילו הביאה שתי שערות אינן אלא שומא, רש"י.

6. א. לפי שיטת רש"י, "משמשת כדרכה והולכת" היינו לומר שאסורה לשמש באופן אחר, וגם אסורה לשאוב הזרע לפי מה שכתבו תוספות דאפילו בנתינת מוך לאחר תשמיש עוסקת הברייתא; וצריך ביאור, למה תהא קטנה פחותה מבת יא שאינה ראויה להתעבר אסורה

וחכמים אומרים: אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והולכת, ומן השמים ירחמו שלא יאונה לה כל רע, **שנאמר**: "**שומר פתאים ה'**".

הרי למדנו שהקטנה אינה יכולה להתעבר ולילד.

וכי תימא, שמא תאמר ליישב: לא עיברתו כשהיא קטנה, אלא **דאיעברא כשהיא נערה ואולידה כשהיא נערה**, שהיתה אף הורתו כלידתו כשהיא נערה.

כך אי אפשר ליישב, שהרי **ובשיתא ירחי** [בששה חדשים של נערות] **מי קא ילדה** [וכי יכולה היא לילד], והרי אינה יולדת אלא משנכנס החודש השביעי!?

וזו הרי אין לה אלא ששה חדשים של נערות, **דהאמר שמואל: אין בין נערות לבגרות אלא ששה חדשים!** [7]

וכי תימא ליישב, שלא אמר שמואל אלא: **דבציר הוא דליכא** [אין אשה שיש לה פחות מששה חדשי נערות].

הא טפי יותר מששה חדשי נערות **איכא**, יש נשים שנמשך זמן נערותם מעבר לששה חדשים.

ואם כך היינו אומרים, הרי משכחת לה שעיברתו כשהיא נערה ומתה לאחר חדשי הריון מלאים כשהיא עדיין נערה, ובגרה בקבר. [8]

זה אינו, **דהא**: אין בין נערות לבגרות **אלא** ששה חדשים **קאמר** שמואל, ולשון "אלא" משמעותו היא, שאי אפשר בפחות מששה חדשים, ואף אי אפשר ביותר מכך!

הרי נתבאר שאין האשה יכולה לילד בעודה נערה, ונמצא, שאם מתה הבת בנערותה אז

לשאוב הזרע, שהרי גם כשזרע נתון באותו מקום אינה מתעברת ממנו, ומה לי אם הוא נתון שם, ומה לי אם הוא נתון על גבי מוך!? **וראה מה שהקשה הרשב"א על רש"י**.

ב. כתב ב"קובץ שעורים": צריך ביאור מאי שנא מכל ספק סכנה דדחי שבת ולא סמכינן על "שומר פתאים ה'", וכעין זה אמרו במסכת עבודה זרה דף ל, אוכל תאנים וענבים בלילה, ואינו חושש משום "שומר פתאים ה'", וכן במסכת נדה דף לא, משמש ביום תשעים משום "שומר פתאים ה'"!?

וצריך לומר, דאין האדם חייב להמנע ממנהג דרך ארץ, וממילא הוי כאילו אין בידו לשמור את עצמו ואז נשמר מן השמים, אבל במקום שיכול להזהר אינו בכלל "פתאים", ואם לא ישמור את עצמו הוא מתחייב בנפשו, ולא יהא משומר מן השמים.

7. רבינו עקיבא איגר [בגליון השולחן ערוך או"ח סימן תקעא] הוכיח מסוגייתנו כדברי המגן אברהם שם, שאפילו בשנה מעוברת אין בין הנערות לבגרות אלא ששה חדשים, וחודש העיבור בכלל; שאם לא כן, הרי משכחת לה שתתעבר כשהיא נערה ותלד כשהיא נערה בחודש השביעי כשהיתה השנה מעוברת.

8. כן היא פשטות כוונת הגמרא.

ואמנם צריך עיון, שהרי אם יש נערות שנמשך זמן נערותם יותר משישה חדשים, אם כן בהכרח שאין האשה נעשית בוגרת אלא כשתביא סימני בגרות [שאם לא כן עד מתי תימשך הנערות], ושוב אין שייך להסתפק כלל אם יש

אביה הוא זה שיורשה, ושוב אין נפקא מינה בין אם יש בגר בקבר ובין אין בגר בקבר, כי בין כך ובין כך של אביה הוא.[9]

אלא, מכח קושיא זו, מפרשת הגמרא את הנפקא מינה בבעייתו של רבא, לפי מה דקיימא לן שאין אדם יכול להוריש את הקנס[10] ליורשיו.[11]

וחכי קמיבעיא ליה לרבא, כלומר: זו היא הנפקא מינה בספיקו של רבא:

יש בגר בקבר, ואם כן **פקע** זכותו של **אב** על ידי הבגר, והיא זו שהיתה אמורה לקבל את הקנס, ומאחר שמתה ואין אדם מוריש קנס ליורשיו לא זכה האב בקנס מדין ירושה, ונפטר הבועל מלשלם את הקנס.

או דלמא אין בגר בקבר, ולא פקע אב, שהרי היא כשאר נערות שהאב מעמיד את הבועל בדין וזוכה בקנס?

מר בר רב אשי בעי לה הכי, כלומר: מר בר רב אשי מפרש את ספיקו של רבא באופן אחר:[12]

"יש בגר בקבר", כלומר: האם **מיתה** [קבר] של הנערה **עושה** לקנס כמו שעושה לו **הבגרות**, שהיא מפקיעה את הכח שזיכתה התורה לאב בקנס של בתו, ואף זו כשמתה פקע זכותו של האב, והיא אינה בחיים כדי שתזכה בו כמו אחר בגרות, וגם אינה יכולה להורישה ליורשיה, ונמצא שלא ישלם הבועל קנס.

"או אין בגר בקבר", כלומר: **או אין** הקבר **עושה בגרות**, וכח האב בעינו עומד?

ומסקינן על בעייתו של רבא: **תיקו**.

בעי מיניה רבא מאביי:

בגר — על ידי סימנים — בקבר!? וראה ב"הערות" שביאר מכח קושיא זו, שאין כוונת הגמרא לומר שאם תמצי לומר כן תתיישב הנפקא מינה שנאמרה בספיקו של רבא, אלא שהגמרא דנה לגופו של ענין אם משכחת לה לידה כשהיא נערה, ראה שם.

9. לפי דברי האחרונים שבהערה 11, מתבארת קושיית הגמרא באופן אחר, והיא: איך אמרת "דבנה הוי" והרי אין לה בן.

10. כתב רש"י: קנס לאו ממון הוא להורישו לאביה בתורת ירושה **כל כמה דלא גבתיה**", ראה בסוגיית הגמרא לקמן מב ב, וכתב הרש"ש דלאו דוקא הוא, והכוונה עד העמדה בדין.

11. כתבו התוספות, שיכולה היתה הגמרא להקשות לעיל על הנפקא מינה שאמרה הגמרא בתחילה: "והא אין אדם מוריש קנס לבניו", אלא שהגמרא מקשה קושיא חזקה יותר.

ויש מן האחרונים [הובאו דבריהם ב"משכנות הרועים" אות תרפח] שכתבו בשיטת רש"י, שיש חילוק לענין ירושת הקנס בין בן לשאר יורשים, שכל היורשים אינם באים אלא מכח ירושה, ואין ירושה במה שעדיין לא זכתה בו, אבל בן במקום אב ואם הוא עומד, ושייך שיתבע הקנס במקום אמו, ולכן אם היה לה בן היה הוא תובע הקנס במקומה, אבל אב אינו יכול לתבוע הקנס במקום בתו, ופקע דין הקנס לגמרי, [ומיהו כשהקנס הוא לאב ולא לבת, אין הוא מוריש את הקנס אפילו לבניו, כמבואר לקמן מב ב, **וראה דבריהם במקורם**].

12. ולפי שיטתו של מר בר רב אשי, נמצא,

לפי דעת רבי עקיבא שבמשנתנו,[13] שהאירוסין מוציאין אותה מרשות אב לענין קנס, והבא על נערה שנתארסה ונתגרשה קנסה לעצמה — אם **בא עליה** ואחר כך **נתארסה** קודם שעמד בדין על הקנס, **מהו** דין הקנס, האם לאביה הוא או לעצמה?

אמר ליה אביי לרבא: **מי כתיב** [וכי כתוב] "**ונתן לאבי הנערה אשר לא ארוסה**" עד שתדרוש: אם ארוסה היא בשעת נתינה אין הקנס לאביה!?

ולטעמיך —

תיקשי לך **הא דתניא: בא עליה ונשאת** קודם העמדה בדין, הרי הקנס **לעצמה**.

ואמאי? **מי כתיב** "**ונתן לאבי הנערה אשר לא נשואה**"!?

אלא ודאי, הואיל ונשואין מוציאין מרשות אב, הרי הן מוציאין אותה ממנו אף אחר שבא עליה ואינו מקבל את הקנס, ואף שאין פסוק המורה על כך, וכך יש לנו לומר במי שנתארסה, שהיות והאירוסין מוציאין מרשות אב לענין קנס, הרי הן מוציאין מרשות אב אף לאחר שבא עליה.[14]

ומשנינן: **הכי השתא**, אין הנדון דומה לראיה!

כי **התם** בנשואין, אכן מן המקרא הוא למד, וכך ילפינן:

הואיל ובגרות מוציאה מרשות אב, שמשבגרה שוב אין לאביה שום רשות בה.[15]

שמילתא דפשיטא ליה לאביי שבמות הנערה פקע דין הקנס, מיבעיא ליה לרבא, וכפי שאמרה הגמרא בתחילת הסוגיא.

13. כן כתבו התוספות, שספק הגמרא הוא לפי דעת הסובר קנסה לעצמה, כי לפי רבי עקיבא דברייתא הרי אין חילוק בין קודם אירוסין לאחר אירוסין; ופירשו התוספות את צדדי הספק, האם כיון שיצתה מרשות האב לענין קנס יהא קנסה לעצמה, או דילמא כיון דלשאר דברים לא יצתה מרשות האב, יהא הקנס לאביה.

והוא הדין שאין להסתפק אליבא דרבי יוסי הגלילי הסובר: אין לה קנס כלל, היות ולפי דעתו אין האירוסין מוציאין מרשות האב, אלא מוציאין מדין קנס לגמרי, ואין הספק אלא לרבי עקיבא דמתניתין שהאירוסין מוציאין מרשות אב, אם אף אחר שבא עליה מועילים האירוסין להוציא מרשות אב ושיהא הקנס לעצמה, שיטה מקובצת; [וראה בריטב"א **שכתב מטעם אחר** שאין בעיית הגמרא אליבא דרבי יוסי הגלילי].

14. תמה רבינו עקיבא איגר, האיך מביא מברייתא זו ראיה לדבריו, והרי אדרבה מוכח בהיפוך, שהרי בברייתא איתא "בא עליה ונשאת", ומשמע הא בא עליה ונתארסה, הקנס לאביה!?

ויישב, דברייתא זו סבירא ליה כרבי עקיבא דברייתא שהבא על נערה שנתארסה ונתגרשה קנסה לאביה, ולשיטה זו הרי פשיטא שאם בא עליה ונתארסה קנסה לאביה, וכמבואר בהערה לעיל, אבל יש ללמוד מברייתא זו, דכשם שנישואין המוציאים מרשות אב, הרי הן מוציאין אפילו לאחר ביאה, הוא הדין אירוסין המוציאין מרשות אב לדעת רבי עקיבא דמתניתין, הרי הן מוציאין אפילו לאחר ביאה.

ובפשוטו, לאו בדוקא כתב רבי עקיבא איגר שברייתא זו כרבי עקיבא דברייתא, אלא הוא הדין שיש לפרשה כרבי יוסי הגלילי, כי אף לפי שיטתו אין האירוסין "מוציאין מרשות אב" רק שלפי שיטתו הן מוציאין מדין קנס לגמרי.

15. שלא מצאנו בתורה זכות לאב בבתו אלא

ונישואין אף הן **מוציאין מרשות אב**.[16]

מה בגרות אם **בא עליה** כשהיא נערה **ובגרה** קודם העמדה בדין, הרי הקנס **לעצמה**, שהרי אמרה תורה: "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה", ומלמד הכתוב שתהא נערה בשעת נתינה, אז יתן את הקנס לאביה.

אף נישואין אם **בא עליה** קודם שנשאת **ונשאת** קודם העמדה בדין, הרי הקנס **לעצמה**.

אלא אירוסין, מי קא מפקי מרשותא דאב לגמרי, וכי מוציאין האירוסין מרשות האב לגמרי עד שנדמה אירוסין לבגרות!?

והרי אף שמוציאין האירוסין במקצת מרשות האב לענין הפרת נדרים, שלא יפר לבדו כמו שהיפר עד אירוסיה, מכל מקום אף לאחר אירוסין עדיין היא ברשותו קצת, **דהא תנן: נערה המאורסה אביה ובעלה** כאחד **מפירין לה נדריה**.

ומאחר שאין האירוסין דומין למקרא שנאמר בבגרות, שוב אין לנו לומר מן הסברא שיוציאו האירוסין מרשות האב לאחר שבא עליה.

מתניתין:

המפתה נותן שלשה דברים, והאונס נותן **ארבעה** דברים.

המפתה נותן: א. **בושת**; ב. **ופגם**; ג. **וקנס**.[17]

מוסיף עליו האונס, שנותן את הצער, הרי ארבעה דברים לאונס.[18]

מה בין אונס למפתה? ומפרשת המשנה שלשה חילוקים ביניהם:

א. **האונס נותן את הצער**, ואילו **המפתה אינו נותן את הצער**.

ב. **האונס נותן מיד** קנס ואף על פי שכונסה כפי שציותה עליו התורה: "ולו תהיה לאשה תחת אשר עינה לא יוכל שלחה כל ימיו".

ואילו המפתה אינו נותן קנס אלא **לכשיוציא**, כלומר: אם לא יכנוס,[19] שהרי כך אמרה תורה: "מהור ימהרנה לו לאשה. ואם מאן ימאן אביה לתתה לו כסף ישקול

בנערות כגון: מכירה לאמה, קנס ומעשה ידיה, ואם לא חידשה תורה גם בבגרות מנין לנו לחדש כן, רש"י, וראה מה שתמה על זה רבינו עקיבא איגר בדרוש וחדוש.

16. וכמו שמצאנו לגבי הפרת נדרים שאף כי האב מיפר עד שתינשא, הרי לאחר נישואין שוב אינו מיפר כלל, רש"י.

17. א. במשנה לקמן מ א מתבאר כיצד משערים בושת ופגם.

ב. אין המפתה נותן בושת ופגם אלא כשיש לה אב, והבושת והפגם ניתנים לו, אבל כשאין לה אב, אינו נותן בושת ופגם כי היות ומדעתה היא עושה הרי היא מוחלת לו, ולענין קנס, דעת הבבלי שאף הוא אינו ניתן ביתומה מפותה, כמבואר לעיל לב א, ולקמן מ א, ואילו לדעת הירושלמי [הביאוהו הראשונים] נותן הוא קנס אפילו במפותה.

18. בגמרא יתבאר מה הוא הצער, ולמה מפתה אינו נותן אותו.

19. הכי מפרש בגמרא.

כמוהר הבתולות", הרי שלא נצטוה לשקול קנס אלא אם לא ישאנה לאשה.

ג. **האונס שותה בעציצו** [בכלי שבחר לשתות בו],[20] כלומר: על כרחו ישאנה ולא יוציאנה עולמית וכמו שנאמר "ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה לא יוכל שלחה[21] כל ימיו", וגם אם אינה רצויה לו הרי זה ישאנה, וכדמפרש המשנה ואזיל.

והמפתה אם רצה להוציא את מפותתו **מוציא**, והוא הדין שאם רצה אינו כונסה לכתחילה.

מפרשת המשנה: **כיצד** האונס **שותה בעציצו**?

אפילו אם **היא חיגרת**, **ואפילו** אם **היא סומא**, **ואפילו** אם **היא מוכת שחין**, צריך הוא לקיים "ולו תהיה לאשה" אם תרצה בכך.

אבל אם **נמצא בה דבר ערוה** שזינתה תחתיו אחר שכנסה ונאסרה עליו כדין סוטה, **או שמתחילה אינה ראויה לבא בישראל**, וכגון שהיתה ממזרת.

הרי זה **אינו רשאי לקיימה**, **שנאמר: ולו תהיה לאשה**, **אשה הראויה לו**.[22]

גמרא:

שנינו במשנה: מוסיף עליו אונס שנותן את הצער:

מפרשת הגמרא: **צער דמאי**, מה צער יש לה לאנוסה שהוא צריך לשלם עבורו?[23]

אמר אבוה דשמואל: צער שחבטה על גבי קרקע כדי לאונסה, הוא הצער שחייב האונס לשלם.

---

20. לדעת רש"י "עציץ" הוא כלי, אבל לדעת הרמב"ם בפירוש המשניות עציץ הוא כלי מאוס, וכן פירש הרע"ב; וכתב התוספות יום טוב בדרך אפשר שהוא גרף של רעי, **ראה שם**; וראה מה שכתב בשיטה מקובצת בשם תלמידי רבינו יונה.

21. טעות סופר הוא ברש"י שכתוב: "לא יוכל **לשלחה**", דזה כתוב גבי מוציא שם רע [כב יט], ואילו גבי אונס כתוב "לא יוכל שלחה".

22. בהערות שבגמרא על פיסקא זו של המשנה יתבאר פשר הלימוד מ"ולו תהיה לאשה".

23. הקשו התוספות: וכי לא ידע הש"ס שיש צער גדול לבתולה בביאה ראשונה, וכמה קטנות חולות מזה!?

ותירצו **בשם** ר"י: "**צער בעילה משום תאות תשמיש אינו בא בשעת תשמיש** אלא אחר כך, וכל צער החבלה דמחייב היינו אותו צער הבא לו בשעת חבלה, אבל מה שבא לו אחר כך, מיפטר, דגרמא בעלמא הוא, הלכך בעי צער דמאי"; וראה עוד תירוץ בדבריהם בשם רשב"א, [על מה שכתבו התוספות דגרמא בעלמא הוא, כתב הגאון רבי אלעזר משה הורוויץ זצ"ל "דבר תימא הוא לומר כן"].

והריטב"א כתב **בשם** ר"י: להכי לא אמר דהיינו צער של השרת בתולים, משום שצער הבא "בשעת השרה ממש, **הנאת התשמיש נוח לה מן הצער**, ועוד, דאם כן אפילו מפותה נמי, וכל שכן צער שלאחר גמר ביאה דליכא למימר, שאין אדם משלם צער אלא אותו שהוא בשעת חבלה ממש".

מתקיף לה רבי זירא:

אלא מעתה שעל צער החבטה הוא חייב, וכי אם **חבטה על גבי שיראין** שאין לה צער חבטה, **הכי נמי דפטור**, וכי יהיה הוא פטור מלשלם צער!?

וכי תימא הכי נמי, שמא תאמר: אכן אם לא היה צער של חבטה אין הוא משלם את הצער?

הרי יש הוכחה אחרת מברייתא שלא על צער זה הוא חייב![24]

והתניא: רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון לחלוק על משנתנו: אף **אונס אינו משלם את הצער, מפני שסופה להצטער תחת בעלה.**

אמרו לו חכמים: אינו דומה נבעלת באונס שיש לה צער, **לנבעלת ברצון** על ידי בעלה שאין לה צער!

הרי מוכח שאין הצער — אותו חייב הוא לשלם לפי חכמים החלוקים על רבי שמעון — צער של חבטה על גבי קרקע, שהרי על צער זה לא היה אומר רבי שמעון "שסופה להצטער תחת בעלה", כי אין הבעל חובטה.

אלא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: הצער אותו חייב האונס לשלם לפי חכמים, הוא **צער של פיסוק הרגלים.**[1]

וכן הוא [הכתוב] **אומר** שיש צער בפיסוק הרגלים, שהרי אמר הנביא דרך גנות: **ותפשקי את רגליך לכל עובר**, כי מרוב

ומבואר מדברי הריטב"א דסברת "**הנאת התשמיש נוח לה מן הצער**" אינו לומר שכדאי הוא לה ומסכמת לסבול בשבילו, דאם כן תועיל סברא זו גם לצער שבא אחר התשמיש, והריטב"א כתב שזה מועיל לפוטרו רק מצער הבא בשעת השרה ממש, אלא הכוונה היא, דבאותה שעה הנאתה מרובה מצערה וכאילו אין כאן צער; וראה עוד מזה בהערות בהמשך הסוגיא.

ובפשוטו זה הוא גם מה שכתבו התוספות בשם ר"י "**צער בעילה משום תאות תשמיש אינו בא בשעת תשמיש**", והכוונה כדברי הריטב"א משמו, שאין כאן צער להתחייב עליו, ואף שבפועל מצטערת היא; אבל לשון תוספות הרא"ש הוא: "צער בעילה בשעת ביאה ליכא, **דאינה מרגשת מחמת הנאת התשמיש** וכו'", וראה עוד ברש"ש על דברי הגמרא בעמוד ב "משל דמפותה".

24. כן היא פשטות כוונת הגמרא.

ובשיטה מקובצת כתב על זה "אין במשמע לישנא דתלמודא כן", והיינו, דדרך הגמרא כשהיא אומרת "וכי תימא הכי נמי", הרי היא מביאה הוכחה שאין הדבר כן, ואילו כאן אין הגמרא מביאה הוכחה שאפילו אם חבטה על גבי שיראין הרי הוא חייב לשלם את הצער, אלא הגמרא מסכימה שדבר זה אפשרי, אלא שהיא מוכיחה ממקום אחר ומטעם אחר שלא כעיקר הדברים.

וראה מה שביאר שם, וראה "הערות".

1. צריך ביאור, כי הרי צער של פיסוק הרגלים הוא צער בכל ביאה וביאה, ואם כן מה שייך לומר "סופה להצטער תחת בעלה", וכי מפני שעתידה היא להצטער צריך הוא להוסיף צער על צערה, והניחא לפי מסקנת הגמרא שהצער הוא צער של ביאה ראשונה, שפיר יש לומר, שצער זה עתידה היא להצטער, ועכשיו שזה ציערה שוב לא תצטער תחת בעלה ולא הפסיד אותה מאומה, אבל בצער פיסוק הרגלים הרי

זנותה לא היתה חוששת לצער והיתה מפסקת רגליה לכל עובר.[2]

ומקשינן: **אי הכי**, שהצער הוא על פיסוק הרגלים, הרי **מפותה נמי** יש לשלם עליה את הצער, כי אף בה שייך צער זה; ולמה שנינו במשנתנו שהמפתה אינו משלם צער?![3]

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: משל דמפותה — שהיא מדעתה נבעלת — **למה הדבר דומה?**

לאדם שאמר לחבירו: קרע שיראין שלי וחפטר מלשלם את הנזק, ואף זו שמדעתה נבעלה הרי מחלה לו.

תמהה הגמרא על הדמיון: **שלי**!? וכי הנידון שאנו דנים עליו דומה לשיראין שהן שלה!?

והרי השיראין **דאבוה נינהו** [של אביה הן], כלומר: צער זה שהוא חייב לשלם של אביה הוא[4], והרי זה דומה למי שאומר לחבירו קרע שיראין של אבי והיפטר!?[5]

אלא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה:

הצער שמשלם האונס אינו צער של פיסוק הרגלים, אלא צער השרת הבתולים שבשעת הביאה הראשונה, והטעם שאין המפתה משלם קנס, הוא משום:

נצטערה על ידו צער נוסף!?

וראה מה שכתבו בזה התוספות בד״ה אי הכי, ומה שכתב השיטה מקובצת בד״ה אי הכי.

2. נתבאר על פי הריטב״א.

ואם תאמר, והרי הנאת התשמיש נוחה לה מן הצער הזה, הלוא תראה שהזונות עושות כן, ואם כן ייפטר האונס על צער זה, וכמבואר בריטב״א [הובא בהערה לעיל] שהוא פטור על צער השרת הבתולים כיון שהנאת התשמיש נוחה לה מן הצער הזה!?

זה אינו, כי סברא זו אינה מועלת אלא על צער שבשעת הנאת התשמיש, וכמו שנתבאר בהערה לעיל, אבל צער פיסוק הרגלים קדם לתשמיש, ואין הנאה שבשעת תשמיש מבטלת אותו; וכן מבואר במהר״ם שיף לפי סברת הר״י שבתוספות, [הובא בהערה לעיל].

3. כן היא פשטות כוונת הגמרא, וכן פירש הרא״ה וראה גם בריטב״א.

והקשה הרמב״ן: והרי יש לומר את הטעם במפותה, שהוא משום ״סופה להצטער תחת בעלה״, שהרי כל תשובת חכמים לרבי שמעון היתה ״אינו דומה נבעלת באונס לנבעלת ברצון״, וטעם זה אינו שייך אלא באנוסה, אבל במפותה צדקו דברי רבי שמעון שהיה אומר ״סופה להצטער תחת בעלה״!?

וכתב הרמב״ן: ״ואיכא למימר דעלה נמי פרכינן, כלומר, אי הכי מפותה נמי יש לה צער, ולמה זה פטור וזה חייב, או שניהם ישלמו את הצער אע״פ שסופה להצטער כשתצא מרשות האב, או שניהם ייפטרו״.

והתוספות פירשו את קושיית הגמרא באופן אחר, וראה מה שכתבו בביאור דבריהם בשיטה מקובצת, מהרש״א ומהר״ם שיף.

4. שהרי כל שבח נעורים אנו לומדים לקמן מו ב שהוא לאביה, רש״י.

5. כתב הריטב״א: וקשיא לי, היכי טעי רבה בר אבוה בהא [והאחרונים הוסיפו להקשות, הרי בבושת ופגם לא מהני מחילתה, כמבואר במשנה, ומאי שנא צער מבושת ופגם]!?

ויש לומר, דאיהו סבר שלא זכתה תורה לאב אלא צער של אנוסה דהויא דומיא דחבלות דעלמא, אבל כשהיא ויתרה גופה לא זכי ליה

שפקחות שבהן [שבנשים] **אומרות: מפותה** — בשעת הביאה עצמה — **אין לה צער** הראוי להשתלם.(6)

ותמהה הגמרא: **והא קא חזינן דאית לה**, והרי עינינו רואות שאף למפותה יש צער, ואפילו בשעת הביאה!?

אמר אביי: אמרה לי אם [אומנתי, שהיה אביי יתום], שהרגשת האשה בשעת ביאה ראשונה היא: **כמיא חמימי על רישיה דקרחא**, כמים חמים על ראש קרח, ואין זה צער שצריך לשלם עליו כי הוא פחות משוה פרוטה, והטעם שאין לה צער הוא משום הנאת בעילה שיש לה באותה שעה.

רבא אמר, אמרה לי אשתי שהיא **בת רב חסדא** על הרגשת האשה בשעת ביאה ראשונה: שהיא **כי ריבדא דכוסילתא**, כהרגשת הדקירה על ידי כלי של אומן המקיז דם, ואין זה צער שצריך לשלם עליו.

רב פפא אמר, אמרה לי אשתי שהיא **בת אבא סוראה: כי נחמא אקושא בחינכי**, כלחם קשה המגרד את החיך.

שנינו במשנה: **האונס נותן מיד** את הקנס, **והמפתה לכשיוציא:**

ותמהה הגמרא על לשון המשנה "והמפתה **לכשיוציא**": וכי **אשתו היא** כבר, שצריכה היא לצאת ממנו!?

אמר אביי: אימא כך תשנה: והמפתה נותן קנס **לכשלא יכנום**, כשימאנו היא או אביה, או שימאן המפתה עצמו.

תניא נמי הכי כפירושו של אביי:

דתניא:

א. **אף על פי שאמרו: המפתה נותן** את הקנס

רחמנא מידי, [והשוה לזה דברי הריטב"א לקמן מ א שכתב: "מן המשל אנו למדין שהמחילה בגופה [ולא בממון]".

ואנן פרכינן, דגופא זכי ליה רחמנא לכל צער ובושת שיבוא לה אפילו לרצונה.

וב"קובץ שעורים" אות קמה כתב בסברת המקשה: דבצער, החיוב הוא לבת אלא שהאב זוכה ממנה ובעלת דין היא לפוטרו, אבל בושת ופגם יסוד החיוב הוא לאב, והיא אינה בעלת דין לפטור את הבועל הימנו.

והרשב"א כתב באופן אחר, ראה שם, והרש"ש כתב עוד באופן אחר, ראה שם.

6. ומיהו אחר הביאה יש צער גדול אפילו למפותה, אלא שעל צער זה אין צריך לשלם כיון שהוא בא לאחר הביאה וגרמא בעלמא הוא, נתבאר על פי משמעות דברי הרא"ש בבבא קמא פרק ששי סימן ט לפי שיטת הר"י — הביאו הרא"ש שם — שהובאו בהערות בתחלת הסוגיא.

ואם תאמר: הרי ביאר הר"י שעל צער זה של השרת הבתולים שבשעת הביאה עצמה אין לשלם, כיון שהנאת הבעילה נוחה הימנה, ואם כן מה נשתנה עכשיו!?

וביאר ב"משכנות הרועים" אות תשמו, דמתחילה סלקא דעתין דהגמרא, שמחמת הנאת בעילה אין כאן צער כלל, ועכשיו סוברת הגמרא שיש צער קצת ואפילו במפותה וכפי שמבארת הגמרא, ובאנוסה שאין לה הנאת בעילה כל כך הצער הזה גדול יותר, וחייב לשלם עליו; וראה בהגהות רבי אלעזר משה שסיים כל סוגיא זו **בצ"ע**.

לכשלא יכנוס, בכל זאת את **הבושת** ו**הפגם** הרי הוא **נותן מיד** בין יכנוס ובין לא יכנוס.

ב. **ואחד האונס ואחד המפתה, בין היא ובין אביה יכולין לעכב** שלא ישאנה לאשה.[7]

ומקשה הגמרא על הברייתא:

בשלמא מפותה יכולים בין היא ובין אביה לעכב —

משום **דכתיב** בפרשת מפותה: "**אם מאן ימאן אביה** לתתה לו", הרי שהאב יכול לעכב.

ואין לי אלא אביה שהוא יכול לעכב, **היא עצמה — מנין** שהיא יכולה לעכב? **תלמוד לומר**: "**אם מאן ימאן**", ומלת "מאן" ריבוי הוא ללמד: מיאון **מכל מקום**, דהיינו כל מיאון השייך בענין ואפילו על ידי הבת.[8]

אלא אונס שאף כאן אתה אומר שבין היא ובין אביה יכולים לעכב, תיקשי:

בשלמא איהי [הבת] יכולה לעכב, משום **דכתיב**: "**ולו תהיה** לאשה", ומשמע שהיא מהוה את עצמה **מדעתה** ולא בעל כרחה.

אלא אביה של הנאנסת **מנלן** שהוא יכול לעכב?[9]

אמר אביי: שלא יהא חוטא זה שאנסה **נשכר**, שהרי קודם שאנסה לא היה יכול לשאת את הבת ללא אביה.[10]

רבא אמר: עיכוב האב באונס בקל **וחומר** הוא נלמד ממפתה:

ומה מפתה, החוטא הקל, **שהרי לא עבר אלא על דעת אביה בלבד** ולא על דעת

---

7. **היא יכולה לעכב:**
א. באנוסה או במפותה כשבגרה בינתיים או שאין לה אב, אבל אם היא קטנה או נערה ויש לה אב והוא אינו מעכב הרי הוא משיאה כשאר בנות ואפילו בעל כרחה.
ב. אפילו כשהיא קטנה או נערה ויש לה אב, מועיל עיכובה במפותה, ולא לענין שלא יוכל לשאתה שהרי האב מסכים ובידו לקדשה בעל כרחה, אלא שהועיל עיכובה לחייב את הבועל בקנס.
[והעיר ב"אילת השחר", שלפי זה נתנה תורה אפשרות לרמאין, שיכולים האב והבת לעשות קנוניא, שיאמר האב לבתו שתמאן אע"פ שבאמת היא רוצה, והאב יקדשנה למפתה, ויקח את כסף הקנס שלא כדין].
אביה יכול לעכב:
באנוסה או במפותה כשהיא קטנה או נערה, אבל אם בגרה בינתיים אין אביה יכול לעכב בעדה מלהנשא לאיש כרצונה, אבל מועיל עיכובו של האב שיהיה המפתה צריך לשלם קנס אף על פי שכונסה, [מהר"ם, וחידוש הוא שהאב יכול למאן אף על פי שבגרה].
כל זה הוא על פי שיטת הר"י בתוספות ד"ה אין, וראה עוד בהמשך דבריהם ובמה שכתב מהר"ם בביאור הדברים, וראה גם רמב"ן ורשב"א.

8. הוגה ונתבאר על פי הרש"ש.

9. ראה בתוספות שביארו את הטעם, מדוע אין אנו לומדים אונס ממפתה, אע"ג שלענין חמשים כסף ולענין שקלים נלמדות הפרשיות זו מזו, כמבואר לעיל כט ב ולעיל לח ב, וכן בהמשך הסוגיא.

10. כתבו התוספות, שלפי סברתו של אביי נמצא

האשה, שהרי בהסכמתה בא עליה, ובכל זאת **בין היא ובין אביה יכולין לעכב** בעדו מלישא אותה.

אונס, שהוא חוטא גדול יותר, **שהרי עבר על דעת אביה** וגם **על דעת עצמה**, **לא כל שכן** שיוכלו היא ואביה לעכב בעדו מלישאנה.

ומבארת הגמרא:

רבא לא אמר כאביי, שביאר את הטעם בעיכוב אבי הנאנסת, שהוא משום שלא יהא חוטא נשכר; משום שרבא סובר: **כיון דקא משלם** החוטא **קנס לאו "חוטא נשכר" הוא**.

אביי לא אמר כרבא שביאר את הטעם בעיכוב אבי הנאנסת משום קל וחומר ממפותה; משום שלדעתו יש לפרוך: **מפתה דאיהו** הבועל עצמו **מצי מעכב** שאינו חייב לשאתה, לכן **אביה נמי מצי מעכב**.

אבל **אונס דאיהו** עצמו **לא מצי מעכב**, **אביה נמי** יש לומר **דלא מצי מעכב**, ורק משום ש"לא יהא חוטא נשכר" לכן הוא מעכב.

תניא אידך:

אף על פי שאמרו אונס נותן מיד קנס, ולכאורה היה לנו לומר בהכרח שאין הקנס תחת הכתובה, שהרי מיד הוא נותן את הקנס לאביה, ואילו היה כסף הקנס תחת הכתובה, לא היה לו ליתן את הקנס לאביה אלא לאשה היה לו ליתנה, שהכתובה שלה היא.[11]

אין הדבר כן, והקנס הוא תחת הכתובה, **וכשיוציא הוא** את אנוסתו **אין לה עליו כלום**, שום תביעת כתובה.[12]

ולפני שהגמרא מסיימת את ציטוט הברייתא, תמהה הגמרא עליה:

כשיוציא!? מי מצי מפיק לה, וכי יכול האונס להוציאה והרי התורה אמרה: "לא יוכל שלחה כל ימיו"!?

אימא, כך תפרש בברייתא: **כשתצא היא**, כלומר: לכשתגרום היא ליציאה, שתתבע הימנו גט, **אין לה עליו כלום**, ולפיכך נקט התנא לשון "כשיוציא", משום שהגט תלוי בדעתו, ואינו נותנו אלא לרצונו.[13]

שאף במפותה אין צריכה התורה לחדש שהבעלים על קדושיה [דהיינו אביה בנערה או קטנה, והיא עצמה כשאין לה אב או שבגרה בינתיים] יכול לעכב בעדו מלנושאה, ולא הוצרכה התורה אלא לחדש שאם עיכבו אלה בעדו הרי הוא חייב לשלם קנס.

11. על פי שיטה מקובצת בהבנת רש"י.

12. בגמרא לקמן מפרש הטעם שאין לה עליו כלום, כיון דלא שייך הכא טעם תקנת חכמים שתיקנו כתובה, ולפי זה בפשוטו היה נראה [וכן משמע בתוספות, וכפי שיבואר בהערות בהמשך הסוגיא], דמה שאין לה עליו כלום אינו משום ש"יצא כסף קנסה בכתובתה" וכלשון הגמרא גבי מת האונס, כי הרי טעם אחר הוא, אבל רש"י כתב גם על גירושין דהוא משום "יצא כסף קנס בכתובתה", ועל פי דבריו נתבאר בפנים.

13. א. על פי שיטה מקובצת והגהות יעב"ץ.

ב. בשינוי הלשון בברייתא שגבי גירושין איתא "אין לה עליו כלום", ואילו גבי מיתת הבועל איתא: "יצא כסף קנסה בכתובתה", ראה בשיטה מקובצת שביאר טעם שינוי הלשון לפי רש"י, וראה עוד בהערה בהמשך הסוגיא.

וכן אם **מת** האונס לאחר שנשאה, **יצא כסף קנסה בכתובתה**, היינו שכבר קיבלה את כתובתה בכסף קנסה.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: יש לה כתובה מנה ככתובת הבעולה.

במאי קמיפלגי, מה טעם מחלוקתם של חכמים ורבי יוסי אם יש לה כתובה?

רבנן סברי: הרי **טעמא מאי תקינו רבנן כתובה** לשאר הנשים, אלא **כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה**.[14]

והא הרי **לא מצי מפיק לה** אפילו אם ירצה שאסור הוא לשלחה, ולכן אין לה כתובה.[15]

ורבי יוסי ברבי יהודה סבר: אף כאן שייך טעם תקנת כתובה שבכל הנשים, כי אף על פי שאסור הוא להוציאה בלא הסכמתה, מכל מקום **הא** האונס **נמי** מצי **מצער לה, עד דאמרה היא לא בעינא לך**, [יצערנה עד שתאמר: איני רוצה בך] ויגרשנה, וכדי שלא יעשה כן יש לתקן לה כתובה.

שנינו במשנה: **אונס שותה בעציצו**, והמפתה אם רצה להוציא מוציא:

---

14. כתבו התוספות, שלא אמרו כאן שחכמים תיקנו כתובה ואין הכתובה מדאורייתא, אלא משום שהיא בעולה, אבל כשהיא בתולה כתובתה מדאורייתא, וראה מה שהקשו ונשארו בתימא.

והקשו התוספות: אם טעם הכתובה הוא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, למה תיקנו כתובה למי שמת בעלה, לא היה להם לתקן אלא למי שגירשה בעלה!?

וכתבו בשם ר״י, כי מתוך שהוצרכו לתקן למי שגירשה בעלה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, תיקנו אף לאלמנה משום חינא [ראה ביאור ענין חינא בתוספות לקמן פד א ד״ה לכתובת], אבל לכתחילה לא היו מתקנים לאלמנה משום חינא.

15. מלשון רש״י נראה, דאע״ג דהברייתא משנה לשונה דגבי גירושין לא תניא ״יצא כסף קנסה בכתובתה״ אלא גבי מת, בכל זאת אין בין גירושין למיתה כל הפרש, ולשון זה שייך בגירושין כמו במת, ומשמע לפי זה, שהכל הוא ענין אחד ומשום שלא שייך עיקר טעם הכתובה במי שאינו יכול לגרשה, ולשון ״יצא כסף קנסה בכתובתה״ לישנא בעלמא הוא, [וראה ״משמר הלוי״].

אבל התוספות עמדו על שינוי הלשון, והנראה מדבריהם בביאור הענין, דשני דינים נאמרו בברייתא זו.

האחד: אם מגרשנה אין לה עליו כלום, ומשום שלא שייך טעמא שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, וזה הוא שאמרו בברייתא ״אין לה עליו כלום״.

השני: אם מת, היה לנו מעיקר הדין לחייב אותו כתובה, שהרי עיקר הטעם משום חינא [כמבואר בהערה קודמת], וזה שייך גם באשה זו; והטעם שאין לה כתובה אף כשמת הוא משום ש״יצא כסף קנסה בכתובתה״, ומיהו לא הסבירו לנו התוספות ביאור ענין ״יצא כסף קנסה בכתובתה״, ומה ענין קנס אצל כתובה.

ולפי זה חכמים ורבי יוסי ברבי יהודה בתרתי פליגי, ומלבד מה שנתבאר טעמו של רבי יוסי לענין גיבגמרא לענין גירושין, עוד חולק הוא על עיקר סברת ״יצא כסף קנסה בכתובתה״.

אמר הקשה **ליה רבא מפרזקיא לרב אשי: מכדי מיגמר גמרי מהדדי**, הרי אונס ומפתה נלמדים האחד מן השני לענין שיעור הקנס שיהא חמשים, וטיב הקנס שיהא בשקלים.[16]

מ-א ואם כן, **לתא מילתא נמי**, אף לענין זה של חיוב הבועל לשאתה ואפילו בעל כרחו **ליגמרו מהדדי**, נלמד את המפתה מן האונס, דכשם שהאונס חייב לשאתה כך גם המפתה!?

ומשנינן: כי **אמר קרא** גבי מפתה: **מהר ימהרנה לו לאשה**, "לו" משמע **מדעתו**, שאם לא ירצה לא יכנסנה.[1]

שנינו במשנה: **כיצד שותה בעציצו וכו'** נמצא וכו' או שאינה ראויה לבוא בישראל אינו רשאי לקיימה:

אמר רב כהנא: אמריתא לשמעתא [אמרתי את השמועה — הקושיא הבאה] **קמיה דרב זביד מנהרדעא:**

למה אם אין היא ראויה לבוא בישראל וכגון ממזרת אינו צריך לכונסה, והרי **ניתי עשה** ד"ולו תהיה לאשה" **ונדחה לא תעשה** ד"לא יבוא ממזר בקהל ה'"!?

אמר לי רב זביד מנהרדעא: **היכא אמרינן ניתי עשה ונידחי לא תעשה, כגון מילה בצרעת**, שאם היתה לו צרעת על ערלתו ואסור הוא בלאו להסירה שנאמר "השמר בנגע הצרעת", הרי העשה של המילה דוחה את הלא תעשה[2] —

ומשום **דלא אפשר לקיומיה לעשה** מבלי לעבור על הלאו.

אבל הכא אין העשה דוחה את הלא תעשה, שהרי **אי אמרה דלא בעינא, מי איתיה לעשה כלל** [אם אומרת היא שאינה רוצה שישאנה, וכי יש עשה לשאתה]!?

וכיון שכן מלמדין אותה לומר "איני רוצה"![3]

---

16. כמבואר לעיל כט ב, ולח ב.

1. ואף על גב דגם גבי אונס כתיב "ולו תהיה לאשה", אין סברא לומר שיהא תלוי בדעתו, מאחר שאנו רואים שאם כבר כנסה אינו יכול לשלחה כל ימיו, כן פירשו התוספות בתירוץ אחד; וראה עוד בדבריהם ובדברי הרשב"א והריטב"א.

2. כתבו התוספות דלסימנא בעלמא נקטיה, אבל לפי האמת אין הטעם שחייב הוא למול משום עשה דוחה את לא תעשה, שהרי עשה ולא תעשה הוא [ומשום דכתיב: השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות" ו"השמר" הוא לאו, "ולעשות" הוא עשה] ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה, אלא שדרשו חז"ל מן המקרא שימול ואע"פ שיש שם בהרת.

ויש מי שהעיר, כי לפי שיטת הריב"א בתוספות חולין קמא א, שאפילו במקום שיש עשה ולא תעשה, הרי שהלא תעשה נדחה מפני העשה ולא נשאר אלא העשה [ודלא כשיטת ה"ר יוסף בתוספות קדושין ל"ד, שאף הלאו אלים כשיש עשה עמו ואינו נדחה], נמצא שלשון הגמרא מדוקדק, כי אע"ג שיש בקציצת בהרת עשה ולא תעשה, וגם אין צריך כלל לדחיית העשה שהרי מן המקרא הוא נלמד, מכל מקום אמת הוא שהלא תעשה נדחה מפני העשה.

3. כן פירש רש"י.

וכתב עליו הריטב"א: ואינו נכון, חדא, שכל

מתניתין:

יתומה גמורה [שאין לה אב] שהקנס הוא לעצמה, וכן יתומה בחיי האב[4] דהיינו נערה **שנתארסה ונתגרשה** שאף קנסה הוא לעצמה וכדעת רבי עקיבא במשנה לעיל לח א:[5]

רבי אלעזר אומר: האונס חייב בקנס אם בא עליה, **והמפתה** כיון שהיא עושה מדעתה

עיקר התירוץ חסר מן הספר, ועוד אם מלמדין אותה לומר איני רוצה והיא אומרת רוצה אני מאי איכא למימר, ומאן פסקא לתנא שתשמע!?

ויש לומר בזה, דכיון דלדידיה איכא איסורא ולדידה נמי איכא איסורא [על פי הגהת המגיה בריטב"א הנדמ"ח], כופין לה עד דאמרה לא בעינא, וכי אמרה הכי מסתמא ניחא לה דמצוה לשמוע דברי חכמים.

ואולם הראשונים אינם מסכימים עם פירושו של רש"י, וכמה פירושים נאמרו בראשונים, ראה תוספות בד"ה ניתי, ובתוספות ישנים ד"ה אי, וברמב"ן, רא"ה, רשב"א, ריטב"א ור"ן.

ב. הקשו התוספות: מה הקשתה הגמרא שיבוא עשה וידחה את לא תעשה, והרי התנא של משנתנו דורש ממה שנאמר "ולו תהיה לאשה" שאין החיוב אלא באשה הראויה לו!?

וכמה תירוצים נאמרו בתוספות, ראה בדבריהם; ולפי חלק מן התירוצים אכן "ולו תהיה לאשה" הוא מיעוט מן העשה שאינו אלא באשה הראויה, ולפי חלק מהתירוצים, אין "ולו תהיה לאשה" מלמד אלא שיהיה מדעתה, וכוונת התנא היא לומר שמטעם זה אין העשה דוחה, ועל דרך תירוץ הגמרא "אי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל".

ויש מתרצים [כתבו תירוץ זה הראשונים כאן], דקושיית הגמרא לא היתה על אשה שאינה ראויה לו [וכשיטת רש"י והתוספות], אלא על אשה שנמצא בה דבר ערוה אחר שהיתה לו לאשה, כי המיעוט אינו אלא על אשה שאינה ראויה בשעת הויה [שנאמר "ולו **תהיה** לאשה"], ואילו העשה הוא אף לאחר מכן.

ורבי עקיבא איגר ורבי אלעזר משה הורביץ כתבו ליישב, דאם היה העשה דוחה את הלא תעשה היתה זו אשה הראויה לו, ולא נתמעטה, **ראה בדבריהם מה שהוסיפו על זה.**

ג. שיטת התוספות ישנים בביאור תירוץ הגמרא הוא: היות והאשה אינה מחוייבת בעשה, ואילו בלאו היא אסורה, אי אפשר שידחה העשה שלו את האיסור שלה, [וכעין סברא זו כתבו התוספות בגיטין מא א בד"ה לישא].

ובדעת שאר הראשונים שמפרשים את דברי הגמרא באופן אחר, ובהכרח שהם סוברים שלא כדברי התוספות ישנים יש לבאר על פי דברי האחרונים [הובאו דבריהם ב"משכנות הרועים" אות תשפ], בשני אופנים:

האחד: דהם סוברים באמת, שכל מצות עשה המוטלת על אחד לעשותה בחברת אחר, הרי הוא דוחה את הלא תעשה אע"פ שלגבי אחד מהם ליכא עשה, [ראה תוספות יום הכפורים למהר"ם חביב, ובהערת רבינו עקיבא איגר שם].

השני: על פי הגמרא ביבמות פד ב, שאין האשה מוזהרת אלא אם כן האיש מוזהר, ומאחר שהעשה דוחה את הלא תעשה שלו ואין הוא מוזהר, אף היא אינה מוזהרת, [ראה מנחת חינוך מצוה א].

4. כלומר: מי שיש לה אב אלא שלענין קנס היא כמי שאין לה אב, שזו וזו קנסה לעצמה.

5. נתבאר על פי דברי הגמרא, וכפי שהסביר הריטב"א לפי שיטת רש"י, וראה הערה בגמרא.

הרי הוא **פטור** שהיא מוחלת לו.(6)

גמרא:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: רבי אלעזר [שהוא רבי אלעזר בן שמוע](7) שאמר במשנתנו: אין המפתה משלם קנס בנערה שנתארסה ונתגרשה — **בשיטת רבי עקיבא רבו אמרה —**

דאמר במשנה לעיל לח א: נערה שנתארסה ונתגרשה **יש לה קנס וקנסה לעצמה —**

וכיון שלעצמה היא, אין המפתה חייב, שהרי מחלה לו כיון שעשתה מדעתה.

ממאי, ומנין שכרבי עקיבא סובר רבי אלעזר?(8)

מדקתני במשנתנו: **יתומה, רבי אלעזר אומר: האונס חייב, והמפתה פטור.**

והרי **יתומה** מילתא **דפשיטא** היא שהמפתה פטור, כי היות והקנס לעצמה הרי היא מוחלת, ולמה הוצרך התנא כלל לומר דין זה.

אלא הא קא משמע לן:

דנערה שנתארסה ונתגרשה דינה **כיתומה, מה יתומה** הקנס הוא **לעצמה, אף נערה שנתארסה ונתגרשה** הקנס הוא **לעצמה,** ולכן המפתה פטור!

כלומר: "יתומה" שנזכרה במשנתנו שתי משמעויות יש לה:

האחת: יתומה ממש שאין לה אב, והיות והקנס הוא לעצמה הרי המפתה פטור.

השניה: "יתומה בחיי האב" דהיינו נערה שנתארסה ונתגרשה, שהיא כיתומה שהקנס הוא לעצמה, הרי המפתה פטור.(9)

---

6. א. כתב הריטב"א: ושמעינן מינה, כי אע"פ שאין אדם זוכה בקנס עד שעת העמדה בדין, יכולה היא למוחלו קודם לכן, ולפיכך המפתה פטור כשקנסה לעצמה.

והוסיף: ואיכא דקשיא ליה היאך אדם יוכל למחול מה שלא זכה בו עדיין!?

ויש לומר דהכא גופה מוחלת לו, וכדאמרינן לעיל [לט ב] "משל לאומר לחבירו קרע שיראין שלי" וכו', ומן המשל אנו למדים שהמחילה בגופה.

ב. כתב הגר"א, שלפיכך סידר התנא משנה זו אחר המשנה הקודמת, משום שגם זה הוא חילוק בין אונס למפתה.

7. והיה תלמידו של רבי עקיבא, וכמבואר ביבמות בפרק הבא על יבמתו "והיה העולם שמם, עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנה להם [לימד אותם]: רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע", רש"י.

8. משמע שהיה מקום לפרש את דברי המשנה דלא כרבי עקיבא; ואין לומר דהיה מקום לפרש שהוא דבר אחד וכפשט לשון המשנה "יתומה שנתארסה ונתגרשה", שהרי זה ודאי אי אפשר דיתומה לבדה נמי המפתה פטור, וכמבואר בגמרא דיתומה מילתא דפשיטא היא שהמפתה פטור, וצריך תלמוד.

9. א. נתבאר על פי הריטב"א בהבנת רש"י, וכתב עליו "ויפה דקדק ז"ל כמשפטו".

והכריח את הריטב"א לפרש כן בהבנת רש"י,

אמר רבי זירא, אמר רבה בר שילא, אמר רב המנונא סבא, אמר רב אדא בר אהבה, אמר רב: הלכה כרבי אלעזר.

וקרי **רב עליה דרבי אלעזר** [קרא רב על רבי אלעזר]: **טובינא דחכימי** [מאושר שבחכמים].[10]

מתניתין:

איזהו בושת שחייב האונס והמפתה לשלם, כמבואר במשנה לעיל לט א?

הכל לפי המבייש והמתבייש, אדם בינוני המבייש בושתו קשה יותר מבושתו של אדם זולל ומבושתו של אדם חשוב, וכן המתביישת לפי חשיבותה בושתה, ורואין הדיינין מעלתה ומעלתו, ושמין כמה ממון ראוי לאביה ולמשפחתה ליתן ולא יארע להן דבר זה מאדם זה, וכמוהו חייב לשלם.[11]

איזהו **פגם** שחייבים האונס והמפתה לשלם כמבואר במשנה שם?

רואין אותה כאילו היא שפחה נמכרת

משום שבפשוטו סותרים דברי רש"י שבמשנה לדבריו בגמרא.

שבמשנה כתב: "ובגמרא מפרש דנתארסה ונתגרשה מילתא אחריתי היא ולא איתומה קאי", ומבואר ש"יתומה" דבר לחוד ו"שנתארסה ונתגרשה" דבר לחוד.

ובגמרא בד"ה בשיטת כתב: "וקרי לה — לנערה שנתארסה ונתגרשה — **יתומה** משום דפקע זכות אב מינה לגבי קנסא", הרי מבואר שהתנא קורא לנערה שנתארסה ונתגרשה "יתומה", ובהכרח שהכל דבר אחד הוא, [וכן משמע גם מלשונו בד"ה מדקתני "דאי יתומה כדקתני, פשיטא" ומשמע שלפי האמת אין יתומה כדקתני]; ומכח סתירה זו ביאר הריטב"א על פי הבנת רש"י כפי שנתבאר בפנים; וראה עוד ב"שיטה מקובצת" מה שכתב המחבר לבאר סתירת דברי רש"י.

ב. בריטב"א [בד"ה קרי] מבואר, שכוונת רבי אלעזר בהשוותו נערה שנתארסה ונתגרשה ליתומה, הוא: דכי היכי דלגבי יתומה דרשינן יש לה אב — לאביה, אין לה אב — לעצמה, ואע"ג דבקרא "לאבי הנערה" כתיב, הכי נמי דרשינן "אשר לא אורשה" — לאביה, הא אורשה — לעצמה, דהא והא לא אישתני גופה; [ראה סוגיית הגמרא לעיל לח ב].

10. א. "אשרי" מתרגמינן "טובאי", רש"י.

ב. כתב רבי אלעזר משה הורביץ לבאר את הטעם שקרא כן רב על רבי אלעזר ולא על רבי עקיבא שבשיטתו אמרה רבי אלעזר, שהוא משום שרצה לכלול גם את מה שאמר רבי אלעזר שהמפתה פטור, **וראה מה שכתב הריטב"א.**

11. נתבאר על פי דברי רש"י ולשון הרמב"ם [נערה ב ה], ואולם הרמב"ם חולק על רש"י הסובר שהזולל בושתו קלה יותר משל אדם בינוני, וכתב כפי שיטת הר"ן שחלק על רש"י וכתב, שהזולל בושתו — על ידי בעילה — קשה יותר, וככל שהאדם קל יותר בושתו מרובה.

והרמ"ה בשיטה מקובצת כתב לדחות דרך השומא כפי שביארה הרמב"ם משני טעמים, ראה שם; וכתב, דכך שמין: אומרים, כמה אשה כזו שנמסרה לאיש כזה להבעל לו בזנות בעל כרחה, רוצה ליתן בין שתבעל לו בחשאי לשתבעל לו בפני עדים דאית לה בושת, [ונראה מדבריו, שהנבעלת שלא בפני עדים אין לה בושת].

בשוק, כמה היתה יפה קודם שנבעלה בהיותה בתולה, **וכמה היא יפה** אחר שנבעלה, ובגמרא מפרש למה פחת ערכה להמכר לשפחה על ידי שנעשית בעולה.

הקנם שוה בכל אדם ובכל אשה, והוא: חמשים סלעים.

וכל חיוב ממון **שיש לו קצבה מן התורה** וכמו קנס של אונס ומפתה שהוא קצוב חמשים סלעים, הרי הוא **שוה בכל אדם.**

גמרא:

מקשה הגמרא על עיקר חיוב בושת ופגם באונס ומפתה:

ואימא: חמשים סלעים אמר רחמנא מכל מילי, שמא כשאמרה התורה לשלם חמשים סלעים, כבר כללה התורה בסכום זה את הבושת והפגם, ואינו חוב נוסף עליהם!? [12]

אמר רבי זירא: אי אפשר שיהיו דמי הבושת שוין בכל הנשים ונכללים בחמשים סלעים הקצובים לכל אשה, כי השומעים יתמהו **ויאמרו:**

היתכן, שאם **בעל בת מלכים** — שבושתה מרובה — משלם **חמשים** סלעים שכלול בהם הבושת, ואם **בעל בת הדיוטות** — שבושתה מועט — אף הוא משלם **חמשים** סלעים וכולל בתוכם את הבושת!?

ובהכרח שהבושת משתלם בפני עצמו והכל לפי המבייש והמתבייש, וכשם שהבושת משתלם בפני עצמו כך גם הפגם.

אמר ליה אביי: אי הכי, אף **גבי** שור שהרג את **העבד** — שחייב בעל השור לשלם לאדוני העבד כסף שלשים סלעים הקצובים בתורה —

נמי יאמרו: אם הרג השור **עבד נוקב מרגליות** — ששויו רב — משלם בעל השור על העבד **שלשים** סלעים, ואם הרג השור **עבד עושה מעשה מחט** — שאינו שוה אלא מעט — אף הוא משלם **שלשים** סלעים, והיכן הוא החילוק שביניהם!? מ-ב

והרי אצל עבד אכן כך הוא הדין, שעל כל עבד משלם בעל השור אותו שיעור קצוב, ואם כן כך יש לך לומר גם בקנס דאונס ומפתה. ואכתי תיקשי: ואימא: חמשים סלעים אמר רחמנא מכל מילי!?

אלא אמר רבי זירא, טעם אחר להכריח שלא היתה כוונת התורה לכלול את הבושת והפגם בשיעור שקצבה התורה:

ומתוך דבריהם מתבאר שהם חלוקים עוד ביסוד חיוב בושת, דהרמב"ם סובר שיסוד חיוב בושת הוא לאב, ולכן שמין לפי האב, ואילו הרמ"ה סובר שחיוב בושת הוא לאשה אלא שהאב זוכה ממנה, ולכן שמין באשה, [על פי הגר"ח הובא ב"משכנות הרועים" אות תתיג].

12. לכאורה היה לגמרא להקשות כן על המשנה לעיל לט א "המפתה נותן שלשה דברים והאונס ארבעה, המפתה נותן בושת ופגם וקנס, מוסיף עליו אונס שנותן את הצער", הרי שנותן בושת ופגם מלבד הקנס, ותיקשי: ואימא וכו'!?

וכתב ליישב ב"שיטה מקובצת" "משום דאיכא לפרושי דאין הכי נמי דחמשים סלעים מכל מילי קאמר, אלא דהאונס מוסיף הצער על החמשים שקלים, נמצא דחמשים שקלים דמפתה היינו דמי בושת ופגם וקנס, והאונס מוסיף על

שהרי אם תאמר שלכל הבתולות משלמים שיעור שוה, נמצא ש**אילו באו עליה שנים: האחד** בא עליה **כדרכה**, ו**האחד** בא עליה תחילה **שלא כדרכה**[1] ועדיין היא בתולה ביחס לביאה כדרכה —

יאמרו: מי ש**בעל** אשה **שלימה** לגמרי [בין מכדרכה ובין משלא כדרכה] משלם **חמשים** ואף שבושתה רב, ואף זה השני ש**בעל פגומה** [שכבר נבעלה שלא כדרכה] משלם **חמשים**, ואף שבושתה מועט משל שלימה לגמרי; וכי אפשר שלא יהא שום חילוק ביניהם!?[2]

אלא ודאי שהחילוק ביניהם הוא בשיעור הבושת המשתלם חוץ מן הקנס לפי חשיבותה של האשה, וכשם שהבושת משתלם בפני עצמו כך גם הפגם משתלם בפני עצמו.[3]

אמר ליה אביי לרבי זירא:

אי הכי, גבי עבד נמי יאמרו: על **עבד בריא** משלם **שלשים**, ועל **עבד מוכה שחין**[4] נמי **שלשים**; וכי אפשר שלא יהא שום חילוק ביניהם!

הני דמי צער״.

ומבואר מדבריו, שאף לפי קושיית הגמרא, רק בושת ופגם אינו משלם מעבר לקנס , אבל צער באנוסה הרי הוא משלם, וטעמו, משום שאי אפשר שיהיה הצער שאותו משלם רק האונס — כלול בחמשים הסלעים אותם משלם גם המפתה.

1. כתבו התוספות שהיה צריך לומר: אחד שלא כדרכה ואחד כדרכה, שהרי זה שבא שלא כדרכה בא עליה תחילה, אלא שכן דרך הש״ס שאינו חושש לזה.

2. נתבאר על פי לשון רש״י בערכין טו א שכתב: אילו באו עליה שנים אחד שלא כדרכה, תחילה, ואחר כך בא עליה זה כדרכה דאכתי הויא בתולה ואית לה קנס, ויאמרו: זה [כלומר: השני] שבעל פגומה דליכא בושת כולי האי יהיב חמשים סלעים, **ואילו בעל בתולה שלימה** [ובתוספות בערכין שם ציטטו את רש״י ״ואילו בעל בתולה שלימה **דעלמא**] לא יהיב נמי אלא חמשים; ומבואר ד״בעל שלימה״ לא קאי על הראשון מבין השנים שנזכרו [שבא עליה שלא כדרכה], אלא על שאר ביאות של שלימה.

ואולם פשטות הגמרא היא, יאמרו: **הראשון** שבעל בעילה שלא כדרכה את השלימה משלם חמשים, ואף **השני** שבעל את הפגומה משלם חמשים, דהיינו שבועלי השלימה והפגומה הם אותם שנים שנזכרו.

וכתבו בתוספות הרא״ש כאן ובתוספות בערכין טו א לפרש דעת רש״י שלא פירש כפשוטו, דהוא משום שהוא סובר שאין חייבים קנס על בעילה שלא כדרכה, ובתוספות הרא״ש דקדק כן גם מן הסוגיא עצמה, שאם תמצי לומר כפשוטו, למה אמרו שבא עליה השני כדרכה, היה לגמרא לומר שבאו עליה שנים שלא כדרכה, ראה שם, וראה גם בריטב״א.

ואולם בשיטה מקובצת הביא בשם הרא״ש בערכין ביאור אחר: ד״להגדיל התמהון פירש רש״י ז״ל בתולה דעלמא, דלגבי הך ראשון שבעל שלא כדרכה אינו כל כך תימא, שגם פגם השני שהשיר בתוליה מרובה״, וראה עוד שם.

3. הסוגיא טעונה ביאור, דמאי שנא שעל הכרח זה אין לשאול כפי ששאלה הגמרא על ההכרח הקודם!? וראה מה שכתב בזה ב״שיטה מקובצת״ בד״ה אלא אמר רבי זירא.

4. כתב רש״י בערכין טו א ״מוכה שחין, דהוי פגום דומיא דנבעלה שלא כדרכה״.

אלא אמר אביי, מכאן יש לך ללמוד שאין הבושת והפגם כלולים בשיעור שקצבה התורה:

ומשום **דאמר קרא** בפרשת אונס: "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף ולו תהיה לאשה **תחת אשר עינה**" —

ומדהוצרך הכתוב לומר "תחת אשר עינה" משמע שבא הכתוב לומר: **הני** חמשים כסף הן **תחת אשר עינה**[5], **מכלל דאיכא** עוד **בושת ופגם** שאינם משום עינוי, שהרי ישנן אף בשאר חובלים.[6]

רבא אמר מקור אחר שאין הבושת והפגם בכלל חמשים הכסף:

משום **דאמר קרא**: "**ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף**", ולכך אמרה התורה "השוכב עמה" כדי ללמד:

עבור **הנאת שכיבה** בלבד הוא משלם **חמשים, מכלל דאיכא** עוד תשלום שלא עבור הנאת שכיבה, והיינו ה**בושת** וה**פגם**, שאינם משתלמים עבור הנאת השכיבה אלא כשאר חובלים.

מוסיפה הגמרא ושואלת שאלה נוספת בענין הבושת והפגם:

מנין שהבושת והפגם ניתן אף הוא לאביה, **ואימא: לדידה**, ושמא לבת הוא נותן את אלו!?

עונה הגמרא: כי **אמר קרא** בענין הפרת נדרים שהאב מיפר: "**בנעוריה בית אביה**", ומשמע שבימי נעוריה בבית אביה היא אף לענין **שכל שבח נעוריה** הוא **לאביה**, ובכלל שבח נעורים אף הבושת והפגם.

הגמרא תמהה על הכלל שאנו באים ללמוד מהמקרא הזה, שכל שבח נעורים הוא לאביה:

ואלא הא דאמר רב הונא אמר רב: מנין שמעשה הבת בקטנותה ונערותה הוא **לאביה?**

שנאמר: "**וכי ימכור איש את בתו לאמה**", ולכך הוקשה בתו לאמה כדי ללמד: **מה אמה מעשה ידיה לרבה, אף בת מעשה ידיה לאביה.**

ואם כדבריך שכל שבח נעורים לאביה הוא — **למה לי** מקרא מיוחד למעשה ידיה שהן של אב, והרי אף הן שבח נעורים הן, **ותיפוק ליה מ"בנעוריה בית אביה"!?**

אלא מוכח מדברי רב הונא בשם רב, **דהחיא** קרא "בנעוריה בית אביה" **בהפרת נדרים** בלבד **הוא דכתיב**, שלענין זה ברשות אביה היא ולא לענין שבח נעורים.

וכי תימא מה בכך דבהפרת נדרים הוא דכתיב, והרי מכל מקום **נילף מיניה** לכל שבח נעורים שיהיה לאביה מהפרת נדרים,

---

5. אין זה פשוטו של מקרא שיהיה החמשים כסף תחת העינוי, אלא על "ולו תהיה לאשה" שהוא דין רק באונס ולא במפתה הוא שאמר הכתוב "תחת אשר עינה" והיינו תחת מה שאנסה שהוא עינוי; ומיהו מלשון רש"י כאן שכתב "תחת אשר עינה גבי חמשים כסף כתיב", משמע שהוא פשוטו של מקרא.

6. נתבאר על פי רש"י כאן; ובערכין טו א כתב: "משמע הני חמשים כסף יתן בשביל קנס העינוי,

ולמה באמת הוצרכנו למקרא מיוחד במעשה ידיה שהן של אב?

ממונא דהיינו כל שבח נעורים **מאיסורא** דהיינו הפרת נדרים **לא ילפינן**, [אין לומדים ממון מאיסור]!

וכי תימא מכל מקום **נילף** לכל שבח נעורים שהוא לאביה **מקנסא** של אונס ומפתה שהוא לאביה —

ממונא מקנסא לא ילפינן, אין לומדים ממון מקנס!

ומכח קושיא זו מדברי רב הונא, חוזרת בה הגמרא מן המקור הקודם שבושת ופגם הוא לאביה, ומפרשת:

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

דהרי אי בעי האב [אם היה רוצה האב] הוה **מסר לה** לבתו **למנוול ומוכה שחין**[7] לקדשה בביאה, שהרי האב זכאי בבתו לקדשה בביאה.

והיות ואם היה רוצה האב היה יכול ליטול ממון מן המנוול או מוכה השחין כדי

ומדאיצטריך למיכתב הכי מכלל דמיחייב מילי אחרנייתא כגון בושת ופגם דלאו קנסא דעינוי נינהו, דבלא עינוי נמי איכא בושת ופגם היינו נזק, ששוה פחות מבתחילה״.

7. א. בפשוטו נראה, שלא נזכר ״מנוול ומוכה שחין״ אלא משום הבושת, שכשהאב נותנה לסתם אדם אינו מביישה, אבל לענין פגם שהוא מה שעשאה בעולה אין צריך ״מנוול ומוכה שחין״, אלא שבידו לקדשה לכל אדם בביאה, וכשנפגמה הרי הפסידו.

ואולם בתוספות הרא״ש מבואר אף לענין פגם שיש חילוק בין מנוול ומוכה שחין לאחריסו מפני שהוא נותן קידושין גדולים, ויש הפסד בדבר; וכן נראה מלשון רש״י בקדושין ג ב ״דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה **דהויא לה בושת ופגם**״, [וראה לשון רש״י לקמן מו ב ד״ה שייך בה].

ב. ועוד נראה בפשוטו, שההפסד לענין בושת הוא משום שעכשיו כשבא עליה ״זלזלה ולא יקפצו עליה תובעין״, וכלשון רש״י בקדושין שם [דהויא לה בושת ופגם, ואנס זה שבא עליה מחסר ממון זה שזלזלה ולא יקפצו עליה תובעין], והיינו שאין אנו דנים לענין בושת על מה שעשאה בעולה, דזה אינו שייך לבושת שביישה, אלא עצם הדבר שבא עליה בזנות ביישה בזה וזלזלה, ומשום הכי לא יקפצו עליה תובעין, אבל לענין פגם, ההפסד הוא שיותר יתנו ממון לקדש אשה בתולה בביאה מלקדש בעולה בביאה, ומאחר שעשאה בעולה הרי הפסידה הפרש זה, ואולם לשון רש״י בקדושין שם לא משמע כן.

ג. פשטות לשון רש״י שכתב: ״וכיון דבידו ליטול ממון לפוגמה ולביישה בושה זו, השתא אפסדיה האי דפגמה״, משמע שהבושת ופגם ניתן לאב משום הפסד ממון זה; וזה דבר מחודש, שהרי כלפי האב אין זה נקרא ״בושת״ אלא נזק שהפסיד ממון זה, והרי אנו דנים על תשלום ״בושת״.

ואולם לשון הגמרא לקמן מו ב הוא [לפי גירסת רש״י] ״שאני בושת ופגם דאביה נמי **שייך בה**״, ובקדושין ג ב ״דאביה נמי **שייך** בגוייהו״, ולפי גירסת הראשונים בקדושין שם ״שאני בושת ופגם דאביה נמי אית ליה צערא

לביישה ולפוגמה, נמצא שהבועל הפסיד אותו ממון זה, ולכן חייב הוא לשלם אותו לאב.

שנינו במשנה: **פגם, רואין אותה כאילו היא שפחה נמכרת** כמה היתה יפה וכמה היא יפה:

היכי שיימינן לה, כיצד שמין את הפגם הזה?

אמר אבוה דשמואל: אומדין כמה אדם רוצה ליתן בין שפחה בתולה לשפחה בעולה לשמשו, והיינו, שעל הבועל לשלם את הפרש המחיר בין שפחה בתולה לבעולה כשהיא נקנית כדי שתשמשנו.

תמהה הגמרא: **שפחה בעולה לשמשו!?**

וכי **מאי נפקא ליה מינה**, מה איכפת לו לקונה שפחה כדי לשמשו אם בתולה היא השפחה או בעולה היא!?

אלא כך שמין את הפגם: אומדין כמה אדם רוצה ליתן **בין שפחה בעולה לשפחה שאינה בעולה** כשהוא קונה אותה כדי **להשיאה לעבדו**.[8]

ועדיין תמהה הגמרא: **ולעבדו** נמי **מאי נפקא ליה מינה**, מה איכפת לו לאדון אם בתולה היא השפחה או בעולה היא, והרי כל עיקר קנייתו אותה היא כדי שיהיו לו ולדות ממנה, וכך יפה הבעולה כמו הבתולה!?

ומפרשת הגמרא: אין אנו דנין על קניית שפחה להשיאה לעבד בעלמא שכל מטרת האדון בקנייתו הוא כדי להרבות לו ולדות שיהיו עבדיו —

אלא **בעבד שיש לו לרבו קורת רוח הימנו** היות וזהיר הוא בעבודתו, ורוצה האדון יותר בשפחה בתולה כדי להנאותו ולהטעים לו טעם בתולה.[9]

בגוייהו", [**ראה רמב"ן שם**], מכל זה משמע, שאין כוונת הגמרא לומר שמגיע הבושת והפגם לאב ומשום שכאילו ביישוהו ופגמוהו, אלא דזה סברא של חז"ל שהיות וגם לו יש צער או הפסד מזה, ממילא זיכתה התורה את הבושת והפגם שלה לאביה.

והריטב"א כתב כאן: דאי בעי מסר וכו', פירש רש"י ז"ל שיכול לפוגמה ולביישה בבעילה, וכיון דכן הא ודאי פגם ובושת זה זכי ליה רחמנא", ולא הזכיר כלל ענין הפסד הממון של האב.

8. הקשו התוספות: תימא דמה שומא היא זו, וכי אשה חשובה אינה נפסדת בפגמה אלא שוה שפחה הניסת לעבד!?

ויש לומר, דכל אשה שמין לפי מה שהיא בענין זה כמה אדם רוצה ליתן בין בתולה לבעולה להשיא לעבדו אשה כזאת הנפגמת, והא דנקט "שפחה" אורחא דמילתא נקט, שאין דרך להשיא לעבדו בת מלכים.

9. א. אף נזק המשתלם בשאר חובלים, השומא היא על ידי ש"רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק, ושמין כמה היה יפה וכמה הוא יפה" כמבואר בריש פרק החובל; ואולם אין סיבת השומא בעבד או בשפחה — לפי שיטת רש"י — שוה בנזק שבשאר חובלים לפגם שבנערה.

דבשאר חובלים סיבת השומא בעבד הוא משום שזה עצמו סיבת חיוב התשלומין, וכמו שכתב רש"י שם בד"ה וכמה הוא יפה "שהרי הזיקו והפסידו ממון זה, שאם היה נצרך היה מוכר עצמו בעבד עברי".

מתניתין:

כל מקום שיש מכר, כלומר: כל בת שאביה יכול למוכרה לאמה עבריה, דהיינו כשהיא קטנה — **אין לו**[10] לאביה **בה קנס** שאין קנס לקטנה.

וכל מקום שיש לאביה בה **קנס** דהיינו כשהיא נערה, **אין** לאביה בה **מכר** לאמה![11]

ומפרשת המשנה:

בת **קטנה יש לה מכר** לאמה, **ואין לה קנס**.

ואילו בת **נערה יש לה קנס**, **ואין לה מכר** לאמה.[12]

ואילו הבת **הבוגרת אין לה לא מכר** לאמה, **ולא קנס**.

גמרא:

אמר רב יהודה אמר רב:

זו ששנינו: אין קנס במקום מכר דהיינו לקטנה — **דברי רבי מאיר** היא, **אבל חכמים אומרים: יש לה קנס במקום מכר.**

דתניא: קטנה מבת יום אחד ועד שתביא שתי שערות, יש לה מכר ואין לה קנס, משתביא שתי שערות עד שתיבגר יש לה קנס ואין לה מכר, דברי רבי מאיר.

שהיה רבי מאיר אומר:

כל מקום שיש מכר אין קנס, וכל מקום שיש קנס אין מכר!

וחכמים אומרים: קטנה מבת שלש שנים

אבל בנערה אין סיבת חיוב התשלומין משום שהפסידו ממון זה שהיה יכול למכור את בתו לאדון הרוצה שפחה לעבדו שיש לו קורת רוח הימנו, שזה הרי אין שייך אלא בשפחה כנענית, שקנויה היא לאדון למוסרה לעבדו, אבל אמה עבריה אינה מסורה לאדונה לתת אותה לאשה ואפילו לעבדו העברי; ובהכרח שאין זה אלא שומא בעלמא, ויסוד החיוב הוא כמו שכתב רש"י לעיל, משום שהיה ביד אביה לפוגמה על ידי שישיאנה, וזה הפסידה ממון זה.

ב. ב"אילת השחר" לעיל לב א, דקדק מלשון הגמרא שאמרו "להשיאה" לעבדו, שאין שמין כמה היה נותן האדון בין שפחה בתולה לבעולה כדי שתלין אצל עבדו, וראה שם שביאר הטעם בזה.

10. על פי גירסת רש"י.

11. דתניא: יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה, אמרת קל וחומר, מכורה כבר יוצאה עכשיו, [שהרי הנכרת כשהיא קטנה יוצאת בסימני נערות], שאינה מכורה אינו דין שלא תימכר, רש"י.

ולא הוצרך רש"י להביא ברייתא זו אלא לפרש את לשון המשנה "ואין לה מכר", דמשמע שלא חלה המכירה כלל, ואת זה אנו לומדים מקל וחומר, אבל גם בלי הק"ו היתה היא יוצאת, אלא שהיתה "מכורה ויוצאה", כמבואר בערכין כט ב.

12. הראשונים נחלקו, אם נערה שאין לה מכר היינו דוקא על ידי אביה, אבל היא מוכרת את עצמה, או שאין אשה נמכרת על ידי עצמה כלל, הובאה מחלוקתם במנחת חינוך מצוה מב אות

ויום אחד שהיא נעשית ראויה לביאה ואין בתוליה חוזרין[13] **ועד שתיבגר יש לה קנס!**

מקשה הגמרא על לשון הברייתא בדברי חכמים "קטנה וכו' יש לה קנס", וכי **קנס אין** אכן יש לקטנה, אבל **מכר לא!**? והרי מקרא מלא הוא "וכי ימכור איש את בתו לאמה"!?

ומשנינן: **אימא: אף קנס** יש לקטנה **במקום מכר**, ומשתביא שתי שערות עד שתיבגר יש לה קנס ואין לה מכר, [ומבת יום אחד ועד שלש שנים ויום אחד, יש לה מכר ואין לה קנס].

אמר רב חסדא: מאי טעמא דרבי מאיר שאין קנס לקטנה?

כי **אמר קרא** בפרשת קנס של אונס: "**ולו תהיה לאשה**" הרי **שבמהוה עצמה** [שיש בידה להקנות עצמה לאישות] **הכתוב מדבר**, והיינו גדולה ולא קטנה שאינה יכולה לקדש את עצמה.[14]

ורבנן החולקים על רבי מאיר מה טעמם שהם חולקים עליו!?

אמר ביאר **ריש לקיש**, כי **אמר קרא** בכל הפרשה של אונס: "**נער**" חסר ה"א בסוף התיבה, כדי ללמד: **אפילו קטנה במשמע**.

שמעה — שמע את ביאורו של ריש לקיש — **רב פפא בריה דרב חנן מבי כלוחית** [שם מקום] — **אזל אמרה קמיה דרב שימי בר אשי** הלך וחזר על הדברים בפני רב שימי בר אשי.

אמר ליה רב שימי בר אשי:

אתון אהא מתניתו לה [אתם שונים את דברי ריש לקיש המחלק בין "נערה" מלא ל"נער" חסר לענין קטנה, על קנס של אונס ומפתה] —

ואילו **אנן, אהא מתנינן לה** [אנחנו שונים את דברי ריש לקיש על הענין הבא]:

אמר ריש לקיש:

א. הבועל את אשתו הנערה ביאה ראשונה והוציא עליה שם רע שלא מצא לה בתולים, וגם אומר שחקר על הדבר ומצא עדים שזינתה תחתיו כשהיתה מאורסה, והלך האב והביא עדים והזימו את עדי הבעל, הרי הבעל חייב מלקות וקנס ומאה כסף; ואם נמצא הדבר אמת הרי הנערה שזינתה כשהיא מאורסה — בסקילה.

ב. אבל **המוציא שם רע על** אשתו **הקטנה**, הרי זה **פטור** מתשלום קנס, **שנאמר** בפרשת מוציא שם רע: "וענשו אותו מאה כסף וגו' **ונתנו לאבי הנערה**", "**נערה**" **מלא דיבר הכתוב**, ומלמד: נערה ולא קטנה.

מתקיף לה רב אדא בר אהבה על דברי ריש לקיש בענין מוציא שם רע:

יח בנדמ"ח.

13. רש"י.

14. בקובץ שעורים תמה: הרי מזה אין לנו ללמוד אלא על ולו תהיה לאשה", ומנין לנו למעט עיקר קנס מכח זה!? וראה מה שכתב שם.

כי מדברי ריש לקיש יש ללמוד, **דטעמא דכתב רחמנא "נערה"** מלא אנו יודעים שאינו חייב על הקטנה, **הא לאו הכי** אלא היה נכתב "נער" חסר **הוה אמינא: אפילו** על **הקטנה** הוא חייב.

והא כתיב בפרשת מוציא שם רע: **"ואם אמת היה הדבר הזה לא נמצאו בתולים לנערה, והוציאו את הנערה אל פתח בית אביה וסקלוה"** —

וקטנה הרי **לאו בת עונשין היא**, וממילא משמע שלא דיברה כל הפרשה אלא בנערה ולא בקטנה!?[15]

ואם כן לא היה צריך הכתוב לכתוב "נערה" מלא כדי למעט את הקטנה!?

ומשנינן: **אלא** כך הוא שאמר ריש לקיש: לפיכך כתבה התורה במוציא שם רע "נערה" מלא, לא ללמד על עצמו יצא, שממילא נדע כן כיון דהקטנה אינה בת עונשין, אלא כדי ללמד:

כאן במוציא שם רע שנכתב מלא אינו חייב אלא על ה**נערה, הא כל מקום שנאמר "נער"** חסר **אפילו קטנה במשמע**.

מתניתין:

א. אדם המודה בחיוב ממון המוטל עליו מא-א הרי הוא חייב לשלם ["הודאת בעל דין כמאה עדים דמי"], והוא נלמד מן הכתוב [שמות כא ח]: "אשר יאמר כי הוא זה". ואילו המודה בחיוב קנס [קודם שהעמידוהו בדין וחייבוהו לשלם את הקנס] הרי הוא פטור ["מודה בקנס פטור"], שנאמר בפרשת כפל שהוא קנס [שם]: "אשר ירשיעון אלהים [בית דין]", ולמעט בא הכתוב "פרט למרשיע את עצמו".

ב. כפל שחייב בו הגנב, מורכב מקרן שהוא ממון ומן הכפל שהוא קנס; טבח או מכר הגנב, הרי הוא מוסיף שנים לשה או שלשה לשור, והם קנס.

ג. תשלומי הבעלים על נזקי שורם — חיוב ממון הוא, וכן כופר שחייבים הבעלים לשלם כשהרג שורם את הנפש — חיוב ממון הוא;[1]

אבל כשהרג שורם את העבד ונתחייבו בעליו לשלם שלשים שקל לאדוני העבד — חיוב זה קנס הוא.

---

15. אין כוונת הגמרא לומר שלא חייבה התורה "מוציא שם רע" אלא משום שבא לגרום לה מיתה, ולכן המוציא שם רע על הקטנה פטור מן הקנס, שהרי מוכח מגמרא בסנהדרין [ח ב] שאין סיבת חיובו של מוציא שם רע משום שרצה להורגה, תוספות.

ובעיקר הלימוד, כתבו בתירוץ אחד, כי מאחר שהפרשה מדברת בנערה, בהכרח שכל מה שנאמר בה הוא בנערה דוקא; ובתירוץ שני כתבו, שאין זה כלל בכל מקום, ודוקא במוציא שם רע אומרים כן, היות וסברא הוא שפטור, כי פתוי קטנה אונס הוא, והרי זה כאילו מוציא שם רע על הנערה שנאנסה תחתיו, דלא מחייב, וראה עוד בריטב"א.

1. ראה רש"י במשנה, ובמה שנתבאר בהערות לקמן.

המודה ואומר: פתיתי את בתו של פלוני הרי זה משלם בושת ופגם בלבד על פי עצמו, כי הודאת בעל דין בחיוב ממון כמאה עדים דמי.[2]

ואולם אין משלם את **הקנס** ואף על פי שהודה, כי "המודה בקנס פטור", שכך אמרה תורה בענין קנס: אשר ירשיעון אלהים [בית דין], ודרשינן: פרט למרשיע את עצמו.

וכן **המודה ואומר גנבתי**[3] ונמצא שהוא חייב קרן וכפל, הרי זה **משלם את הקרן** בלבד **על פי עצמו** שהוא חיוב ממון —

ואולם אין משלם תשלומי כפל על הגניבה שהודה, **ולא תשלומי ארבעה וחמשה** על טביחה ומכירה שאף הן קנס.[4]

וכן **המודה ואומר: המית שורי את פלוני**

---

2. ממשנה זו הקשה הרב המגיד על שיטת הרמב"ם שהחובל בחבירו אינו משלם נזק על פי עצמו, שאם כן למה מתחייב פגם שהוא נזק על פי עצמו!?

וראה ב"משכנות הרועים" שליקט הרבה מדברי האחרונים בזה.

3. במשנה שבמשניות [ובספרים אחרים בגליון] וכן הוא בר"ש, כתוב: **גנבתי וטבחתי ומכרתי**, וכן הוא בס"א כמבואר בצד הגליון, והמאירי הביא את נוסחת המשנה כפי שהיא לפנינו.

4. לפי הגירסא במשניות: "**גנבתי וטבחתי ומכרתי, אין משלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה**", פירוש המשנה הוא:

א. האומר "גנבתי" אינו משלם תשלומי כפל.

ב. אפילו באו עדים שגנב, והודה ואמר טבחתי ומכרתי אינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה על הטביחה, [ופירוש לשון המשנה "גנבתי וטבחתי ומכרתי" הוא: גנבתי או טבחתי ומכרתי].

ולפי הגירסא שלפנינו: **גנבתי, אין משלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה**, כתב הרש"ש לפרש:

אם אמר גנבתי אין משלם תשלומי כפל, ואפילו אם טבח ומכר על פי עדים אינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה, ומשום שאת הכפל הרי אינו משלם, וכל שאין משלם כפל אינו משלם על הטביחה, כי "ארבעה וחמשה" אמר רחמנא, ולא תשלומי שלשה וארבעה; [ולמדנו מדבריו, שאם לא פסוק זה היה מתחייב על הטביחה, ואף על פי שחיוב ארבעה וחמשה על הטביחה הוא קנס, ונמצא שאין אנו יכולים לחייב אותו על הטביחה אלא על ידי הודאתו שהודה על הגניבה, ולכאורה היה לנו לומר ש"מודה בקנס" ייקרא].

ואולם מדברי המאירי שגרס כגירסתנו, ופירש את הטעם משום שארבעה וחמשה הן קנס, מוכרח שלא כפירוש הרש"ש, כי לפי דבריו אפילו אם היה החיוב על הטביחה חיוב ממון לא היה מתחייב על הטביחה מאחר שלא התחייב כפל שהוא קנס.

וגם מדברי התוספות שהקשו, למה השמיט התנא יוצא בשן ועין ומוציא שם רע, משמע כי טביחה ומכירה שהמודה בה אינו מתחייב כיון שהוא קנס אכן נשנה במשנתנו, ואילו לדברי הרש"ש לא נזכר במשנתנו שהמודה בטביחה ומכירה [ובאו עדים על הגניבה] אינו חייב כיון שהוא קנס.

ולשיטתם יש לפרש בשני אופנים:

האחד: כפי שנתבאר על פי הגירסא

וחייב אני כופר,(5) **או** המית שורי את **שורו של פלוני**, וחייב אני בנזק השור, **הרי זה משלם על פי עצמו** כי אלו "ממון" הם.

אבל המודה ואומר: **המית שורי** את **עבדו של פלוני** וחייב אני שלשים סלעים לאדוני העבד, **אין** הוא **משלם על פי עצמו**, היות ושלשים הסלעים קנס הם.

זה הכלל(6): **כל המשלם** אפילו **יתר על מה שהזיק**, כלומר: שקצבה התורה את שיעור התשלום וחייב לשלמו אפילו אם ערך הנזק הוא פחות מן השיעור הקצוב, הוא הנקרא "קנס" **ואינו משלם על פי עצמו**.

גמרא:

שנינו במשנה: האומר פתיתי את בתו של פלוני משלם בושת ופגם על פי עצמו ואינו משלם קנס על פי עצמו:

מדייקת הגמרא את לשון המשנה ששנינו "פתיתי" את בתו של פלוני, ואף שדין זה אמת הוא אף לענין אונס את בתו של אחר, ומקשה:

וליתני במשנתנו: האומר **אנסתי** את בתו של פלוני!?(7)

שבמשניות.

השני: כגון שאמר גנבתי ובאו עדים על הטביחה, ומכל מקום אינו מתחייב עליה, היות ובלי הודאתו שגנב אי אפשר לחייבו, ונמצאת הודאתו בגניבה מחייבתו בקנס הטביחה, ומודה בקנס פטור, [אלא שפירוש זה אף הוא קשה, שהרי אף אם לא היה זה קנס, לא היה מתחייב ומטעמו של הרש"ש: אם אין כפל אין ארבעה וחמשה].

5. בדין כופר נחלקו תנאים [מכות ב ב] אם הוא "דמי מזיק" דהיינו בעל השור, או דמי ניזק, ובהמשך המשנה מבואר, שכל המשלם יותר על מה שהזיק אין זה אלא קנס, ואם כן תיקשי, והרי פעמים שהמזיק שוה יותר מן הניזק, ואם כן קנס הוא, ולמה משלם כופר על פי עצמו!?

ותירצו התוספות: "לא חשיב יותר ממה שהזיק וכו' דפדיון נפשו הוא נותן".

ביאור דבריהם: כי למאן דאמר "דמי מזיק" אין הכופר חיוב ממון אלא "כופרא כפרה" [כדמשמע במכות ב ב], ומאחר שהיא כפרת המזיק, סובר מאן דאמר זה שעליו לתת את דמיו שלו כפדיון נפש, ונמצא שאין זה יותר ממה שהזיק, שהרי את נפשו הוא פודה בערכה, ואת הנזק אינו משלם כלל.

וברש"י מבואר כאן, שמשנתנו אתיא כמאן דאמר "כופרא ממונא", והיינו, שאם "כופרא כפרה" הרי זה קנס לדעת רש"י, וביאר ב"הערות" כוונת רש"י, דלמאן דאמר "דמי ניזק" [אף שגם הוא יכול לסבור "כופרא כפרה", כמבואר במכות ב ב], אף רש"י מודה שהוא ממונא, ורק למאן דאמר "דמי מזיק" כיון דהוא יותר על מה שהזיק הוי קנס, ולא סבירא ליה לרש"י כסברת התוספות, [וראה מה שכתבו על דברי רש"י, רבינו עקיבא איגר בתוספותיו למשניות, והרש"ש].

6. כתבו התוספות ש"זה הכלל" בא לרבות את אותן קנסות שלא נתפרשו במשנה, והן קנס מאה כסף של מוציא שם רע, ויציאת העבד הכנעני בשן ועין וראשי אברים.

7. ביארו התוספות את קושיית הגמרא, כי חידוש יש בדבר, שהאומר "אנסתי את בתו של פלוני" פטור מן הקנס, אע"ג שמודה שעשה פריצות.

ומשנינן: **לא מבעיא קאמר**, כלומר: ודאי שאם אמר "אנסתי" נאמן הוא לחייב את עצמו בבושת ופגם, ופטור הוא מן הקנס, אלא חידוש מחדשת לנו המשנה שאפילו כשאמר "פתיתי" הרי אנו מאמינים לו לחייבו בבושת ופגם; וכך כוונת המשנה:

לא מבעיא המודה ואומר "**אנסתי**" — **דלא קא פגים לה**, אינו פוגם אותה כל כך בדבריו שהרי לא מרצונה נאנסה — **דמשלם בושת ופגם על פי עצמו**.

אבל המודה ואומר "**פתיתי**" **דקא פגים לה** נפגמת היא אם יאמינוהו בית הדין ויחייבוהו בתשלומים, **אימא לא משלם על פי עצמו**, הייתי אומר שלא נאמיננו ליקח ממנו בושת ופגם ולהוציא עליה שם מזנה בעיר, וכדעת רבי שמעון שבברייתא המובאת בסמוך.

קא משמע לן משנתנו, שאף האומר "פתיתי את בתו של פלוני" הרי הוא נאמן, ונוטלים ממנו בית הדין בושת ופגם.

ומבארת הגמרא: **מתניתין** משנתנו היא **דלא כי האי תנא!**

דתניא: רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: אף בושת ופגם אינו משלם על פי עצמו, כי **לא כל הימנו שיפגום בתו של פלוני**, להוציא עליה לעז מזנה בעיר.[8]

אמר נסתפק **ליה רב פפא לאביי**: אם **ניחא לה לדידה**, אם מעדיפה הבת לשאת את הלעז כדי להשתכר את ממון הבושת והפגם, **מאי** יהיה הדין לפי רבי שמעון, האם יהא נאמן ויתחייב לשלם בושת ופגם?

אמר ליה אביי: אינו נאמן, כי **דלמא לא ניחא ליה לאביה**, שמא אין נוח לאביה הלעז שיצא על משפחתו.[9]

שוב שאל רב פפא: ואם **ניחא ליה** גם **לאביה, מאי**?

אמר ליה אביי: **דלמא לא ניחא להו לבני משפחה**, ומאחר שיתכן שלבני המשפחה אין זה נוח, אין לבית דין לעשות שום דבר שיחזק את בושתם.

ושוב שאל: ואם **ניחא להו לבני משפחה, מאי**?

אמר ליה: **אי אפשר דליכא חד** מבני המשפחה **במדינת הים דלא ניחא ליה**.[10]

שנינו במשנה: **האומר גנבתי משלם את הקרן** וכו', המית שורי את פלוני או את שורו של פלוני הרי זה משלם על פי עצמו:

איתמר: פלגא ניזקא, חצי נזק שמשלם שור

---

8. ב"אילת השחר" כתב בדרך אפשר לפרש ענין זה, דהוא משום שהודאת בעל דין במקום שחב לאחרים אינו נאמן, ראה לעיל יט א.

וראה רש"י בד"ה לא ניחא להו לבני משפחה, שכתב: ובית דין אין עליהם לעשות דבר להחזיק בושתם, ונראה שלא כפירוש בעל "אילת השחר", וראה ב"משמר הלוי".

9. משמע שאביה חי, ומכל מקום הבושת והפגם הוא שלה, שהרי משום כך ניחא לה כמבואר ברש"י, ואם כן בהכרח שהנדון הוא בבוגרת, שיש לה בושת ופגם והפגם שלה.

10. לפי זה המפתה את בת הגרים שאין להם בני

תם [קודם שהועדו בעליו על נזקי השור] שהזיק בנגיחה[11] נחלקו בו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע:

רב פפא אמר: ממונא[12] הוא ולא קנס, ואם מודה בעל השור בנזק, הרי הוא משלם על פי עצמו.

רב הונא בריה דרב יהושע אמר: קנסא הוא, ואין בעליו משלמים על פי עצמם.

ומבארת הגמרא טעמו של כל אחד ואחד:

רב פפא אמר פלגא ניזקא ממונא, משום **דקסבר**:

סתם שוורים לאו בחזקת שימור מאליהן **קיימי**, אין הם שמורים מאליהם מלהזיק אם לא שישמרו אותם הבעלים, אלא מזיקים הם אפילו נזקים שאין דרכם בכך כגון נגיחה, ולפיכך מוטלת חובת שמירה על בעליהם —

ואם כן **בדין הוא דמשלם כוליה**, שישלם הבעלים את כל הנזק אם לא שמר את השור, **ורחמנא הוא דחיים עלויה** התורה חסה עליו שלא ישלם את כולו, כיון **דאכתי לא איעד תוריה**[13] שעדיין לא הועד השור שלו, ואולם את אשר הוא משלם בדין הוא שמשלם ואם כן "ממונא" הוא.

רב הונא בריה דרב יהושע אמר פלגא ניזקא קנסא, משום **דקסבר**:

סתם שוורים בחזקת שימור מאליהן **קיימי** שלא להזיק בנזקים שאין דרכם בכך כגון נגיחה, ואפילו לא ישמרום הבעלים.

ואם כן **בדין הוא דלא לישלם** הבעלים **כלל**, **ורחמנא הוא דקנסיה** לבעלים, **כי היכי דינטריה לתוריה**, כדי שיוסיף שמירה על השור, ואם כן קנסא הוא.

סימן לארבע הוכחותיה של הגמרא כשיטתו של רב פפא ש"פלגא נזקא ממונא":

א. **הניזק**:[14] ב. **מה**; ג. **וחמית**; ד. **כלל**.

א. **הניזק**:

תנן במשנה בבבא קמא: **הניזק וחמזיק** משתתפים **בתשלומין** של הנזק, כלומר: אין המזיק מקבל את כל ערך נזקו, וכאילו משתתף הוא בתשלומין, [ומפרש לה ואזיל].

בשלמא למאן דאמר [רב פפא]: **פלגא ניזקא ממונא**, **היינו דשייך ניזק בתשלומין**, שהרי מפסיד חצי מערך ממונו שמן הדין היה ראוי להשתלם מן המזיק.

משפחה, יהיה חייב לשלם בושת ופגם על פי עצמו ואפילו לדעת רבי שמעון; אלא שלא ניחא לה לגמרא לפרש את משנתנו בבת גרים, ולכן אומרת הגמרא "מתניתין דלא כרבי שמעון".

11. דהיינו ב"קרן" שהוא אחד מאבות נזיקין, או בתולדות הקרן כגון נשיכה וכיוצא בזה, וכל נזק שאין דרך הבהמה בכך אלא משונה הוא, הרי הוא תולדה של "קרן" והוא משלם חצי נזק עד שיועד, רש"י בעמוד ב.

12. נכתב על פי הגירסא בבבא קמא, ועל פי הרש"ש.

13. כן היא הגירסא בבבא קמא טו א, וכן צריך לומר.

14. כן צריך לומר.

אלא למאן דאמר [רב הונא בריה דרב יהושע]: **פלגא ניזקא קנסא**, ומן הדין היה שלא יטול כלום, תיקשי: האיך קורא התנא לזה שהניזק משתתף בתשלומין, והרי:

השתא דלאו דידיה קא שקיל [הרי אף מה שהניזק מקבל, שלא בדין הוא מקבל ואת של חבירו המזיק הוא נוטל], וכי **בתשלומין איתיה** [וכי שייך לומר שהוא משתתף בתשלומין במה שאינו נוטל כערך כל נזקו]!?

ומשנינן: מה ששנינו "הניזק והמזיק בתשלומין", אין הכוונה לחצי הנזק שמפסיד הניזק, אלא שבאותו חצי נזק שזיכתה לו התורה, אין הוא מקבל את כולו וכאילו משתתף הוא בתשלומין —

ולא נצרכא אלא לפחת דמיה[15] של **הנבילה** משעת הנזק ועד שעת העמדה בדין[16], שהמזיק אינו משלם רק את ההפרש שבין ערך הנבילה בשעת הנזק לערכה קודם הנזק, אבל את פחת דמיה עד שעת העמדה בדין אין המזיק משלם והניזק הוא שנושא בהפסד זה, ונמצא שכאילו הניזק משתתף בתשלומין.[17]

---

15. על ידי שהוזלה, כן נראה מלשונו של רש"י, ובפשוטו לאו דוקא, והוא הדין אם נפחתה הנבילה על ידי שהסריחה.

ואולם שיטת התוספות בבבא קמא טו א ד"ה נראה, שכוונת הגמרא הוא דוקא לענין פחת על ידי סרחון וכיוצא בזה.ראה שם.

16. ברש"י בד"ה לא נצרכא סותר את עצמו שפעם כתב "שעת מכירה" ופעם כתב "שעת העמדה בדין", והרש"ש כתב, שנכון יותר "שעת העמדה בדין", וכן הוא ברש"י בבא קמא דף י' סוף עמוד ב.

17. ביאור הענין על פי דברי האחרונים, הוא:

אם הרג שורו של מזיק את שורו של הניזק שהיה שוה מאתים זוז, והנבילה שוה חמשים זוז, מעיקר הדין היה לנו לומר, שישלם המזיק את כל ערכה של הבהמה שמתה, דהיינו מאתים זוז, ויקח את הנבילה לעצמו, היות והשור כבר אינו בעולם, והנבילה הקיימת כאילו דבר אחר הוא.

ואולם אף מעיקר הדין יכול המזיק לומר לניזק: מאחר שעלי לשלם לך, ואיני חייב לשלם דוקא בכסף, אלא כל דבר שהוא שוה כסף ואפילו נבילות תשלומים טובים הם, אם כן, קח את הנבילה ששלי היא כחלק מתשלום נזקי, ואני אשלים את ההפרש שבין ערך הנבילה לערכה של הבהמה קודם שנהרגה.

אלא שאם היינו באים על המזיק מעיקר הדין, הרי שאם היה פוחת ערך הנבילה משעה שניזוקה [כגון שהיתה שוה חמשים זוז] ועד השעה שהעמידוהו בדין וחייבוהו לשלם [וכגון שבאותה שעה אינה שוה אלא שלשים זוז] — היה צריך המזיק להשלים סך מאה ושבעים זוז שסכום זה בתוספת הנבילה המשולמת למזיק עולים מאתים זוז.

וכל זה מעיקר הדין, אבל חידשה התורה ואמרה "והמת יהיה לו" לניזק **מיד** בשעת הנזק, כלומר: אין על המזיק לשלם אלא את ההפרש שבין ערך הנבילה **בשעת הנזק** [דהיינו חמשים זוז] לערכה של הבהמה קודם שניזוקה; ונמצא, שאותם עשרים זוז שפחתה הנבילה, מן הדין היתה אמורה להיות הפסד של המזיק וכאילו היה הוא צריך "לשלם" את אותו הפחת, ואילו התורה חידשה שהוא הפסד של הניזק ואין המזיק משלם אלא מאה וחמשים זוז ואינו

תמהה הגמרא: וכי אפשר לפרש את המשנה לענין **פחת נבילה**!?

והרי קודם לאותה המשנה בבבא קמא בה שנינו "הניזק והמזיק בתשלומין" — כבר שנינו: "וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ".[18]

ו**תנינא** בברייתא לפרש את לשון המשנה: "לשלם **תשלומי נזק**" ולא שנה התנא: משלם את הנזק —

שהוא **מלמד שהבעלים** של הנבילה דהיינו הניזק **מטפלין בנבילה** ומוכרים אותה כי שלהם היא ולא של המזיק,[19] והוא אינו חייב אלא את ההפרש שבין בהמה חיה לנבילה, ואם פחתו דמיה לאחר הנזק אין המזיק נושא בהפסד זה!?

ומשנינן: צריכה המשנה להשמיענו דין זה שני פעמים, כי, **חדא בשור תם**, **וחדא בשור מועד**.

וצריכא המשנה להשמיענו שפחת הנבילה הפסדו של ניזק הוא, הן בתם והן במועד!

דאי אשמועינן דין זה רק בשור **תם**, הייתי אומר: לא נשנה דין זה אלא בו **משום דאכתי לא איעד** [עדיין לא העידו ולא התרו במזיק].

אבל בשור **מועד** דכבר **איעד** המזיק, **אימא לא** יהיה הפחת על הניזק אלא על המזיק.

ואי אשמועינן דין זה רק בשור **מועד**, הייתי אומר: לכן אין הפחת מוטל על המזיק

מוסיף כנגד ערכה של אותה הפחת, והרי זה כאילו השתתף המזיק בתשלומין, שהיה עליו לקבל סך מאה ושבעים זוז מעיקר הדין, ואילו בפועל חידשה התורה שלא יקבל אלא מאה וחמשים זוז.

ב. ובגדר חידוש התורה כתבו האחרונים שני אופנים:

האחד: אף שמעיקר הדין חיובו של המזיק הוא כנגד כל ערך השור שמת, ואין הנבילה באה אלא בתורת תשלומין, חידשה התורה שאין חיובו של המזיק אלא כפי ערך הנזק בפועל דהיינו ההפרש בין ערך השור החי לנבילה.

השני: אף שמעיקר הדין אין הנבילה באה בחשבון התשלומים אלא בשעה שהמזיק משלם בה את נזקו, חידשה התורה שתהיה הנבילה משולמת מאליה מיד בשעת הנזק, וכאילו שילם המזיק בנבילה מיד כשניזוקה.

18. כן פירש רש"י, שדברי הברייתא נסובים על פיסקא זו; ואולם התוספות כתבו שדברי הברייתא נסובים על פיסקא אחרת, והיא מה שאמרו באותה משנה ד"הניזק והמזיק בתשלומין": חבתי בתשלומי נזקו, ומדייקת הגמרא [בבא קמא י ב]: חבתי בנזקו לא קתני, אלא **בתשלומי** נזקו, תנינא להא דתנו רבנן "תשלומי נזק" מלמד שהבעלים מטפלים בנבילה.

ואולם דעת רש"י כאן היא, שהברייתא שאמרה "**תשלומי נזק**", לא קאי על פיסקת "חבתי **בתשלומי נזקו**", אלא על הפיסקא "לשלם **תשלומי נזק** במיטב הארץ", וברש"י בבבא קמא שם, נראה שהוא גורס בברייתא "תשלומי נזקו".

19. כלומר: אילו היינו אומרים שפחת נבילה על המזיק הוא, הרי הטעם הוא משום שהוא חייב לשלם את כל ערך השור, ואת הנבילה יטול לעצמו, וכפי שנתבאר בהערה לעיל, וזה הוא

משום דקא משלם כוליה, משלם הוא את כל הנזק ודיו למזיק בהפסד זה.

אבל שור **תם** שאין משלם המזיק אלא חצי מהנזק **אימא לא** יטפלו רק הבעלים בנבילה, אלא יהא חצי הפחת מוטל על המזיק.

לכן **צריכא**!

ב. מה.

תא שמע כדברי רב פפא שחצי נזק ממונא הוא:

דתנן: **מה בין תם למועד**?

שהתם משלם חצי נזק ורק **מגופו** של השור המזיק, ואם אין שוה השור כחצי מערך הנזק הרי הניזק מפסיד, **ומועד משלם נזק שלם**, ומשלם אותו **מן העלייה** [כלומר: מכיסו] של המזיק.

והרי **לא קתני** חילוק נוסף ביניהם: **שהתם אינו משלם על פי עצמו, ומועד משלם על פי עצמו**; ומשמע דאף התם משלם על פי עצמו, כי ממונא הוא, ותיקשי לרב הונא בריה דרב יהושע, הסובר: פלגא נזקא קנסא!?

ומשנינן: **תנא** התנא חילוק אחד בין תם למועד, **ושייר** חילוק אחד, דהיינו תשלום על פי עצמו.

וכי **מאי** עוד חילוק בין תם למועד **שייר** התנא עד שנאמר **דהאי** [חילוק לענין תשלום על פי עצמו] נמי **שייר**?

ומפרשינן: **שייר** התנא חילוק אחר בין תם למועד, והוא: **חצי כופר**! שהמועד משלם כופר כשהרג את האדם, ואילו התם אינו משלם אפילו חצי כופר — כדינו בשאר נזיקין — כשהרג את האדם.

וממשיכה הגמרא ליישב קושיא נסתרת, והיא:

לרב פפא שאמר: פלגא נזקא ממונא, ולדבריו אין באותה משנה שיור אחר מלבד חצי כופר, תיקשי: מאי שייר עוד התנא דהאי [חצי כופר] שייר!?[20]

ומשנינן: **אי משום חצי כופר, לאו שיורא הוא**, כלומר: אף את דין "חצי כופר" שאין משלם התם לא שייר התנא, ושוב לא תיקשי מאי שייר דהאי שייר, כי:

מא-ב **הא מני** — משנה זו — **רבי יוסי הגלילי היא, דאמר: תם משלם חצי כופר.**[1]

ג. המית.

תא שמע כדברי רב פפא הסובר: פלגא נזקא ממונא — ממשנתנו:

המית שורי את פלוני או את **שורו של פלוני, הרי זה משלם** נזק **על פי עצמו.**

ומאי לאו, האם לא מדברת משנתנו **בשור**

שאמרו שאינו כן, אלא של הבעלים הניזק הוא הנבילה, והם יטפלו בה.

20. נתבאר על פי התוספות.

1. הקשו התוספות: סוף סוף היה לתנא לשנות חילוק נוסף בין תם למועד, שהמועד משלם כופר שלם ואילו התם אינו משלם אלא חצי כופר!?

תם שהרג או שהזיק,[2] הרי שאף חצי נזק של תם משלם הוא על פי עצמו, כי אינו קנס אלא ממון, ותיקשי לרב הונא בריה דרב יהושע!?

ומשנינן: **לא** כאשר פירשת את משנתנו שהיא עוסקת בשור תם, אלא **בשור מועד**.

תמהה הגמרא: **אבל בתם מאי** יהיה הדין, **שאינו משלם על פי עצמו!?**

אם כן, **אדתני סיפא:** "הרג שורי את **עבדו של פלוני אינו משלם על פי עצמו**", ומשום שקנס הוא —

ניפלוג התנא **וניתני** חילוק בין ממון לקנס — **בדידה**, דהיינו בהריגת בן חורין,[3] ובנזקי בהמה שדיבר מהם התנא, ולמה דילג להריגת עבד, וכך יחלק התנא:

במה דברים אמורים במועד, אבל בתם אינו משלם על פי עצמו!?

ומשנינן: **כולה במועד קמיירי**, אין התנא מחלק בין ממון לקנס אלא במועד!

כלומר: אין לך לשאול למה דילג התנא מבן חורין ובהמה לעבד, והיה עליו לשנות את חילוקו בהם עצמם בין תם למועד, שהרי אף אם היה מחלק בהם עצמם בין תם למועד היה זה דילוג ממועד לתם, ואין "בן חורין ובהמה" חשובים יותר "בדידה" מאשר "מועד".

ד. **כלל**.

תא שמע כדברי רב פפא שפלגא נזקא ממונא הוא — מסוף משנתנו:

זה הכלל: כל המשלם יתר על מה שהזיק, קנס הוא **ואינו משלם על פי עצמו**.

ומשמע: **הא** אם משלם **פחות ממה שהזיק** — כגון שור תם — הרי זה **משלם על פי עצמו**, הרי שאין זה קנס, ותיקשי לרב הונא בריה דרב יהושע!?

ומשנינן: **לא תימא**, אל תדקדק "**הא פחות ממה שהזיק**" משלם על פי עצמו!

אלא אימא כך תידוק: **הא** המשלם **כמה שהזיק**, הרי זה **משלם על פי עצמו**; ואילו המשלם פחות ממה שהזיק אף הוא קנס ואינו משתלם על פי עצמו.

תמהה הגמרא: **אבל פחות** ממה שהזיק **מאי** יהיה הדין? **שאינו משלם על פי עצמו!?**

והרי אם כן **ליתני: זה הכלל: כל שאינו משלם כמה שהזיק, אינו משלם על פי עצמו,**

וביארו שבכלל מה ששנה התנא: "שהתם משלם חצי נזק וכו'" גם כופר בכלל.

2. ביאר רש"י, שלפי הסלקא דעתין שמשנתנו עוסקת בתם, אם כן בהכרח שמשנתנו רבי יוסי הגלילי הסובר שאף תם משלם [חצי] כופר, שהרי שנינו: "המית שורי את פלוני" והיינו שמודה בחיוב כופר; וראה עוד בהערה בהמשך הסוגיא.

3. נתבאר על פי רש"י כאן; ולפי זה נוקטת המשנה בקושייתה שמשנתנו כרבי יוסי שאף התם בדין כופר הוא, ויש לחלק בהריגת בן חורין בין תם למועד, וכדברי רש"י כאן הבינו התוספות בבבא קמא טוב, ותמהו: מנין לנו שמשנתנו כרבי יוסי הגלילי.

ואולם רש"י בבבא קמא לא הזכיר הריגת בן חורין אלא נזקי בהמה, ראה שם.

דמשמע פחות ממה שהזיק **ומשמע** גם **יתר** ממה שהזיק!?

ומסקינן: **תיובתא** דרב הונא בריה דרב יהושע הסובר: פלגא ניזקא קנסא!

ומוסיפה הגמרא וקובעת **הלכתא: פלגא ניזקא קנסא.**(4)

ותמהה הגמרא: וכי איך אפשר לומר דאיכא **תיובתא** ומכל מקום כך **הלכתא**!?

ומשנינן: **אין**, אכן אף שהקשינו על שיטה זו מכל מקום הלכה היא, ומשום שהקושיא אינה קשה, שהרי:

טעמא מאי איתותב רב הונא בריה דרב יהושע דאמר פלגא נזקא קנסא —

משום דלא קתני "כל המשלם **כמה שהזיק** הרי זה משלם על פי עצמו", כדי שישתמע שכל המשלם פחות או יותר ממה שהזיק הרי זה אינו משלם על פי עצמו —

ותיובתא זו אינה תיובתא, ומשום **שלא פסיקא ליה**, אין הדבר מוחלט כך!

כיון דאיכא אחר שאינו משלם כמה שהזיק, והוא: **חצי נזק** של **צרורות** [אבנים], והיינו בהמה שהיתה מהלכת והתיזה אבנים, והצרורות שברו את הכלים, שהואיל וכחה של הבהמה הוא ולא גופה ממש אינו משלם אלא חצי נזק —

דהלכתא גמירי לה כלומר: שיש ללמוד מהלכה למשה מסיני(5) **דממונא הוא** ולא קנסא; **ומשום הכי לא קתני** "כל המשלם כמה שהזיק".

ומוסיפה הגמרא עוד הלכה בענין זה:

והשתא דאמרת ועכשיו שנתבאר כי ההלכה היא כרב פפא **דפלגא ניזקא קנסא:**

אם כן **האי כלבא דאכל אימרי** [כלב שחנק כבשים חיים ואכלם] **ושונרא דאכיל תרנגולי** [חתול שאכל תרנגולים, כלומר: שהרגם ואכלם] **רברבי** [גדולים](6) —

---

4. כתב רש"י: דהואיל וכל חצי נזק אינו אלא בניזקא דלאו אורחיה [אין דרך הבהמה להזיק באופן זה ומשונה הוא], לאו על מריה הוה רמיא למינטריה בהכי, אלא קנסא הוא כי היכי דלוסיף ביה נטירותא.

5. פירש רש"י: "**דהלכתא גמירי לה מסיני שהיא תולדה של רגל** [אחד מאבות הנזיקין] ופטורה ברשות הרבים כי רגל [שכך דינם של נזקי שן ורגל, שהן פטורים ברשות הרבים], **ונזקי רגל לאו קנסא אלא ממונא**, שהרי מועדת מתחילתה, וגבי צרורות הוא דאקיל רחמנא".

ואולם בבבא קמא ג ב [גבי מה שאמרו שם: שיש תולדות של אבות נזיקין שאינן כאבות, ומפרשת הגמרא דהיינו "חצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה"] כתב רש"י בהיפוך, וז"ל שם: בחצי נזק צרורות וכו' דקיי"ל **דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דממונא הוא ולא קנס**, ואע"ג דפלגא נזק של נגיחה הוי קנס כדאמרינן לקמן, האי פלגא ניזקא ממונא הוא, **והלכך לאו תולדה דקרן הוא אלא דרגל**, דמכח רגל הוא דאתו, וכרגל לא הוי דרגל משלם נזק שלם".

6. בבבא קמא טו ב הגירסא "דאכלה תרנגולא" בלא "רברבא" [ולא נזכרו "רברבי אלא בהמשך"], והיא גירסא נכונה יותר.

הנזקים האלו אצלם **משונה הוא**, וכיון שמשונה הוא הרי הם תולדה של "קרן" תמה, ומשלמים הם חצי נזק בלבד וקנסא הוא —

ולכן **לא מגבינן** לנזקים אלו **בבבל**, שאין דנין דיני קנסות בבבל.[7]

ולא אמרו כן אלא כשאכלו כבשים ותרנגולים גדולים.[8]

אבל אם אכל הכלב או החתול כבשים ותרנגולים **זוטרי** [קטנים] **אורחיה הוא**, ותולדה של "שן" הם, **ומגבינן** להו בבבל, שדיני ממונות הם הנידונים אף בבבל.

ואפילו בגדולים **אי תפס** הניזק **לא מפקינן מיניה** [אין מוציאים ממנו].[9]

ואי לא תפס הניזק, **ואמר** הניזק לבית הדין: **אקבעו לי זימנא לארץ ישראל**, השיאוהו למזיק שילך עמי לדון לפני דייני ארץ ישראל שהם סמוכים ויכולים לדון, וקיבעו לנו זמן שבו יבוא המזיק עמי לדון לפניהם —

מקבעינן ליה, עושה בית הדין כבקשתו של הניזק.

ואי לא אזיל המזיק, אם לא שמע המזיק לבית הדין לילך לארץ ישראל **משמתינן ליה** למזיק, בית הדין מטיל נידוי על המזיק.

בין כך ובין כך, בין שקבעו בית הדין זמן לילך לארץ ישראל, ובין אם לאו — **משמתינן ליה** למזיק,[10] **דאמרינן ליה**, כי בית הדין אומר לו: **סליק הזיקך**, **מדרבי נתן** כדמפרש ואזיל, כלומר: בית הדין מאיים על המזיק בנידוי אם לא יקיים את דבריהם לסלק את המזיק שהזיק, וחייב הוא לסלקו משום דברי רבי נתן —

דתניא, רבי נתן אומר: מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ולא יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו?

שנאמר "**ולא תשים דמים בביתך**".

הדרן עלך פרק אלו נערות

---

7. שאין שם סמיכה בזקנים, ואין הדיינים נקראים "מומחים", וגבי קנס כתוב "ירשיעון אלהים" דהיינו דיינים מומחים., רש"י.

8. בבבא קמא טו ב גרסינן: **והני מילי ברברבי**, והיא גירסא נכונה יותר.

ונתבאר כאן על פי רש"י בבבא קמא טו ב, ש"רברבי" קאי גם על הכבשים מלבד התרנגולים, ויש ראשונים שחולקים על זה וסוברים, דאפילו כבשים קטנים משונה הוא, וקצת משמע כן מלשון רש"י כאן.

9. שלש שיטות יש בראשונים בדין תפיסה זו [ראה תוספות ורא"ש, ומרדכי בפרק המניח]:

א. בשור תם שאינו גובה אלא מגופו, אין מועיל תפיסה אלא כשיתפוס את גוף המזיק.

ב. אף בשאר נזיקין שאין גובין אותן בבבל, רק אם תפס את המזיק עצמו לא מפקינן מיניה, אבל ממון אחר אינו יכול לתפוס ואפילו שמשלם מן העלייה.

ג. אפילו בשור תם יכול לתפוס ממון אחר עד שישלם לו מגופו.

10. כתב הרא"ש [בבבא קמא טו ב], שכל דין זה אינו אלא בכלבא דאכל אימרי ושונרא דאכל תרנגולא, אבל שאר שור תם אין משמתין אותו, ובשור המועד נסתפק הרא"ש שם אם משמתינן ליה.

פרק נערה שנתפתתה

בפרק זה מתבארים דיני התשלומים של האונס נערה בתולה, ושל המפתה נערה בתולה.

האונס משלם ארבעה תשלומים: קנס הקצוב בתורה, של חמישים שקלים. ועוד שלשה תשלומים, עבור הבושת, הפגם, והצער.

הקנס הקצוב שמשלם האונס הוא על הנאת שכיבה, ואילו שלשת התשלומים האחרים הם כמו כל חובל בחבירו, שמשלם נזק, צער, ריפוי, בושת ושבת, אלא שבאונס אין תשלום עבור ריפוי ועבור שביתה ממלאכה.

שומת הבושת היא לפי המבייש ולפי המתבייש, ושמין כמה ממון ראוי ליתן עבור הבושת שנגרמה לה במעשה האונס, ולאביה, ולמשפחתה.

שומת הפגם היא כשומת הנזק שבכל מקום, ששמים אותה כמה היתה ראויה להמכר בשוק כשפחה בתולה, וכמה פחתו דמיה כשפחה בעולה. וערכה של שפחה בתולה עולה על ערכה של שפחה בעולה היות והאדון מוכן לשלם סכום גבוה עבור שפחה בתולה, כדי ליתנה לאשה לעבד שהוא חפץ להנות אותו.

ושומת הצער היא, האומדן כמה היה האב מוכן לשלם כדי שלא תצטער בתו מבעילת איש זה.

את הקנס משלם האונס לאבי הנערה, כל זמן שהיא ברשותו, עד שתתבגר ותהיה ברשות עצמה.

וכמו כן צריך לשלם גם את תשלומי הבושת והפגם לאביה.

ונאמרו שני הסברים מדוע מקבל האב את תשלומי הבושת והפגם.

האחד, שגם תשלומים אלו נכללים ב"שבח נעורים", המגיע לאבי הנערה [רש"י לט ב ד"ה אביה, רמב"ם נערה בתולה ב ח].

והשני, מפני שבידו של אביה לפוגמה ולביישה על ידי שימסרנה למנוול ומוכה שחין, נחשב הוא לבעלים על הממון של בושת ופגם [הראב"ד בהשגות להלכות חובל ומזיק ד יד, לפי מסקנת הגמרא להלן מ ב].

גם תשלום הצער נכלל ב"שבח נעורים" המגיע לאב [רש"י מא ב ד"ה והצער], אך יש הסוברים שהצער שייך לה [טור וכסף משנה בשם הראב"ד].

במשנה להלן יתבאר אימתי זוכה האב בתשלומים, ואימתי זוכה בהן היא עצמה.

ודנו רבותינו רבות בשאלה האם כאשר האב זוכה בתשלומים הללו, היא זוכה תחילה בתשלומים הללו ואביה זוכה אותם ממנה, או שהם תשלומים שחייב בהם המאנס או המפתה ישירות אל האב.

עיין בדברי רבינו חיים הלוי בהלכות נערה בתולה, ובדברי הברכת שמואל למסכת כתובות בפרק זה.

מתניתין:

נערה שנתפתתה [שפיתה אותה אדם, ונבעלה לו], תשלומי **בושתה, ופגמה, וקנסה — של אביה** הם[1], ואינם שלה.

וכן תשלום **הצער בתפוסה** [דהיינו, נערה שנאנסה. ונקראת "תפוסה" על שם הכתוב "ותפשה, ושכב עמה"], שצריך האונס לשלם על שציערה [מה שאין כן במפותה, שהרי עשתה מרצונה] — הרי הזוכה בתשלום הצער, הוא האב.

עמדה הנערה **בדין** לגבות מהמפתה את תשלומיו **עד שלא מת האב** — **הרי הן,** אותן תשלומין, **של אב.**

ואם לאחר שתבעה המפותה את המפתה בדין [בנערותה] **מת האב,** הרי בין שבגרה קודם שמת האב, ובין שלא בגרה קודם מיתת אביה, **הרי הן,** אותן התשלומין, **של אחין** של הנערה. שהיות ועמדה לתבוע את התשלומים הללו בדין, זכה בהן האב, ואחיה הם היורשים את ממונו של האב.

אבל אם **לא הספיקה** הבת **לעמוד בדין עד שמת האב,** ולא הספיק האב לזכות בהן — **הרי הן של עצמה**[2] [3].

כי היות ולא עמדה בדין קודם שמת, אין התשלומין נחשבין ממונו של האב להורישו לבניו[4]. ואמרינן לקמן [דף מג] שאין אדם

---

1. כתב הרמב"ם, שאם תבעה הנערה את האונס לדין, והוא מודה רק על הקנס, דהיינו, שאומר שפיתה ולא אנס, הרי הוא נשבע שבועת התורה על דמי הצער, ומשלם בושת ופגם, שהרי הודה במקצת הטענה.

והראב"ד כתב שאין כאן שבועה, לפי שהתשלומין אינן שלה אלא של אביה, והוי כמו הטוען לחבירו מנה לאבי בידך, שאינו חייב הנתבע שבועה אם הודה לו במקצת, לפי שאין נשבעין אלא על תביעה של בעל הדבר. אמנם יהיה הדין כדברי הרמב"ם כאשר האב עצמו תובעו. ועיי' מה שביאר הכסף משנה במחלוקתם, ועיי' בחי' הגר"ח על הרמב"ם מה שביאר בזה.

2. הקשו התוס', תינח קנס, אבל בושת ופגם שהם ממון, הרי הם צריכים להיות של האחין! וכתבו, שמא אתקוש להדדי בקרא. עיי"ש.

אמנם הרבה ראשונים חולקין על התוס', וסוברים כי באמת מה דאמרינן במתניתין הרי הן של עצמה — היינו דווקא לענין קנס, ולא לענין בושת ופגם. היות ותשלום בושת ופגם זה סתם חיוב חבלה שמגיע לאב, ולא שייך לומר על זה היקש.

3. נחלקו הראשונים אם דין זה הוא דווקא באנוסה, או גם במפותה. שיטת הרמב"ם שאף במפותה הדין כן. והראב"ד נחלק עליו, וסובר כי במפותה אינן לעצמה.

וסברת הראב"ד היא, היות ובשעת מעשה נתפתתה ומחלה לו, אינה יכולה לתבוע את הקנס כעת.

וסברת הרמב"ם היא, שהרי בשעת הפיתוי היה הקנס שייך לאביה, ולא הועילה מחילתה, לכן עתה, שהקנס של עצמה, יכולה לתובעו.

והגרעק"א כתב, שבאמת הכל מודים שאילו מחלה בשעת מעשה — שוב לא היתה יכולה לתבוע. אלא שסברת הרמב"ם היא, היות ובשעת מעשה ידעה שהקנס שייך לאביה, לא היה בדעתה למחול.

4. כתב התוס' רי"ד, שבכל חבלות דעלמא, אע"פ שלא עמד בדין, הרי הוא מורישן לבניו. כגון אם חבל ראובן בשמעון, ולא הספיק לתבעו עד שמת, הרי היורשין תובעים את ראובן. אבל

מוריש לבנו זכות שזכתה לו תורה בבתו[5]. ויליף לה מקרא.

וכן, אם **עמדה בדין** לתבוע את התשלומים בהיותה נערה, **עד שלא בגרה — הרי הן של אב.**

ואם **מת האב** לאחר מכן, שכבר זכה בתשלומין — **הרי הן של אחין.**

אבל אם **לא הספיקה לעמוד בדין עד שבגרה — הרי הן של עצמה.**

רבי שמעון אומר: אף אם עמדה בדין קודם שמת האב, **אם לא הספיקה לגבות** את תשלומיה **עד שמת האב — הרי הן של עצמה.** ובגמרא מפרש טעמא.

מב-א **מעשה ידיה** של הנערה, שעשתה בחיי אביה, **ומציאתה** [מציאות שמצאה], **אף על פי שלא גבתה** אותן עד **שמת האב,** וכגון שלא קבלה עדיין את שכר פעולתה עד שמת [והגמרא תבאר את משמעות ה"גביה" לענין מציאה] — **הרי הן של אחין.**

גמרא:

ותמהינן: **מאי קא משמע לן** משנתנו?

והרי כבר **תנינא,** שנינו במשנה לעיל [לט ב] **שהמפתה נותן שלשה דברים, והאונס** — נותן **ארבעה** דברים. **המפתה נותן בושת ופגם וקנס, ומוסיף עליו האונס** עוד תשלום, **שנותן אף את** דמי **הצער!**

וכיון שכבר שנינו במשנה זו שהמפתה נותן שלשה דברים, והאונס ארבעה, מה מוסיף התנא במשנתנו להשמיענו?!

ומתרצינן: את ההלכה שאם היתה המפותה או הנאנסת "נערה", נותן את התשלומים **לאביה** של הנערה — **איצטריך ליה** לתנא של משנתינו להשמיענו, שהרי את הדין הזה לא שנינו במשנה לעיל.

ומקשינן: הרי זה שנותנן **לאביה, נמי פשיטא** הוא! **מדאמרינן דקא יהיב,** שמשלם **המפתה** את התשלומים האלה.

שהרי מעצם חיובו לשלם אנו יודעים בודאי שהוא צריך לשלמם לאביה ולא לה. **דאי** תשלומים אלו הם **לעצמה,** תיקשי, **אמאי יהיב מפתה?** מדוע צריך הוא בכלל לשלמם? והרי **מדעתה,** בהסכמתה של הנערה, **עבד,** הוא עשה את מעשהו, שהרי

אם גנב ראובן את שורו של שמעון, וטבחו ומכרו, ולא הספיק לתבוע את ראובן עד שמת, אין יורשיו יכולים לתבעו. כי כל קנס, שאם היה מודה בו היה ניפטר מלשם, אינו ממון להורישו לבניו.

5. כך כתב רש"י. ויש לדקדק, למה עירב רש"י שני טעמים, טעם של אין אדם מוריש קנס לבניו, וטעם שאין אדם מוריש לבנו זכות שזיכתה לו תורה בבתו?

וביאר הפנ"י, שלא די בטעם הראשון, כי עדיין תקשי אמאי הוי לעצמה, הרי כמו שזוכה האב מהבת אפילו גבתה, כך הוה לן למימר שיזכו הבנים ממנה מכח ירושתו! ועל זה כתב רש"י שאין האחין זוכין כלל בזכות שזיכתה תורה לאב בבתו.

ובשמ"ק הביא שהראשונים מבארים בדעת רש"י, שבאמת עיקר הטעם הוא משום שאין אדם מוריש קנס לבניו. אלא ששיטת הריב"א היא שאדם מוריש קנס לבניו, ועל זה כתב רש"י דהיינו רק בשאר קנסות, אבל באונס ופיתוי — אינו מוריש לבניו אף לשיטה זו, דהא אמרינן לקמן שאין אדם מוריש לבניו זכות שזכתה לו תורה בבתו.

נתפתתה והסכימה לו, ומחלה לו בכך[6] **את דמי בושתה, פגמה וקנסה!** [7]

ולכן, מתרצת הגמרא תירוץ אחר:

אלא, זה ששנינו במשנתינו שיש חילוק בין אם עמדה בדין קודם שמת האב, **ובין אם** עמדה לאחר שמת האב, **איצטריכא ליה** לתנא להשמיענו, **והיא פלוגתא דרבי שמעון ורבנן** במשנתינו.

בשני מקומות חידשה תורה שיכול האדם לתבוע את חבירו ולהשביעו על כך, אפילו בעל כרחו, ואם יכפור חבירו בתביעתו שהשביע אותו עליה, יתחייב על כך הכופר בהבאת קרבן.

ה"השבעה" שאיפשרה התורה בשני מקרים אלו להשביע את הנתבע בעל כרחו, היא הטלת חומר השבועה על ידי התובע על הנתבע, כך שאם יכפור הנתבע בשקר בתביעה, הוא יתחייב להביא על כך קרבן מיוחד.

המקום האחד הוא "שבועת העדות", שיכול כל אדם לדרוש מחבירו שיבוא ויעיד לטובתו את העדות שהוא יודע, ויכול אף להשביעו על כך בעל כרחו. ואם יכפור חבירו, וישקר, ויאמר שאין הוא יודע לו עדות, הרי הוא מתחייב ב"קרבן שבועת העדות". חיוב זה, כאמור, הוא למרות שהעד לא נשבע בעצמו, אלא רק כפר בתביעה של חבירו לבוא ולהעיד שנאמרה בצורת "השבעה", וכגון שאמר התובע "משביעך אני שאתה יודע לי עדות".

והמקום השני הוא "שבועת הפקדון". שאם תובע האדם את חבירו ממון שהפקיד אצלו או ממון שהוא חייב לו, יש לתובע את הכח להציג את תביעתו בצורת "השבעה", שהוא פונה לחבירו, ואומר לו משביעך אני שאתה חייב לי ממון, ואז, אם יכפור הנתבע ויטען שאינו חייב לו ממון, הרי הוא מתחייב בקרבן "אשם גזילות", על אף שלא נשבע, אלא רק כפר בתביעה שהוצגה באמצעות "השבעה" של התובע.

בשני המקומות, בא הקרבן כחיוב מיוחד על הכפירה בהשבעה שחידשה תורה בשני המקומות הללו, ואין הוא קרבן רגיל שמביאים על שבועת שקר רגילה.

תנן התם [במסכת שבועות לו ב]: האומר לחבירו **אנסת ופיתית** [או פיתית] **את בתי! והוא**, חבירו, **אומר: לא אנסתי ולא פיתיתי!**

ואמר לו אבי הבת: **משביעך אני** על תביעתי שאנסת ופיתית את בתי!

ואמר חבירו: **אמן!** אכן, מקבל אני את השבעתך, אך עומד אני על כפירתי בתביעתך, כי לא אנסתי ולא פיתיתי את בתך!

ואחר כך הודה חבירו שאכן אנס או פיתה

---

6. כך ביאר רש"י. ובשיטה מקובצת איתא, שהפטור הוא משום שמסרה לו את גופה, והוי מזיק ברשות.

7. כתבו התוס', אע"ג דאיכא למימר שנותן המפתה דווקא בקטנה, שלא שייך בה מחילה, מכל מקום משמע לגמרא שמדובר בנערה, כי פשטא דמתניתין על "אלו נערות" דרישא קאי.

והגרעק"א כתב, שבהכרח אי אפשר לומר שמדובר בקטנה, כי במתניתין לעיל [לט א] אמרינן חילוקי דינים בין אונס למפתה, שאונס

את בתו — **חייב** לשלם לו קרן וחומש, ולהביא קרבן אשם, וזהו קרבן אשם גזילות.

רבי שמעון פוטר אותו מחומש ומקרבן. משום **שהרי אינו משלם קנס על פי** הודאת **עצמו**[8], אלא רק על ידי העדאת עדים. וכיון שאילו היה מודה לו כשתבעו — היה נפטר, הרי אף עתה, שכפר בתביעה, אין זה נחשב ככפירת ממון.[9]

אמרו לו חכמים לרבי שמעון: הרי מלבד הקנס, משלם האונס והמפתה גם בושת ופגם. ואם כן, **אף על פי שאינו משלם קנס על פי עצמו, אבל** הרי **משלם בושת ופגם על פי עצמו,** שהרי תשלומי הבושת והפגם אינם תשלומי קנס אלא תשלומי ממון, ונמצא שכפר לו בהשבעה על טענת ממון.

[והגמרא להלן מפרשת את טעמם של רבנן, לפי שסתם הטוען "אנסת את בתי", טוענו על הבושת והפגם, ולא תובעו את הקנס, ולכן לא נשבע זה על כפירת קנס[10]].

בעא מיניה אביי מרבה: האומר לחבירו אנסת ופיתית את בתי, והעמדתיך על כך **בדין, ונתחייבת לי ממון!**

והוא, הנתבע, **אומר: לא אנסתי ולא פיתיתי, ולא העמדתני בדין**[11], וממילא **לא נתחייבתי לך ממון!**

ונשבע לו על כפירתו.

ולבסוף **הודה,** שבאמת אנס או פיתה ועמד בדין והתחייב ממון.

לרבי שמעון, מאי, מה יהיה הדין במקרה זה?[12]

האם נאמר, **כיון דעמד** כבר **בדין** על כך,

שותה בעציצו, ומפתה אם רצה להוציא — מוציא, אונס נותן מיד, והמפתה — לכשיוציא. ואם נאמר שמדובר במפתה קטנה, הרי שלא יהיו חילוקים אלו, שהרי פיתוי קטנה — אונס הוא!

8. הקשו התוס', תיפוק ליה שאפילו בהלואה ועושק דאיירי בהו קרא, לא מחייב אלא כשיחד כלי להלוואתו ולעושקו, וכאן בקנס הרי לא שייך יחוד כלי, שהרי מדובר שלא עמד בדין עדיין! עיי"ש שהאריכו.

9. הקשה הגר"ש שקופ, דמשמע שאם היה הדין שחייב על פי הודאתו, היה חייב קרבן שבועה. ולכאורה קשה, הרי אין זו כפירת ממון, שהרי לפני העמדה בדין אין עדיין חיוב קנס!

והוכיח מכאן הגרש"ש, שגבי חיוב קרבן שבועה לא בעינן דווקא כפירה על חיוב ממון ממש, אלא אף אם כופר על זכות תביעה שתביא לידי חיוב ממון, וע"י כפירתו לא יבוא לידי כך — חייב קרבן שבועה.

10. כך פירש רש"י. ותמה המהרש"א, מי הכריחו לפרש כך, הרי גם אם רבנן סוברים שתובעו גם על הקנס, ניחא שחייב קרבן שבועה, משום שתובעו גם בושת ופגם, שממון הם! עיי"ש.

11. הגרעק"א הקשה, אמאי נקט הש"ס שהבועל טוען שלא אנס ולא העמידו בדין, הלא אף אם אומר שאכן אנס, אלא שלא העמידו לדין, שצריך להיות פטור מטעם מודה בקנס, עדיין שייכים צדדי הספק של אביי! עיי"ש.

12. עיי' בשו"ת מהרשד"ם [יו"ד סי' רנ"ב], שהעיר בסוגיא זו י"ג הערות, והביא עוד הערות מהר' לוי בן חביב, ומה שיישב בזה באריכות.

ועתה אם יודה על תביעתו, יהיה חייב לשלם, שהרי כבר חייבוהו בית הדין, אם כן, שבועה זו, כפירת **ממונא הואי, ומיחייב עליה קרבן שבועה**!

או דלמא, אף על גב דעמד בדין והתחייב לשלם ממון, כיון שעיקרו של חיוב זה **קנס הוי,** לא חייבתו תורה קרבן שבועה?[13]

אמר ליה רבה: **ממונא הוי, ומיחייב עליה קרבן שבועה**[14].

איתיביה אביי לרבא מזה ששנינו במסכת שבועות: **רבי שמעון אומר: יכול, האומר לחבירו: אנסת ופיתית את בתי, והוא אומר לא אנסתי ולא פיתיתי.**

או שאמר לו: **המית שורך את עבדי,** ועליך לשלם ולתת לי שלושים שקלים שקצובים בתורה למי שהרג שורו את עבדו של חבירו.

והוא אומר: לא המית שורי את עבדך.

או שאמר לו עבדו: הפלת את שיני, וסימית [או סימית] **את עיני**[15], ועליך לשלחני לחפשי!

והוא, האדון, **אומר: לא הפלתי** את שינך, **ולא סימיתי** את עינך,

ונשבע האדון על כפירתו בתביעתו, ולבסוף **הודה** שאכן הפיל את שינו או סימא את עינו.

יכול יהא חייב קרבן אשם גזלות ככל מי שכפר בשבועת הפקדון?

תלמוד לומר: "וכחש בעמיתו בפקדון, או בתשומת יד, או בגזל, או עשק את עמיתו, או מצא אבידה וכחש בה, ונשבע על שקר".

ולמדים מפסוק זה כך:

מה אלו, הדברים הנזכרים בפסוק, **מיוחדין** הן בכך **שהן** תשלומי **ממון, אף בכל** מקום, חיוב קרבן אשם גזילות על שבועת הפקדון

---

13. כך פירש רש"י. ולשיטתו, פשיטא ליה לאביי שממונא הוא לכל דבר היכא שעמד בדין, כגון שאם מודה — נפטר, ולענין להורישו לבניו. ורק לענין קרבן שבועה נסתפק אביי, משום דכתיב "וכחש", ובעינן שיהא עיקרו ממון דומיא דפקדון.

ובתוס' הביאו שגירסת הספרים היא: "או דלמא, אע"ג דעמד בדין קנסא הוא, ומודה בקנס פטור". ופירשו שנסתפק אביי אף לענין מודה בקנס, אם בכהאי גוונא מיפטר בהודאתו. עיי"ש שהאריכו.

וכתב הגרעק"א, דאף לצד שפטור, אינו נפטר מעצם החיוב, אלא שאי אפשר לחייבו על פי הודאתו. אבל אם יבואו עדים שאכן העמידוהו בדין ונתחייב — יהא חייב. שהרי באמת נתחייב כבר ממון, ואי אפשר לומר שנמחל לו הקנס ונפקע חיובו.

ועיי' בקצוה"ח [סי ש"נ], שלמד פשט אחר בסוגייתנו, והוכיח מכאן את שיטתו, שאף אם עמד בדין בבית דין א', ונתחייב ממון, תועיל הודאתו בפני ב"ד אחר לפוטרו מממון. וכמו"כ יהיה להיפך, אם הודה בפני ב"ד א', ואח"כ כפר בפני ב"ד אחר, יהיה כח בבית הדין השני לחייבו ממון עפ"י עדים. עיי"ש.

14. ולשיטת תוס' דלעיל, הוא הדין דאי מודה — מיחייב. עיי"ש.

15. הקשו התוס', מה ייחוד כלי שייך כאן, הרי מיד כשהפיל את שינו — קנה העבד את עצמו,

הוא דווקא בכופר בשבועה בדברים **שהן ממון.**

יצאו אלו, כל המקרים לעיל, **שתשלומיהן הן קנס,** וכפירתן אינה מחייבת קרבן שבועת הפקדון.

מב-ב ומדייק מכאן אביי: **מאי לאו,** האם לא מדובר **בשעמד** כבר **בדין,** וחייבוהו ממון על פי עדים, ועתה תובעו על ממון זה! ובכל זאת שנינו במשנה שפטור מקרבן שבועה, היות ועיקרו הוא קנס!

ודחה רבה את קושיית אביי: **לא.** אלא מדובר שם **בשלא עמד בדין** עדיין.

ומקשה אביי: **והא מדרישא** של המשנה, דהיינו, דברי רבנן, שחולקים על רבי שמעון, וסוברים שחייבין קרבן שבועה אף בתשלומי קנס — על כרחך מדובר **בשעמד בדין,** ודאי **סיפא נמי,** דהיינו, דברי רבי שמעון שנחלק עליהם, מדובר **בשעמד בדין!**

דקתני ברישא של אותה משנה: **אין לי** שחייבין קרן וחומש וקרבן אשם גזילות על שבועת כפירת ממון, **אלא בדברים שמשלמין עליהם את הקרן** בלבד.

תשלומי כפל, תשלומי ארבעה וחמשה[16], **והאונס והמפתה, ומוציא שם רע,** שכל אלו תשלומי קנס הם — **מנין** שיהא חייב קרן וחומש וקרבן אשם גזילות על כפירתן בשבועה?

תלמוד לומר מדכתיב באותה פרשה: "**ומעלה מעל**" — **ריבה** אף את הכופר בתשלומים הללו כדין כל הכופר בשבועת הפקדון.

והשתא, **היכי דמי?**

אי דלא עמד עדיין **בדין,** תשלומי **כפילא מי איכא?** היאך הוא תובעו עליהם, והרי עדיין לא הוכח בבית דין שגנב![17] ועוד, שמא יודה ויפטר!

אלא, פשיטא שמדובר **בשעמד בדין!**

ומדרישא בשעמד בדין, מן הסתם **סיפא נמי** מדובר בה **בשעמד בדין!**

[וזה שכתוב בסיפא "יצאו אלו שהן קנס", היינו שעיקרן קנס].

אמר ליה רבה: **יכילנא לשנויי לך** [יכול אני לתרץ לך], שב**רישא** מדובר **בשעמד בדין,** ולכן חייב קרבן שבועה, ואילו ב**סיפא** מדובר **בשלא עמד בדין,** ולכן תשלומי קנס

ושוב לא הוי קנס! ותירצו, דאין לך ייחוד גדול מזה שהעבד תובע את גופו מרבו שישחררנו ויכתוב לו גט שחרור על כך.

והגר"ש רוזובסקי תמה על דבריהם, למה האריכו בקושייתם, הרי אפשר להקשות בפשיטות, מה שייך יחוד כלי בשחרור עבד, וכי העבד ישחרר את עצמו על ידי כלי?! ועיי' במהרש"א.

16. כתבו התוס' ישנים, שאף רבי שמעון מודה בזה, שודאי שלא שביק איניש מידי דכי מודה מיחייב, ותבע מידי דכי מודה מפטר. וכאן גם הכל קיץ, ולא שייכת הסברה שהוא אומר להלן, דלא שביק איניש מידי דקיץ וכו'.

17. דאפילו אם נמצאה בידו הגניבה, לא מצי למתבעיה ולמימר ליה: אתה גנבתו, שלם לי הכפל! שהרי כל עוד שלא עמד בדין, יכול הוא

הם, שאין חייבין עליהם קרבן שבועה. **ובאמת המשנה כולה,** דברי **רבי שמעון היא.**

ואיני מתרץ לך כך, משום **ששינויי דחיקי** תירוצים דחוקים **לא משנינן לך,** אינני מתרץ לך.

ותירוץ זה דחוק הוא! **דאם** אתרץ לך **כן, אמרת לי:** אם כן, שכל המשנה לדברי רבי שמעון היא, הרי כך יש לשנות את המשנה, באחת משתי האפשרויות:

או ליתני ברישא של המשנה: **רבי שמעון אומר:** אין לי אלא דברים שחייבים עליהם קרן בלבד.

או ליתני בסיפא, אחרי סיום דבריו של התנא — **דברי רבי שמעון!**

אך לא יתכן לשנות באמצע המשנה, בתוך דבריו של רבי שמעון: רבי שמעון אומר!

אלא, בהכרח, שהמשנה **כולה** מדברת **בשעמד** כבר **בדין.**

ורישא דקתני שחייב — דברי **רבנן** הם, **וסיפא** — דברי **רבי שמעון.**

ומודינא לך לענין קרבן שבועה, שאם עמד האונס והמפתה בדין, והתחייב לשלמם, בכל זאת, לשיטת רבי שמעון, אם יחזור האב ויתבע את האונס והמפתה שישלמו את הממון שכבר התחייבו לו בבית דין, וישביעם על כך, לא יהיה חיוב קרבן על כפירתם, היות **דרחמנא פטריה.** מדכתיב: "**וכחש** בעמיתו בפקדון או בתשומת יד", שיש למעט מפסוק זה תשלומי קנס, כי רק תשלומי ממון מוזכרים בפסוק. ורבי שמעון ממעט מכאן אפילו ממון שעיקרו קנס.

וכי קאמינא, וזה שאמרתי **שממון הוי** לרבי שמעון לאחר העמדה בדין — הוא רק לעניין **להורישו לבניו.** שאם העמידו האב בדין, והתחייב לשלם לו את הקנס, אלא שלא הספיק לגבות ממנו את הממון עד שמת, הרי הוא ממון שיכול האב להוריש לבניו, ואינו נחשב לענין זה לקנס, שאינו מורישו לבניו, ולכן הוא של האחין, ולא שלה.

איתיביה אביי לרבה קושיה נוספת, ממשנתינו, ששנינו בה: **רבי שמעון אומר: אם לא הספיקה לגבות עד שמת האב — הרי הן של עצמה.**

ומדייק אביי: **ואי אמרת** שלאחר העמדה בדין **ממון הוי** לרבי שמעון **להורישו לבניו.** אם כן, כשלא הספיקה לגבות את הממון עד שמת האב, מדוע אמר רבי שמעון שהרי הוא **לעצמה!? אמאי?** הרי ממון **דאחין בעי מיהוי!**[18]

לומר לו: אתה נתתו לי, או הפקדתו אצלי, או מכרתו לי, לכן על כרחך צריך להעמיד כשעמד בדין. מה שאין כן בההיא דלעיל, שתובעו: אתה אנסת או פיתית את בתי! הרי שור שחוט לפניך, ולכן יכול לתבעו אף לפני העמדה בדין. מהר"ם.

18. תמהו התוס', וכי רבה לא ידע את המשנה?

ותירץ ר"י ברבי אברהם, דרבה דאמר דממון הוי להורישו לבניו, היינו כשאין הבת קיימת. אבל מתני' איירי כשהבת קיימת, דאז אין ראוי להורישו לבניו כל זמן שלא בא לידו, משום

אמר רבא: האי מילתא קשאי בה [נתקשו בענינה] **רבה ורב יוסף עשרין ותרתין שנין,** עשרים ושתים שנה.

ולא איפרק, ולא מצאו לכך פירוק [תירוץ] **עד דיתיב רב יוסף ברישא — ופירקה.**

לפי שאותן עשרים ושתים שנה היו ימי שררתו של רבה כראש ישיבה. ולאחר שמת רבה, ישב רב יוסף בראש. וסייעוהו אז מן השמים לתרץ קושיה זו — להיות לו לשם. לפי שהיה רבה חריף, ולכך קראוהו "עוקר הרים", ורב יוסף היה בעל שמועות ומשנה ובריית‍א, לכך קראוהו "סיני". רש"י

וכך תירץ רב יוסף: **שאני התם,** בעניין פיתוי, **דאמר קרא "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף".** ומשמע מהמקרא הזה, **שלא זיכתה תורה** את הקנס **לאב — אלא משעת נתינה** דווקא.

ולכן, אם לא גבתה את הכסף עד שמת האב, הרי הקנס הוא של עצמה.

וכי קאמר רבה משעמד בדין **ממונא הוי להוריש לבניו — בשאר קנסות** קאמר.

ותמהינן: **אלא מעתה, גבי עבד, דכתיב** בו נמי לשון נתינה: **"כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו", האם הכי נמי** נאמר **שלא זיכתה תורה לאדון אלא משעת נתינה?!**

ומתרצינן: **"יתן" לחוד, ו"נתן" לחוד.**

בעבד כתיב לשון "יתן", שהוא לשון ציווי, ומשמעות הכתוב, שבמקרה כזה, ששורו המית עבד או אמה, לעולם יתן לאדוניו שלשים שקלים.

אבל במפותה כתוב "ונתן", שמשמעותו דבר הנתון כבר. שלא זיכתה לו תורה את הממון — אלא משעת נתינה, ולא משעת העמדה בדין.[19]

ומקשינן: **אי הכי,** שיש לחלק בין קנס של אונס ומפתה ובין שאר קנסות, שבאונס ומפתה, אפילו כשעמד בדין לאו ממונא הוא, משום דכתיב "ונתן", תיקשי: מדוע אמר רבה שלדברי רבי שמעון **תלמוד לומר "וכחש** בעמיתו בפקדון או בתשומת יד", ומכאן הוא למד לפטור את האונס והמפתה מקרבן אשם גזילות אפילו כשעמד בדין?

והרי מקרא זה מלמד, לפי רבי שמעון, על כל הכופר בכל הקנסות שהוא פטור, כיון שאין חיוב קנסות דומה לתשומת יד [דהיינו מלוה, או שנתן לו כסף להתעסק בו עבורו] הכתוב בתורה, שעיקרו הוא ממון.

ואילו הקנס שחייב בו האונס והמפתה, התחדש בו שאפילו לאחר שעמד בדין — לאו ממונא הוא.

ואם כן, **תלמוד לומר "ונתן" מיבעי ליה** למימר! שהתורה אמרה "ונתן", שלא זיכתה לו תורה עד שעת נתינה, ולכן אין זה נחשב כפירת ממון!

אמר רבא: כי איצטריך ללמוד מ"**וכחש**" באונס ובפיתוי כבכל קנסות, ואי אפשר

דאין אדם מוריש זכות בתו לבנו. ואביי דאקשי ליה, לא היה ניחא ליה בחילוק זה. ורבה נמי הודה לו בסופו של דבר, וכדלהלן.

19. כתבו התוס', דגבי מוציא שם רע, דכתיב

ללמוד זאת מ"ונתן" האמור שם, **בכגון שעמדה בדין, ובגרה, ומתה**[20].

כי לשיטת רבי שמעון — הקנס שלה הוא. כי כמו שהוא סובר במקרה שלא הספיקה לגבות עד שמת האב, שהקנס שלה, כך גם במקרה שלא הספיקה לגבות עד שבגרה [ולשיטת תנא קמא — הרי הן של אב], לרבי שמעון — הרי הוא של עצמה.

ובמקרה כזה, נחשב הקנס לאחר שעמדה בדין כממון, ככל שאר קנסות לאחר העמדה בדין. ואם מתה אחר כך, נחשב הקנס כממון רגיל גבי האב, **דהתם כי קא ירית אביה — מינה דידה קא ירית.** והרי אביה יורש ממנה כל זכות שהיתה לה בממון.

ובמקרה כזה אי אפשר לפטור את הכופר בו מקרבן שבועה מהלימוד של "ונתן", שהרי הקנס הזה נחשב כבר ממון, כיון שעמדה בדין ובגרה, ואביה ירש אותה. לכן צריך ללמוד את הפטור מ"וכחש", והלימוד הוא משום שעיקרו של ממון זה — קנס הוא, וכפי שיבואר להלן.

ומקשינן: **אי הכי,** שמדובר שכבר עמד בדין, אם כן, למה שנינו במשנה: "**יצאו אלו שהן קנסים**", הרי **ממון הוא!**

אמר רב נחמן בר יצחק: כך היא כוונת המשנה: **יצאו אלו שעיקרן קנסים.**

ועוד **איתיביה** אביי לרבה ממה ששנינו שם במשנה במסכת שבועות: **רבי שמעון פוטר** מקרבן אשם גזילות את האונס והמפתה שכפרו בהשבעה על תביעת "אנסת ופיתית את בתי", משום **שאינו משלם קנס על פי עצמו,** ואם היה מודה — היה נפטר.

ומדייק אביי: **טעמא דלא עמד** לפני כן **בדין,** שאם היה מודה — היה נפטר. **הא עמד** לפני כן **בדין** — דאז, אם היה מודה שעמד בדין והתחייב לשלם, היה משלם **על פי** הודאת **עצמו,** הרי עתה כשכפר, **קרבן שבועה נמי מיחייב!**[21]

אמר לו רבה: **רבי שמעון — לדבריהם דרבנן קאמר להו.**

"ונתנו לאבי הנערה" נמי איכא למימר, "ונתן" לחוד, "ונתנו" לחוד.

והקשה הגרעק"א, מה הוקשה להם, דילמא באמת גם במוציא שם רע אינו זוכה אלא משעת נתינה, משום דכתיב "ונתנו"!

20. כתבו התוס' בביאור הסוגיה, דאע"ג דהשתא ממון גמור הוא, שלא בא לידו מכח קנס, ואי מודה מיחייב, אפ"ה פטור מקרבן שבועה, מ"וכחש". והיינו דפריך למאי דשני השתא: יצאו אלו שהן קנס? ממון הוא!

אבל עד השתא הוה אתי ליה שפיר דקרי ליה קנס, הואיל ובא לידו מכח קנס, ואי מודה — מיפטר.

אבל השתא דמוקמינן לקרא בכי האי גוונא, כגון שעמדה בדין ומתה, שלא בא לידו מכח הקנס, אלא מכח ירושה, ומלתא דפשיטא היא דאי מודה מיחייב, אמאי קרי ליה קנס?

ומשני הש"ס: תני: יצאו אלו שעיקרן קנס. והשתא כולהו קנסות משעמד בדין ממונא הוי, ומיחייב בהודאתו, ואפי' הכי גזירת הכתוב היא מ"וכחש" דפטור מקרבן שבועה. והכי נמי אפילו לר' אלעזר דאמר נשבעין על הקרקעות, גזירת הכתוב היא דפטור מקרבן שבועה, אע"ג דמיחייב בהודאתו.

21. כתבו התוס', דלדבריו דרבה קאמר לה. בשלמא לדידי דסבירא לי דבכל קנסות אפילו

וכך אמר להם: **לדידי,** לשיטתי, **אף על גב דעמד** לפני כן **בדין,** והתחייב לשלם, בכל זאת אם כפר עתה בחיוב הזה, **רחמנא פטריה** מקרבן שבועה, **מהפסוק** "**וכחש** בעמיתו", כיון שלא פירט בו הכתוב אלא דברים שעיקרן ממון.

אלא לדידכו, לשיטתכם, **אודו לי מיהת, היכא דלא עמד** לפני כן **בדין, דכי קא תבע** עתה האב — **קנסא** של אונס ומפתה **קא תבע,** ואין חייב קרבן אשם גזילות על כפירת קנס, כיון שיכול להודות ולהפטר, ואין זה חיוב ממון.

מג-א **והרי מודה בקנס פטור,** ולכן, אף כשלא הודה לו, אין זה נחשב כפירת ממון!

ורבנן סברי: כי קא תבע האב באומרו "אנסת ופיתית את בתי" — את תשלומי **בושת ופגם קא תבע.** ואין זו תביעת קנס, אלא תביעת ממון.

ומבארת הגמרא: **במאי קא מיפלגי** רבנן ורבי שמעון?

אמר רב פפא, רבי שמעון סבר התביעה "אנסת או פיתית" היא תביעת קנס, היות **ולא שביק איניש מידי דקיץ,** אין אדם מניח מלתבוע דבר קצוב, הקנס, שהוא סכום קצוב, **ותבע** בושת ופגם, שהם **מידי,** דבר **דלא קיץ!** ולכן, מסתבר שעיקר תביעתו היא על הקנס![22]

ורבנן סברי: לא שביק איניש לא נמנע אדם מלתבוע **מידי** דבר **דכי מודי ביה לא מיפטר,** דהיינו תשלום דמי ההבושת והפגם, שהם חיוב ממון, וגם אם יודה בהם האונס או המפתה הוא לא יפטר, **ותבע מידי דכי מודה ביה מיפטר,** דהיינו הקנס, ולכן מסתבר שעיקר תביעתו הם תשלומי ממון של הבושת והפגם.

בעא מיניה רבי אבינא מרב ששת: בת הניזונת מן האחין על פי תנאי כתובה, שכך כתוב בכתובה: "בנן נוקבן דיהווין ליכי מינאי, אינון יהון יתבין בביתי ומיתזנן מנכסיי עד דתלקחון לגוברין" [הבנות הנקבות שיהיו לך ממני, הן תהיינה יושבות בביתי, גם לאחר מותי, ויזונו מנכסי עד שהן תנשאנה לבעליהן].

מעשה ידיה — למי, האם הם לעצמה או לאחין?[23]

עמד בדין אינו משלם ע"פ עצמו, ולעולם חשיב קנס לרבי שמעון עד שיגיע לידו, כדשמעינן מ"וכחש", אתי שפיר דכל היכא דמיחייב ע"פ עצמו — מיחייב נמי קרבן שבועה, כגון עמדה בדין ובגרה ומתה, דמינה ירית.

אלא לדידך, הא כל קנסות שעמד בדין, או באונס ומפתה שעמדה בדין ובגרה ומתה, אף על גב דמיחייב בהודאתו — פטור מקרבן שבועה, תיקשי!

22. לכאורה צריך ביאור, וכי מה איכפת לו לתבוע אף את הבושת והפגם, דהוו מידי דלא קיץ!?

וכתב האבני מלואים, דעל כל פנים עיקר תביעתו היא על הקנס. וחיוב קרבן שבועה נמדד לפי עיקר התביעה.

23. כתבו התוס', דמדאורייתא פשיטא שמעשה ידיה לעצמה, כדדרשינן דלקמן מ"והתנחלתם אותם". אלא מדרבנן מבעיא ליה, האם תקנו מעשה ידיה תחת מזונות או לא.

האם נאמר שהאחין הזנים אותה, **במקום אב קיימי.** ולכן, **מה התם,** כמו בשעה שאביה חי וזן אותה שייכים **מעשה ידיה לאב, הכא נמי,** כאשר היא ניזונית מן האחים **מעשה ידיה לאחין.**

או דלמא, לא דמי הבת הניזונית מן האחים **לאב.**

כי **התם** — **מדידיה מיתזנא.** הרי היא ניזונת מממונו של האב, ולכן מעשה ידיה שייכים לו.

אבל **הכא,** בבת הנזונית מן האחים, הרי **לאו מדידהו מיתזנא,** לא מממונם היא נזונית, אלא מחמת תנאי כתובת אמן, שממונו של האב משועבד לה, היא ניזונית, ולכן אין להם זכות במעשי ידיה!

אמר ליה רב ששת, **תניתוה** [שנינו במשנה דבר זה]:

דתנן: **אלמנה ניזונת מנכסי יתומים.** וגם זה מתנאי כתובה הוא, שכך כתוב בה: "את תהא יתבא בביתי ומתזנא מנכסי כל ימי מיגר ארמלותך", **ומעשה ידיה — שלהן.**

ומוכח שהיתומים עומדים במקום האב, ולכן מעשה ידיה של האלמנה שלהם, על אף שהיא ניזונית מהם מכח שיעבוד כתובתה. ואם כן, הוא הדין שיש להם זכות במעשי ידיה של הבת הניזונת מהם, אם כי נכסי אביהם משועבדים למזונותיה.

ודחינן: **מי דמי** אלמנתו לבתו?

אלמנתו — לא ניחא ליה ב"הרווחה" שלה, שאין לו ענין שיהיו מעשה ידיה שייכים לה ואילו היא תהיה ניזונית מרכושו, ולכן מעשה ידיה שייכים ליורשיו, כמו שהיו מעשה ידיה שייכים לו בחייו.

אבל **בתו — ניחא ליה ב"הרווחה"** שלה, רוצה הוא שמעשה ידיה יהא שלה, ותהיה ניזונית מנכסיו, ולא יזכו יורשיו במעשי ידיה [זאת, חוץ מנדונייתה שמגיעה לה מנכסיו. רש"י].

ותמהינן: **למימרא,** האם רצונך לומר, **דבתו עדיפא ליה מאלמנתו,** ולכן הוא רוצה יותר בהרווחתה של בתו משל אלמנתו.

והאמר רבי אבא אמר רבי יוסי: עשו חכמים את ה**אלמנה אצל הבת,** דהיינו, אדם שמת, והניח אלמנה ובת שיורשת את נכסיו — **כ**דין שאמרו לגבי **בת אצל אחין.**

דהיינו, כדין אדם שמת, והניח בת ובנים, **ב**זמן שיש **נכסין מועטין**[24], ואין בהם מספיק לכדי מזונות הבת והאחים לשנים עשר חודש.

מה הבת אצל אחין, הדין הוא ש**הבת ניזונת** מנכסי האב, **והאחין ישאלו על הפתחים** לצורך מזונותיהם.

---

24. הקשו התוס', באלמנה אצל הבת, אמאי קרי ליה נכסים מועטים, בשלמא בבת אצל אחים, נכסים מועטים היינו כשאין שיעור כדי שיזונו אלו ואלו עד שיבגרו. אבל אלמנה הרי ניזונת לעולם!

והביאו, דנראה לר"י, דדוקא כשיש אלמנה וגם בנים ובת, אז תקנו מזונות לאלמנה, שנתנו לה מה שהיה ליקח לבת, והיינו עד שתיבגר

אף אלמנה אצל הבת, הדין הוא שה**אלמנה ניזונת** מנכסי בעלה, **והבת — תשאל על הפתחים!**

ומוכח שגורל אלמנתו עדיף לו מבתו!

ומבארינן: **לענין זילותא — אלמנתו עדיפא ליה.** ולכן, עדיף לו שבתו תחזור על הפתחים, ולא אלמנתו.

אבל **לענין הרווחה — בתו עדיפא ליה,** ולכן מעשה ידיה של עצמה. מה שאין כן באלמנתו, שמעשה ידיה ליתומים.

מתיב רב יוסף מהסיפא של משנתינו: **מעשה ידיה ומציאתה, אף על פי שלא גבתה** עדיין את שכר מעשה ידיה, אם **מת האב — הרי הן של אחין.**

וזה ודאי, שלא באה משנתינו לחדש דבר זה, שכשעשתה מעשה ידים בחיי האב — הרי הם של האחים משמת. שזה דבר פשוט, שהרי האב זכה במעשה ידיה, שהם ממון ולא קנס, ובודאי שיירשוהו האחים!

אלא, ודאי באה משנתינו לחדש, **שטעמא** דהם של האחין, משום שעשתה **בחיי האב. הא** אם עשתה **לאחר מיתת האב** — מעשה ידיה **לעצמה** ולא לאחיה.

מאי לאו, האם לא מדובר, **בניזונת** מן האחין, ואף על פי כן, מעשה ידיה לעצמה!

ודחינן: **לא.** מדובר כאן **בשאינה ניזונת** מן האחין[25]. והיינו, כגון שלא היו נכסים כלל.

ותמהינן: **אי בשאינה ניזונת, מאי למימרא?** מה החידוש בדברי משנתינו שמעשה ידיה לעצמה ולא לאחיה?!

הרי **אפילו למאן דאמר** במסכת גיטין [יב א] **שיכול הרב לומר לעבד: עשה עמי,** כלומר, עשה עבורי מלאכה — **ואיני זנך** [איני נותן לך מזונות], **הני מילי** דווקא **בעבד כנעני,**

הבת, ואם כן, הרי יש שיעור לנכסים מועטים. אבל כשאין שם אלא אלמנה ובנים, או אלמנה ובת, שאז הבת יורשת, לא עשו תקנה בשביל האלמנה, דמשום אלמנה לא רצו להפקיע כח הירושה. ורק כשכבר הפקיעו כח הירושה בשביל הבת, אז נותנים לאלמנה. ובשביל הבת הפקיעו יותר מאשר לצורך אלמנה, לפי שהבת יורשת כשאין בנים, משא"כ האלמנה.

והביאו שכן משמע בירושלמי בפרק מי שמת, דאמר התם: "אין האלמנה דוחה את הבנות, ולא הבנות דוחות את האלמנה. ופעמים שהאלמנה דוחה את הבנות — על ידי בנים, ואת הבנים — על ידי הבנות".

25. כתבו התוס', שמן האב היא כן היתה ניזונת, ומשום הכי מקשה הגמרא, אי בשאינה ניזונת עתה מן האחים, והיתה ניזונית בחיי האב מן האב — מאי למימרא? הרי זה פשיטא שלאחר מיתת האב, כיון שעתה היא אינה ניזונית לא ממנו ולא מן האחים — מעשה ידיה לעצמה [ולהשמיע שאם מת האב יורשים האחים את מעשה ידיה שעשתה בחיי אביה — נמי לא איצטריך, דהואיל וניזונת היתה מן האב, פשיטא שהבנים יורשין אותו].

והביאו שיש ספרים שלא גורסים מאי למימרא, אלא הכי גרסינן: אי בשאינה ניזונת, אפי' למ"ד כו'. וכתבו שכן עיקר, ומיירי בשאינה ניזונת לא מן האב ולא מן האחין, דאחר מיתת האב — דומיא דבחיי האב. ופריך אהך מילתא גופה, אמאי כשמת האב הרי הן של אחין, הא אפי' אב עצמו אין לו, כיון שאינה ניזונת ממנו.

דלא כתיב ביה "עמך". אבל בעבד עברי, דכתיב ביה "כשכיר כתושב יהיה **עמך**"[26] — **לא** יכול לומר לו כך!

וכל שכן בבתו, שודאי אין האחים יכולים לומר לה: עשי עבורנו מלאכה, ולא ניתן לך מזונות!

אמר רבה בר עולא: באמת משנתינו באה להשמיענו שמעשה ידיה לאחר מיתת האב לעצמה. ומדובר כשאינה נזונת מן האחין. והחידוש הוא, שאין אומרים זכות היא שזיכתה תורה לאב בבתו, שיהיו מעשי ידיה שלו, וממון הוא להורישו לאחים.

ומה שהיה קשה לנו, כמה תהיה נזונת? הרי ודאי אינה גרועה מעבד כנעני, שאין אדונו יכול לומר לו עשה עמי ואיני זנך!

לא נצרכה דברי משנתינו — **אלא** לעניין **העדפה:** שהיו מעשי ידיה עודפים על צרכי מזונותיה. והיינו יכולים לומר שההעדפה תהיה שייכת לאחים, והם יורשים בכך את זכות האב, ומשמיעה לנו משנתינו שהרי הם שלה.

אמר רבא: וכי יתכן ש**גברא רבה כרב יוסף לא ידע דאיכא העדפה,** ושאפשר להעמיד את משנתינו בשאינה נזונת, ולענין העדפה? הרי ודאי ידע שאפשר לתרץ כך, ובכל זאת **קמותיב תיובתא!**

אלא, אמר רבא: רב יוסף, מתניתין גופא קשיא ליה.

דקתני: מעשה ידיה ומציאתה אף על פי שלא גבתה.

ומדייק רבא: הרי **מציאתה** — **ממאן גביא?** ממי "גובים" מציאה?

אלא לאו, הכי קאמר תנא דמתניתין:

מעשה ידיה — דינם **כמציאתה.**

מה מציאתה, אם מצאה **בחיי האב,** וסמוכה היא על שולחנו — הרי הם **לאב,** משום איבה. שהיות ואין האב חייב במזונותיה, אם לא תהא מציאתה שלו, תהיה לו עליה איבה, ולא יתן לה מזונות.

אבל מה שמצאה **לאחר מיתת האב** — הרי הוא **לעצמה.** כי לגבי האחים לא שייך הטעם של איבה, שהרי על כרחם היא נזונת מנכסי אביה, ולא מרכושם.

אף גבי **מעשה ידיה נמי** כך הוא הדין, שרק מעשה ידיה שעשתה **בחיי האב** — הרי הם **לאב.** אבל מה שעשתה **לאחר מיתת האב** — הרי הוא **לעצמה.**

ומסקינן: **שמע מינה.**

איתמר נמי הכי: **אמר רב יהודה אמר רב: בת הניזונת מן האחין — מעשה ידיה לעצמה.**

אמר רב כהנא: מאי טעמא? דכתיב גבי עבד כנעני: "**והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם**". ודרשינן: **אותם,** את העבדים, אתם מורישים **לבניכם** — **ולא** את **בנותיכם** אתם מורישים **לבניכם.**

מגיד הכתוב **שאין אדם מוריש** את **הזכות**

---

26. שמילת "עמך" מיותרת לדרשה, שהרי היה אפשר לכתוב "כשכיר כתושב יהיה עד שנת

שיש לו **בבתו, לבנו.**[27] ולכן, אף שלאב היתה זכות במעשה ידי בתו, אין הוא מוריש זכות זו לבניו.

מתקיף לה רבה לרב כהנא: **ואימא** רק **בפיתוי הבת, וקנסות** של אונס, **ובחבלות — הכתוב מדבר:** שאת הזכויות האלו אינו מוריש האב לבניו. אבל מעשה ידיה, שדבר שכיח הוא, נאמר שיהא של האחין, שהרי הם נפסדים על ידה, שהרי היא ניזונת מהם!

וכן באמת **תנא רב חנינא:** רק **בפתוי הבת וקנסות וחבלות הכתוב מדבר!**

ותמהינן: וכי אפשר לומר שתשלומי **החבלות** יהיו של האחין? והרי **צערא דגופא נינהו,** ואפילו האב אינו זוכה בדמי צער, שהרי אמרינן במסכת בבא קמא [פז ב], שאם חבלו בבן קטן, יקנו בדמי הנזק קרקע, והפירות יהיו של הקטן![28]

מג-ב **אמר רבי יוסי בר חנינא:** מדובר בכגון **שפצעה בפניה,** שעל ידי כך נפחתה משוויה, ובמקרה כזה התשלום הוא של האב, כי יש לו לאב בבתו זכות למוכרה לאמה עבריה, ועל ידי פציעה זו הוא נפסד ממון, כי יקבל עבורה מהקונה אותה פחות דמים![29]

אמר רב זירא אמר רב מתנה אמר רב, ואמרי לה אמר רבי זירא [פירש רש"י, שרב זירא הוא רבי זירא. אלא שלפני שעלה לארץ ישראל ונסמך, קראו לו רב זירא, ולאחר

היובל". אבל מהפסוק "כי טוב לו עמך" אי אפשר לדרוש, שאינו אלא סיפור דברים בעלמא.

27. תמהו התוס', אמאי איצטריך קרא להכי, הרי זה גופה שמעשה ידיה לאביה, נלמד מ"לאמה", מה אמה — מעשה ידיה לרבה, אף בת מעשה ידיה לאביה. ואמה גופה אינה עובדת לא את הבן ולא את הבת, כדאמרינן בפ"ק דקידושין [יז ב]!

והביאו בשם רשב"א, שצריך את הלימוד ממקרא זה של "והתנחלתם" לענין בת קטנה. שהרי את ההיקש מ"לאמה", צריך דווקא לענין נערה. אבל לגבי קטנה — לא צריך היקש, דהשתא זבוני מזבן לה, מעשה ידיה מיבעי?! ואם כן, אין לנו לימוד שאין אדם מוריש זכות בתו קטנה לבנו, לכן צריך את הדרשה מ"והתנחלתם".

28. כך כתב רש"י. ובתוס' הקשו, וכי אם קיצץ החובל את ידיה לא תהיה חבלה של אב? והלא האב מפסיד את מעשה ידיה!

ותירצו, דפשיטא ליה לש"ס שמדובר בחבלות קטנות, שאין בהן ביטול מלאכה. דאי יש בהם הפסד מעשה ידיה, אמאי אין מוריש לבנו כמו שמוריש מעשה ידיה? ולכן פרכינן "דידה נינהו!" עיי"ש.

29. הקשו התוס', אם כן, תקשי הך ברייתא על רב וריש לקיש, שמשמע בפרק החובל [ב"ק פז ב] שנחלקו על רבי יוחנן שאמר שאם פצעה בפניה הוי דאב!

וכתבו, שצריך לומר, שבפחת שעד הנערות — כולי עלמא מודים דהוי דאב, שהרי מפסיד במה שהיה יכול למוכרה. והתם במסכת בבא קמא נחלקו במה שהיא נפחתת גם מנערות ואילך, שדעת רבי יוחנן, שכל הפחת של האב הוא, הואיל ונעשה לה בעוד שהיא ברשות אב.

אי נמי, בפחת שוויה לענין מכירה, כולי עלמא מודים ששל אב הוא, והתם פליגי במה שנפחתה לענין קידושין, וסוברים רב וריש לקיש שלא זיכתה התורה לאב אלא קידושין ממש. ועיי' עוד מה שהביאו בשם ריצב"א.

שעלה ונסמך קראו לו רבי זירא. והיינו שיש אומרים שאמר דבר זה לפני שעלה לארץ ישראל, ויש אומרים שאמרו לאחר מכן[30] **אמר רב מתנה אמר רב: בת הניזונת מן האחין — מעשה ידיה לעצמה.**

דכתיב בעבדים כנעניים: "**והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם**", ודרשינן: **אותם לבניכם — ולא בנותיכם לבניכם!**

מגיד הכתוב **שאין אדם מוריש זכות בתו לבנו.**

אמר ליה אביימי בר פפי: דבר זה **שקוד** [הוא שמואל, ונקרא כך משום שהלכה כמותו בדיני, ושוקד על דבריו לאמרם כהלכה[31]] **אמרה.**

ותמהינן: **שקוד מנו** [מיהו]? הרי **שמואל** הוא! **והא רב אמרה,** ולא שמואל!

ומבארינן: **אימא** הכי: רב אמרה, **ואף שקוד אמרה.**

אמר מר בר אמימר לרב אשי, הכי אמרי נהרדעי: הלכתא כוותיה דרב ששת, שפשט ממשנתינו שמעשה ידיה לאחין.

רב אשי אמר: הלכתא כוותיה דרב, שמעשה ידיה לעצמה.

ומסקינן: **והלכתא כוותיה דרב.**

מתניתין:

המארס את בתו כשהיא קטנה או נערה — **ונרשה** בעלה, ואחר כך **אירסה** אביה שוב, ושני אירוסין אלו היו בימי קטנותה או נערותה — **ונתארמלה** [נתאלמנה], **כתובתה שלו.**[32] והיינו, תשלום שתי הכתובות מגיע לאב. ומשנתנו סוברת שמגיע תשלום כתובה גם לארוסה.

אבל אם **השיאה** אביה — **ונרשה** בעלה, ושוב **השיאה** אביה, **ונתארמלה** — **כתובתה שלה.** שתי הכתובות מגיעות לה, היות ומזמן שהשיאה אביה בפעם הראשונה פקעה רשותו של האב ממנה,[33] והזכות של הכתובה נקבעת לפי שעת הגביה ולא לפי

---

30. אמנם בתוס׳ במס׳ מנחות [מ ב] כתבו, שרבי זירא לאו היינו רב זירא. עיי״ש ראייתם.

31. כך פירש רש״י. ובערוך איתא, שהיה שוקד על דלתי תורה.

32. כתב תורי״ד, דהיינו טעמא כיון שביד האב לקדשה, וזכאי בכסף קידושיה, זכאי אף בכתובתה.

והפני יהושע כתב, דלתנא קמא איכא למימר דכיון דסתם משנה ר״מ היא, ושמעינן לקמן בפרק אף על פי [דף נו] דסבירא ליה דכתובה דאורייתא, ולעיל בפרק קמא [י׳] ילפינן לה מדכתיב "ואם מאן ימאן אביה לתתה לו כסף ישקול כמהר הבתולות" — מכאן סמכו לכתובת אשה מן התורה, וילפינן שיהא זה — כזה, ממילא שמעינן נמי דכתובת נערה — לאביה היא, כמו קנס. אבל לשיטת ר״י דמתניתין, שאף בהשיאה — כתובתה לאביה, וסבירא ליה נמי דכתובה דרבנן, צריך ביאור טעמו של דבר, אמאי הויא דאב. [והביא דבירושלמי איתא דהטעם כדי שיקפוץ האב ליתן לבתו נדונייה בעין יפה].

33. כך פירש רש״י. ובתוס׳ הביאו שריב״ן פירש דכולה מתניתין מיירי באשה אחת, עיי״ש.

שעת הכתיבה, ובזמן הגביה, לאחר שכבר נישאת, הרי היא ברשות עצמה.

רבי יהודה אומר: הכתובה **הראשונה** היא **של אב.** ובגמרא יתבאר טעמו של רבי יהודה.

אמרו לו חכמים: **משחשיאה** — **אין לאביה רשות בה.**

גמרא:

מוכיחה הגמרא מכך שנקט התנא נתגרשה ונתארמלה, ולא נקט נתגרשה וחזרה ונתגרשה, או שנתארמלה פעמיים —

משמע **שטעמא דהשיאה וגרשה, השיאה ונתארמלה.**[34]

אבל אם **נתארמלה תרי זמני** — **תו לא חזיא לאינסובי.** שהיות והוחזקה להיות בעליה מתים, אסורה לינשא שוב. ולכן נקט התנא בלשון הזה, שעדיין מותרת לינשא, ולא נקט בלשון פורענות.

ואגב אורחיה, אגב שבא התנא להשמיענו דין כתובתה, **קא פתים לן** [סתם לנו] **תנא ברבי, דאמר: בתרי זמני** [דבר שחוזר ונשנה פעמיים] **הויא חזקה.**

שנינו במשנתינו: **רבי יהודה אומר:** הכתובה **הראשונה של אב.**

מאי טעמא דרבי יהודה?

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: הואיל ומשעת אירוסין שאירסה אביה לבעלה הראשון ונתחייב הבעל בכתובה, **זכה בהן האב.** היות והאב הוא זה שאירסה.

אבל באירוסין של שני לאחר שכבר נישאה לבעל הראשון, לא זכה האב, כי משעה שנשאת לראשון — פקעה זכותו ממנה.

מתיב רבא מהא דתניא: **רבי יהודה אומר:** הכתובה **הראשונה** היא **של אב. ומודה רבי יהודה במארס את בתו כשהיא קטנה, ובגרה — ואחר כך נשאת, שאין לאביה רשות בה.**

ואמאי? הכא נמי לימא שתהא הכתובה שלו, **הואיל ומשעת אירוסין זכה בהן האב!**

אלא אי אתמר, הכי אתמר:

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו שטעמו של רבי יהודה הוא, **הואיל וברשותו** של האב **נכתבין**[35] חיובי המנה ומאתיים[36] [מנה ניתנים לאלמנה, ומאתיים לבתולה] שבכתובה, שהרי כותבין את הכתובה לפני הנשואין.

---

34. כתבו התוס׳, שזה שדייקה הגמרא מהסיפא, שנישאה וגירשה וכו׳, ולא מרישא דאירסה וגירשה וכו׳, היינו משום דסבירא ליה כמאן דאמר במס׳ יבמות [סד ב] שמעיין גורם, דהיינו, שתולים שמה שבעליה מתים היינו מחמת בעילתה, וזה שייך דווקא בנישאת. עיי״ש.

35. ועיי׳ בתוס׳ [ד״ה ומיגבא], שכתבו דהיינו טעמא משום שבשעת כתיבה מחלה לשעבודא קמא. או משום שלא תקנו רבנן זכיה לאב כשלא נכתבה ברשותו. עיי״ש.

36. כך ביאר רש״י את זה שנקטה הגמרא ״נכתבים״ — לשון רבים, על הכתובה. ולשון רבים שייך על המאה או מאתיים זוזים של הכתובה [אבל לא על הכתובה עצמה, שהרי מדובר בכתובה אחת]. עיי׳ בתוי״ט [ג ו בסוף הדיבור].

אבל אם בגרה קודם הנשואין, הרי לא נכתבו ברשותו, שהרי משבגרה — אינה ברשותו!

והוינן בה: **ומיגבא מאימת גביא,** כלומר, מאימתי נשתעבדו נכסי הבעל לחיוב הכתובה, ואפשר לטרוף אותם מלקוחות שקנו אותם אחרי שחל השעבוד?

האם כבר משעת האירוסין, שאז נתחייב הבעל בתקנת חכמים של כתובה, או רק משעת כתיבת הכתובה, בשעת הנישואין, היות ורק מאז נעשה חיוב הכתובה כמלוה בשטר?[37]

אמר רב הונא: המנה ומאתים, שמתקנת חכמים נתחייב לה — נשתעבדו כבר **מן האירוסין.**

ואילו תוספת כתובה, שנתחייב לה מעצמו, לא נשתעבד לה אלא **מן הנשואין,** שאז עושים על כך קנין, וכותבים את שטר הכתובה.

ורב אפי אמר: אחד זה ואחד זה — מן הנשואין. משום שהוא סובר שהיא מחלה על השעבוד הראשון, ונתרצתה שיחול השעבוד בזמן הכתוב בשטר, בין על עיקר הכתובה, ובין על התוספת[38].

ותמהינן: **ומי אמר רב הונא הכי?**

והאתמר: הוציאה האשה **עליו שתי כתובות, אחת של מאתים, ואחת של שלש מאות,** וזו של שלש מאות מאוחרת מהראשונה.

ואמר רב הונא: אין לה אלא אחת מן הכתובות, וגובה איזו מהן שתרצה.

כי לפעמים תרצה לגבות דווקא את הכתובה של מאתיים, כגון שמכר נסכיו בין זמן כתובה ראשונה לשניה, ואם תבא לגבות את הכתובה השניה, הרי שטרי הלקוחות קודמים.

ולכן, אם **באתה** [באה] **לגבות** את הכתובה הראשונה של **מאתים** — **גובה מזמן ראשון,** וטורפת מן הלקוחות מהזמן שכתוב בשטר הכתובה.

---

37. כך פירש רש"י. ועיין מה שהקשו תוס' על פירושו [ועיין מה שכתב המהרש"א בזה].

וביאר ר"י, דדוקא בהך דמיירי בה רבי יהודה, דהיינו, במארס את בתו, ובגרה, ואחר כך ניסת, ולשיטתו של רבי יהודה — קא בעי. שאם הטעם שהוא מודה שבכהאי גונא אין לאביה רשות בה היינו משום שבשעת כתיבה מחלה לשיעבודא קמא, ולא תקינו ליה רבנן לאב — אלא כשלא מחלה, אם כן גם היא גופה לא גובה מזמן האירוסין. אבל אם הטעם הוא משום שלא תיקנו לאב זכיה כשלא נכתבה הכתובה ברשותו, אזי היא גופה גובה מזמן אירוסין.

ובשם רשב"א הביאו, דאליבא דרבנן בעי, ובעי דווקא הכא, במקום שיש אב, משום דהכא אם נתאלמנה או נתגרשה מן האירוסין — היתה הכתובה של אב, ולכן יש מקום לומר דכי היכי דמפסיד כחו האב בשעת נשואין, גם היא מפסדת. עיי"ש.

38. כך פירשו רש"י ותוס'. ובתוס' רי"ד משמע, שבנשואין בטל חיוב כתובת אירוסין, וחל חיוב חדש מעתה, שכך הוא תנאי בית דין של כתובה, ולכן גובה רק משעת נשואין.

ונפקא מינה אם לא כתב כתובה בנישואין,

ואם באה לגבות **שלש מאות,** כגון שהיו לו נכסים אף בזמן כתובה שניה — **גובה מזמן שני.**

ואם איתא, שסובר רב הונא שגובה את עיקר הכתובה מזמן ראשון, ואת התוספת מזמן שני, נאמר שת**יגבי מאתים,** שהם מתקנת חכמים, **מזמן ראשון, ומאה,** שהם תוספת כתובה — **מזמן שני!**

ומקשינן: **ולטעמיך, תיגבי** את **החמש מאות כולם, מאתים מזמן ראשון, ותלת מאה מזמן שני,** שנאמר שכל השלש מאות — תוספת כתובה הם!

אלא, חמש מאות מאי טעמא לא גביא?

כיון דלא כתב לה בכתובה השניה: "**צביתי ואוסיפית לך תלת מאה אמאתים**" [רציתי והוספתי לך שלש מאות בנוסף למאתיים], ודאי לא נתכוין להוסיף על הכתובה הראשונה, אלא **הכי קאמר לה: אי מזמן ראשון גביאת** [תגבי] — **גביא מאתים, אי מזמן שני גביאת,** תיבטל הכתובה הראשונה, ו**גביא תלת מאה!**

מד-א **הכא נמי היינו טעמא דלא גביא** מאתים מזמן ראשון ומאה מזמן שני, **מדלא כתב לה: "אוסיפית לך מאה אמאתים", ודאי אחולי אחילתיה** [מחלה] **לשעבודא קמא.**

ולכן, אם באה לגבות את הכתובה של שלש מאות, אינה יכולה לגבות מאתיים מהזמן הראשון ומאה מהזמן השני, אלא גובה את כל השלש מאות מהזמן השני. אך אם הוסיף לה על כתובתה, אינה מוחלת בכך על השעבוד הקודם, ויכולה לגבות את ההתחייבות הראשונה מזמן כתיבתה.

אמר מר: אי בעיא בהאי גביא, אי בעיא בהאי גביא.

והוינן בה: **לימא פליגא דרב נחמן.**

דאמר רב נחמן: שני שטרות של מכר או מתנה של שדה **היוצאין בזה אחר זה,** דהיינו, שכתב ראובן לשמעון שטר בניסן, ושטר נוסף בסיון — **ביטל** שטר **שני את הראשון!** ואם כתב המוכר בשטר אחריות לקונה, שבמידה ויגבו בעלי החובות שלו את השדה עבור חובם הוא יפצה אותו על כך בשדה אחרת, וטרפו בעלי חוב את השדה ממנו, אינו גובה הקונה את האחריות מהלקוחות האחרים — אלא מהזמן של השטר השני.

ואם כן, נאמר גם כאן שביטל שטר השני את הראשון, ומחלה על השעבוד הראשון!

ודחינן: **לאו מי איתמר עלה,** האם לא נאמר על דברי רב נחמן, **אמר רב פפא: ומודה רב נחמן, דאי אוסיף ביה** בשטר השני **דיקלא** [דקל] — **לשם התוספת כתביה** את השטר השני, ולא ביטל את הראשון, ונתכוין שאם ירצה הלוקח לקבל את העיקר והתוספת, יגבה מזמן השטר השני, ואם ירצה לגבות מזמן ראשון — יגבה רק את העיקר.

הכא נמי, גבי כתובה, **הא אוסיף לה מידי** בשטר השני, שהרי כתב לה שלש מאות[39].

שלפי רש"י, לכאורה, תגבה מן האירוסין, שהרי לא היתה כאן מחילה. אבל לתוס' רי"ד, שבשעת הנישואין חל חיוב חדש, הרי זו תגבה מן הנישואין [הגר"ש רוזובסקי].

39. אבל לא שכתב לה "צביתי ואוסיפית כך

ולכן, יכולה לגבות איזה מהם שתרצה.

גופא, אמר רב נחמן: שני שטרות היוצאין בזה אחר זה — ביטל שני את הראשון.

אמר רב פפא: ומודה רב נחמן, דאי אוסיף ביה דיקלא — לתוספת כתביה.

ואמרינן: זה **פשיטא,** שאם היה השטר **הראשון במכר,** והשטר **השני במתנה** — מסתבר שלא נתכוין לבטל את השטר הראשון, אלא רק כדי **ליפות כחו הוא דכתב ליה, משום דינא דבר מצרא.**

"דינא דבר מצרא" הוא זכות קדימה שיש לשכנים בקניית נכסי דלא ניידי על פני אנשים אחרים.

"בר מצרא" נקרא השכן אשר מיצרי שדהו גובלים בשדה העומדת למכירה על ידי בעליה, ויש לו לשכן זכות קדימה לקניית השדה על יתר הקונים מדין "ועשית הישר והטוב", לפי שעדיף לו לאדם שיהיה רכושו מרוכז במקום אחד. ורק לשכן יש את העדיפות הזאת.

זכות הקדימה של בר מצרא שייכת רק כאשר מוכר בעל השדה את שדהו, אבל לא כשנותנה במתנה, שיכול הוא ליתנה למי שהוא חפץ בו, ואינו צריך ליתנה במתנה לשכנו.

ולכן כתב לו שטר מתנה, בנוסף לשטר המכר, כדי שלא יוכלו לבוא אליו השכנים בטענת בר מצרא [40].

וכל שכן שאם היה שטר **הראשון במתנה,** והשטר **השני במכר,** שודאי לא ביטל השטר השני את השטר הראשון, **דאמרינן: משום דינא דבעל חוב הוא דכתב כן.** דהיינו, שבשטר מכר קבל עליו אחריות, שאם יבוא בעל חוב ויטרוף ממנו את השדה, יוכל לחזור על המוכר לגבות ממונו. מה שאין כן מתנה, שאין בה אחריות.

אלא, אי שניהם, שני השטרות, **במכר,** או **ששניהם במתנה — ביטל שני את הראשון, מאי טעמא** ביטל?!

רפרם אמר: אימר אודויי אודי ליה בעל השטר שהשטר הראשון מזויף היה, ונתרצה לו המוכר או הנותן להגבות בשטר השני, מזמן שני.

רב אחא אמר: אימר, על ידי כתיבת השטר השני — **אחולי אחליה** הלוקח או המקבל

וכך", דאם כן היתה גובה את שתי הכתובות, כדאמרינן לעיל. תוס'.

40. וכתבו התוס', שהלוקח יצניע את שטר המכר, שאם יראה את שניהם, יחול עליו דין בר מצרא. שאפילו במתנה שכתוב בה אחריות, יש דין בר מצרא. עוד כתבו, שאם הלוקח עצמו מצרן, אין לו דין בר מצרא, שהרי ביטל שני את הראשון.

והביאו דיש מפרשים דלאו דווקא נקט משום דינא דבר מצרא, דאפילו כשלא שייך דין בר מצרא, לא ביטל שני את הראשון, כיון שיש נפקא מינה לענין דרך, דהיינו, שנחלקו תנאים במס' בבא בתרא, באדם שמכר לאחר שדה, ועוברת בה הדרך לבור ודות של המוכר, אם צריך המוכר לקנות מהלוקח דרך — או לא, ואפילו מאן דאמר שמוכר — בעין רעה מוכר, מודה הוא שנותן מתנה — בעין יפה נותן.

מתנה[41] **לשיעבודיה** של השטר הראשון[42].

מאי בינייהו, מאי נפקא מינה בין טעמו של רפרם לטעמו של רב אחא?

איכא בינייהו דברים אלו:

א. **אורועי סהדי.** לפי רפרם, יש ריעותא[43] על העדים שחתמו בשטר הראשון, שהרי הודה שהשטר ההוא היה מזויף. אבל לטעמו של רב אחא — כשרים הם.

ב. **ולשלומי פירי** שאכל הלוקח בין זמן שטר ראשון לזמן שטר שני. לפי רפרם צריך לשלמם למוכר, שהרי התברר שהשטר הראשון היה מזויף, אבל לפי רב אחא אין צריך לשלמם.

ג. **ולעניין טפקא.** מס המלך המוטל על הקרקע. לפי רפרם, על המוכר לפרוע את הטסקא שבין זמן שטר ראשון לזמן שטר שני. ולפי רב אחא, חוב זה מוטל על הלוקח.

מאי הוי עלה דכתובה? מאימתי גובה אותה כאשר יש שתי כתובות?

תא שמע, דאמר רב יהודה אמר שמואל

---

41. איכא למתמה, מה שייך מחילת שיעבוד גבי מתנה?

והביאו תוס׳ בשם ר״י, שנפקא מינה כגון שקנה הנותן שדה ליד השדה שנתן בין זמן הראשון לזמן שני, ועתה מחל מקבל המתנה לשיעבודא, ולא יוכל לטעון דינא דבר מצרא.

ובשם רשב״א הביאו, דנפקא מינה אם לוה הנותן בין זמן הראשון לזמן שני, שיטרפו בעלי חובו מאותה שדה. [א״נ אם יאכל הנותן פירות בין זמן ראשון לשני].

42. בתוס׳ רי״ד הוסיף, דהיינו, שפייסו המוכר ללוקח שימחול על שעבוד זמן ראשון, וכגון שהיה לו למוכר שום שדה למכור בין זמן ראשון לזמן שני, ולא היה הלוקח רוצה לקנותו מפני שיעבודו של זה, לפיכך פייסו שימחול שעבודו.

43. רש״י כתב שלשיטת רפרם פסולים הם. וכתבו התוס׳ שתימה גדולה היא, שהרי אין יכול לפסול את העדים בענין זה!

[והגרעק״ע תמה על לשון התוס׳ בקושייתם: ״דאין יכול לפסול העדים בענין זה״, מה כוונתם במה שסיימו ״בענין זה״?

וביאר, שכוונתם לומר שלא תועיל אף הצטרפות של עד אחר לפסלם, כיון שאין לזה דין הגדה, אלא הוכחה בעלמא. שהרי לא העיד שפסולים הם, אלא כיון שקיבל הלוקח שטר שני — החזיקם לפסולים].

ותורי״ד כתב, דהיינו שאם יש לו שטר אחר שהם חתומים בו, הרי הוא בטל, דהרי פיו כמאה עדים דמי לגבי עצמו, והוא הודה שהם פסולים. אבל לעלמא ודאי דלאו כל הימנו לפסלם! ומדוייק שנקט הש״ס לשון ״אורועי סהדי״, ולא נקט לשון פסול.

וכן הביאו תוס׳ בשם ר״י, דהיינו שאם יש למקבל המתנה איזה שטר אחר שעדים אלו חתומים בו, מרעין ליה לשטרא, הואיל והוא מודה שהן פסולין. או שמא הוא זייף חתימתם בשטר הראשון, ואם כן, בכל שטר שיוציא, שהם חתומים בו, חיישינן שמא גם בו זייף את חתימתם [הרא״ש].

וההפלאה כתב לבאר דעת רש״י, דאכן נפסלים העדים כיון שיש כאן שני עדים שמעידים לפסלם: המוכר והלוקח. שהרי בזה שהסכימו לכתוב שטר שני, הרי הם מחזיקים את העדים הראשונים לפסולים.

משום רבי אליעזר ברבי שמעון: מנה מאתים גובה **מן האירוסין, ותוספת** כתובה גובה **מן הנישואין.**

וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה — מן הנישואין.

והלכתא כחכמים, **שאחד זה ואחד זה — מן הנישואין**[44].

מתניתין:

כל אשת איש המזנה תחת בעלה חייבת מיתה בחנק. אך יצאה מכלל זה נערה בתולה מאורסה, שאם זינתה בזמן אירוסיה, דינה הוא בסקילה על "פתח בית אביה".

כמו כן נאמרה בתורה פרשה מיוחדת בענין נערה בתולה מאורסה, שאם הוציא עליה בעלה שם רע, שזינתה בזמן אירוסיה, הרי הוא לוקה ומשלם מאה כסף.

שני חידושים אלו בנערה בתולה מאורסה נאמרו רק בישראלית, ולא בגיורת, וכפי שיבואר בגמרא.

הגיורת, שנתגיירה בתה עמה,[45] **וזינתה** הבת כשהיתה מאורסה לאיש, [בעודה נערה], אינה נסקלת על פתח בית אביה כדין נערה בתולה מאורסה ישראלית.

ואפילו אם נתגיירה פחותה מבת שלש שנים ויום אחד, שבחזקת בתולה נתגיירה — **הרי** מיתתה של **זו בחנק,** כדין אשת איש שזינתה, ולא כדין נערה בתולה מאורסה שזינתה, שדינה בסקילה.

והטעם, משום שדין סקילה האמור בנערה בתולה המאורסה — רק בזרע ישראל נאמר. וכדברי הכתוב [בפרשת מוציא שם רע על נערה בתולה שזינתה בזמן אירוסיה: "כי נבלה עשתה בישראל".

וכן, **אין לה לא** את ההוצאה להורג על **פתח בית האב**[46], האמור בנערה ישראלית המאורסה.

---

44. תמה ר"י, דהשתא מסקינן שאע"פ שהוסיף בכתובה השניה, אחד זה ואחד זה גובה מן הנישואין, ופליגא אדרב נחמן דאמר לעיל דאי אוסיף ביה דקלא, אדעתא דתוספת כתביה, ולא ביטל שני את הראשון, והרי הלכתא כרב נחמן בדיני!

ואומר ר"י, דהכא, גבי כתובה, אע"ג דאיכא תוספת, ביטל שני את הראשון, משום דליכא שטר כתובה באירוסין — אלא מתנאי ב"ד היא, לכן נתבטל תנאי ראשון ע"י שטר. אבל בההיא דרב נחמן, דאיכא שני שטרות, כשהוסיף בשטר השני — לא ביטל את הראשון, הואיל והוא עדיין בידו. ועיי' בתוס' שהאריכו עוד.

45. הא דלא נקט הגיורת שנתגיירה סתם, היינו משום שמדובר דווקא בפחותה מבת שלש, שאין דרכה להתגייר אלא עם אמה. שאם נתגיירה כשהיתה בת יותר משלוש, הרי כבר אינה בחזקת בתולה [תוס' רי"ד]. ועוד, דאין סברא שיטבילוה על דעת ב"ד, שאין מטבילין גר קטן על דעת ב"ד אא"כ הוא תובע להתגייר, וזאת שפחותה מבת ג', אין בה דעת לתבוע. להכי נקט שנתגיירה בתה עמה, והטבילוה על דעת אמה. ועוד אפשר לומר, דנקט הכי, משום דבעי למיתני בסיפא "היתה הורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה". תוס'.

46. כתב הרמב"ם [פרק ג מהלכות איסורי ביאה הלי"א], שדינה שנסקלת בבית הסקילה, ככל הנסקלים. ולגבי הורתה שלא בקדושה ולידתה

ולא דין **מאה סלע** אם הוציא עליה בעלה שם רע שזינתה בזמן אירוסיה, ונמצא הבעל שקרן, ועדיו שהביא היו עדי שקר זוממים[47].

והטעם, משום שפרשת מוציא שם רע נאמרה בישראל[48].

אבל, אם **היתה הורתה** [הריונה] של נערה זו **שלא בקדושה,** שהתעברה אמה כשהיתה נכרית, **ולידתה בקדושה,** שנולדה לאחר שנתגיירה אמה — **הרי זו בסקילה.** ובגמרא יתבאר הטעם.

ועדיין **אין לה, לא** הוצאה להורג על **פתח בית האב, ולא** תשלום **מאה סלע** מבעלה שהוציא עליה שם רע.

אבל אם **היתה** גם **הורתה** וגם **לידתה בקדושה,** שקודם נתגיירו אביה ואמה, ורק אחרי כן נתעברה אמה מאביה — **הרי היא כבת ישראל לכל דבריה.** ויש לה גם דין פתח בית אב, וגם דין מאה סלעים.

בת ישראל **שיש לה אב, ואין לה פתח בית האב,** כגון שאין לאביה בית.

וכן אם **יש לה פתח בית האב, ואין לה אב** —

הרי זו בסקילה שלא על פתח בית אביה.

שלא נאמר דין **פתח בית אב** — **אלא למצוה.** אבל אין זה מעכב.

גמרא:

מנא הני מילי שאם היתה הורתה שלא מד-ב
בקדושה ולידתה בקדושה — דינה בסקילה[49]?

אמר ריש לקיש: דאמר קרא בפרשת נערה מאורסה שזינתה: "וסקלוה כל אנשי עירה באבנים **ומתה".**

מילת "ומתה" מיותרת היא, ובאה **לרבות** שסוקלים גם את מי **שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה.**

ומקשינן: **אי הכי,** נלמד מהריבוי הזה, שאם התברר שהוציא הבעל שם רע — **מילקא נמי**

בקדושה כתב, שנסקלת על שער העיר. וכבר נתקשה המנחת חינוך, מה חילוק יש בין זה לזה.

ובאמת איתא בברייתא לקמן [מה ב], שנערה המאורסה שזינתה שאין לה פתח בית אב, סוקלין אותה על שער העיר ההיא. ולשיטת הרמב"ם צריך לבאר, דהאי "אין לה פתח בית אב", היינו בהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה, שאין לה הלכה של פתח בית אב.

47. הקשה הפנ"י, אמאי לא נקט נמי במתניתין שאינו לוקה אם נמצא שקרן? עיי"ש.

48. כך כתב רש"י. ובתוס' רי"ד איתא, דהא דאין לה פתח בית אב, היינו משום שאין לה אב, שהרי אינה מיוחסת אחר אביה, כיון שהוא גוי והיא גיורת [אבל לגויים עצמם יש יחוס, כדכתיב: מרודך בלאדן בן בלאדן].

ובמאירי כתב דהא דאין לה פתח בית אב, היינו משום שאין אנו יודעים מיהו אביה. והיינו משום שהעכו"מ מזנים, אין ידוע מאיזו זנות נתעברה.

49. כתבו התוס', דקבעי הגמרא מנא הני מילי משום דכתיב "בישראל".

נילקי [ילקה, כדין מוציא שם רע], **ומאה סלע נמי לשלם:**

ומשנינן: **אמר קרא: "ומתה".** ומשמע שרק לדין **מיתה נתרבתה, ולא** לעניין **קנס.**

ומקשינן: **ואימא** שהפסוק בא **לרבות** רק את מי **שהורתה ולידתה בקדושה?**

ומשנינן: לזאת אין צריך ריבוי, שהרי **החיא** שהורתה ולידתה בקדושה — **ישראלית מעלייתא היא** [ישראלית גמורה היא], ואין צריך לרבותה ממקרא מיוחד.

ומקשה הגמרא לצד ההפוך: **ואימא** שבא הפסוק **לרבות** אפילו מי **שהורתה ולידתה שלא בקדושה?**

ואמרינן: **אם** תאמר **כן,** שאף זו נתרבתה, אם כן, מה שכתוב בפרשה **"בישראל"** — **מאי אהני ליה,** מה בא מקרא זה למעט?! ובהכרח שהוא בא למעט את זאת שאין לא הורתה ולא לידתה בקדושה.

אמר רבי יוסי בר חנינא: המוציא שם רע על היתומה, שאמר לא מצאתי לה בתולים, ונמצא שקרן — **פטור** ממלקות ונתינת מאה כסף, **שנאמר** באותה פרשה: "ועָנשו אותו מאה כסף, **ונתנו לאבי הנערה".**[50] ודרשינן: **פרט לזו,** היתומה — **שאין לה אב.**

מתיב רבי יוסי בר אבין, ואיתימא רבי יוסי בר זבידא: כתיב במפתה **"ואם מאן ימאן אביה** לתתה לו כסף ישקל כמהר הבתולת". והרי די היה לו לכתוב "ואם ימאן". ומכך שכתוב "ואם מאן ימאן", למדים אנו שבין אם אביה קיים והוא ממאן, ובין שאין אביה קיים — והנערה ממאנת, כסף ישקול כמהר הבתולות. ובא הכתוב **לרבות יתומה לקנס, דברי רבי יוסי הגלילי.**

ומכאן מוכח, שאף על פי שכתוב באונס "ונתן לאבי הנערה", ואונס ומפתה נלמדים אחד מחבירו בגזירה שוה,[51] בכל זאת חייב קנס ביתומה!

[ואם תאמר, שאני הכא שריבתה התורה יתומה, אבל לגבי מוציא שם רע לא נתרבתה יתומה! יש לומר שהכא נמי לאו יתומה משמע מריבוי, אלא רק שבין היא ובין אביה יכולין לעכב, כדאמרינן באלו נערות [לעיל דף לט ב], ויתומה לא נתרבתה כאן, אלא שהתנא סובר, שמה שכתוב בתורה "אביה" — לא בא למעט יתומה, אלא לומר שהקנס לאביה ולא לעצמה. והוא הדין לאביה האמור במוציא שם רע. רש"י].

הוא, רבי יוסי בר אבין, **מותיב לה, והוא** עצמו **מפרק לה:** מה שמרבים יתומה לקנס, היינו **במקרה שבא עליה — ואחר כך נתיתמה.**

---

50. הקשה בתורי"ד, וכשיש לה אב, היאך ניתנים לו המאה כסף, הרי נשואה היא, ויצאת מרשותו!

וכתב, דהאי דכתיב "ונתנו לאבי הנערה", לאו דליהוי דידיה, אלא שיעשה מהן סגולה לבתו, שלא יזכה בהם בעלה. ועיין מה שכתבו בזה הראשונים.

51. כך כתב רש"י. ועיי' במהרש"א שכתב שבא רש"י גם ליישב בזה היאך מרבה הכתוב יתומה

אבל אם בא עליה כשהיתה יתומה, אין לה קנס. שנתמעטה יתומה מדין קנס ומדין מוציא שם רע.

אבל **רבא** נחלק על רבי יוסי בר חנינא, **ואמר:** המוציא שם רע על היתומה — **חייב.**

ממאי, מהיכן למד רבא דין זה?

מדתני אמי: כתיב במוציא שם רע: "כי הוציא שם רע על בתולת ישראל", ודרשינן: **בתולת ישראל** דווקא — **ולא בתולת גרים.**

ובתולת גרים הרי היא כיתומה, שהתורה הפקירה זרעו של גוי כשל חמור, ככתוב: "וזרמת סוסים זרמתם", ואין היא מתייחסת לאביה.

ומדייק רבא: **אי אמרת בשלמא שכי האי גוונא,** דהיינו יתומה, **בישראל מיחייב, היינו דאיצטריך קרא** כדי **למעוטי גרים.**

אלא אי אמרת שאף **בישראל כהאי גוונא פטור,** תיקשי איזה צורך יש בפסוק מיוחד למעט בתולת גרים? הרי **השתא, בישראל פטור, בגרים מיבעיא** לומר שפטור?!

אלא, בהכרח, מוכח מכאן, שהמוציא שם רע על היתומה בישראל — חייב,[52]

ולכך הוצרך הכתוב למעט בתולת גרים.

אמר ריש לקיש: המוציא שם רע על הקטנה — פטור, שנאמר: "**ונתנו לאבי הנערה**". היות ובכל מקום כתוב בתורה "נערה" כשהוא חסר האות ה"א ["נער"], ואילו כאן נאמר "**נערה**" **מלא דבר הכתוב,** שכתוב כאן "נערה", למדים אנו מהאות ה"א של נערה, להוציא את הקטנה.

מתקיף לה רב אחא בר אבא: טעמא דכתיב בה "הנערה", הא לאו הכי — הוה אמינא אפילו קטנה?

הא כתיב בפרשת מוציא שם רע: "**ואם אמת היה הדבר הזה, לא נמצאו בתולים לנערה, והוציאו את הנערה אל פתח בית אביה, וסקלוה**".

והרי **קטנה, לאו בת עונשין היא!** ובהכרח שמדובר כאן דווקא בנערה!

אלא, מוכח, כי זה שכתוב כאן "נערה" מלא, לא ללמד על עצמו הוא בא, ולהוציא את הקטנה, שהרי ודאי נתמעטה הקטנה מדין מוציא שם רע, שהרי לאו בת עונשין היא.

אלא בא הכתוב הזה ללמד על כל נערה שבתורה שכתוב בה "נער", ללא האות ה"א, לומר שאף הקטנה במשמע.

וכך למדים: **כאן** שאי אפשר להעמיד את דברי הכתוב בקטנה, כתוב "**נערה**" מלא.

הא למדת, **שכל מקום שנאמר "נער"** חסר, כגון באונס ומפתה — אפילו קטנה במשמע.

לקנס, הרי נתפתתה ומחלה לו! לכן כתב דאונס ומפתה גמירי מהדדי, ואם כן, נפקא מינה לענין אונס. והביא שכך כתב בעל המאור.

52. הקשה הגרעק"א, דלמא האי מיעוטא ד"בתולת ישראל — ולא בתולת גרים", היינו לענין מלקות, דלענין זה אין חילוק בין אם יש לה אב או לא, שהרי אין החיוב לאב, אלא לנערה. אבל לענין מאה כסף, החיוב הוא לתת דווקא לאב. והיכא דאין אב — פטור! עיי"ש.

תני שילא, היה [האמורא] שילא, שונה ברייתא:

שלש מדות, הלכות חלוקות בשלשה אופנים, יש **בנערה** מאורסה שזינתה:

המידה האחת, אם **באו לה עדים בבית חמיה,** לאחר שנשאת, **שזינתה** כשהיתה מאורסה **בבית אביה** — **סוקלין אותה על פתח בית אביה. כלומר: ראו גידולים שגידלתם!** מה-א

כדי שידעו הכל שמבית אביה הוא שיצאה הנבלה הזאת, שבהיותה בביתו היא זינתה, ולא בבית חמיה!

שהרי על מקרה כזה מדבר הכתוב, שהבעל אומר: "ואקרב אליה ולא מצאתי בתולים", והיינו שכבר נשאת. ועל זה אמר הכתוב: "והוציאו את הנערה אל פתח בית אביה".

המדה השניה, אם **באו לה עדים בבית אביה,** קודם שנישאת, ומעידים **שזינתה בבית אביה**[53] — **סוקלין אותה על פתח שער העיר.** שכך כתוב: "כי יהיה נערה בתולה מאורסה, והוצאתם את שניהם אל שער העיר ההיא, וסקלתם אותם באבנים".

המידה השלישית, **סרחה** [זינתה] **ולבסוף בגרה — תידון בחנק.**

כמו שאילו היתה מזנה עכשיו, אחר שבגרה, לא היה דינה בסקילה אלא בחנק [היות וחיוב סקילה נאמר רק בנערה מאורסה ולא בבוגרת, כדכתיב "כי יהיה נערה בתולה"], כך גם כשסרחה ולבסוף בגרה דינה בחנק.

שהיות ונשתנה גופה [שהרי בגרה] בין שעת החטא להעמדה בדין — נשתנה גם דין מיתתה, לכפי שהוא עתה.

ומקשינן: **למימרא,** משמע מדברי הברייתא ששנה שילא, **דכל היכא דאישתני גופא** [שנשתנה הגוף] — **אישתני קטלא** [משתנה גם דין המיתה, בהתאם].

ורמינהי סתירה לכך, מהא דתניא [לקמן מו א]: **נערה המאורסה שזינתה, ומשבגרה** כנסה בעלה, **והוציא עליה שם רע,** שטען בבית דין שלא מצא לה בתולים, ושיקר בדבריו — **הוא אינו לוקה, ואינו נותן מאה סלע.**

והטעם, משום שחיובים אלו נאמרו דווקא בבעל המוציא שם רע על נערה, בהיותה נערה. וכאן, שכנסה כשהיא בוגרת, ואז העליל עליה שזינתה תחתיו בזמן האירוסין, אין הוא מתחייב בעונשים המיוחדים שחייבה תורה את המוציא שם רע על נערה בתולה מאורסה, היות ומה שמחייב אותו במלקות ותשלום קנס הוא על מעשהו שעשה בעקימת שפתיו, שהעליל עליה שלא מצא לה בתולים, וכאן הרי העליל עלילה זאת כשהיתה כבר בוגרת, ולכן אין עליו חיובים אלו.

ואם אמת היה הדבר, שלא נמצאו לה בתולים, לפי שזינתה תחת בעלה בזמן

---

53. כך היא גירסת רש"י, וכן הגירסא לפנינו בגמרא.

אבל הרמב"ם גורס: "באו לה עדים בבית אביה שזינתה בבית חמיה". והיינו, שזינתה בבית חמיה קודם כניסתה לחופה, אף שבאו עדים אחר שחזרה לבית אביה, הרי זו נסקלת על

אירוסיה, **היא, וזוממיה** [אם נמצאו העדים שהביא הבעל זוממין, ששיקרו בעדותם] — **מקדימין לבית הסקילה**[54] [כלומר ישכימו בבוקר לבית הסקילה, כי אין להם נס והמלטה מן המיתה הזאת. רש"י].

ומבארת הגמרא את הברייתא: וכי **היא וזוממיה** כאחד **פלקא דעתך** שנסקלים? היאך יתכן שגם היא וגם הם יסקלו, הרי אם הם שקרו, רק הם חייבים סקילה, ואם אמת הדבר, רק היא תסקל!

אלא, בהכרח, שכך היא כוונת הברייתא: **או היא, או זוממיה — מקדימין לבית הסקילה:** דהיינו, אם אמת היה הדבר כמו שאמר הבעל, הרי היא נסקלת. ואם לאו, זוממיה נסקלים.

ומוכח מכאן, שאף על פי שנשתנה גופה, לפי שבגרה, ואילו היתה מזנה עכשיו היה דינה בחנק, בכל זאת אין אומרים שנשתנה דין מיתתה, אלא הרי היא בסקילה!

אמר רבא: וכי **ממוציא שם רע קאמרת** להקשות על הברייתא ששנה שילא שאם סרחה ולבסוף בגרה, משתנה דינה כשבגרה [ומדובר כשבאו עדים בהיותה בבית אביה], ואתה בא להוכיח ממוציא שם רע, כשבאו העדים אחרי שבגרה, וכנסה בעלה, והיא בבית חמיה, שלא אומרים אישתני גופא אישני קטלא, אלא היא או זוממיה נסקלים?!

והרי **שאני** דין **מוציא שם רע — דחידוש הוא,** שלא אומרים בו מדאישתני גופא אישתני קטלא!

והראיה שבמוציא שם רע לא אומרים מדאישתני גופא אישתני קטלא, מהלכה נוספת שנאמרה במוציא שם רע:

דהא נערה **שנכנסה לחופה ולא נבעלה** עדיין, **וזינתה,** נשתנה דינה מדין נערה מאורסה, ומעתה דינה הוא **בחנק** ולא בסקילה [כדתניא לקמן דף מח ב].

פתח שער העיר. והיינו, שעיקר הדבר תלוי באיזה בית זינתה. ולפי רש"י תלוי הדבר מתי באו העדים, כשהיא בבית אביה, או בבית חמיה.

54. לכאורה קשה, הרי בעינן שתסקל על פתח בית אביה!?

והיה אפשר לומר, דהאי "לבית הסקילה" לאו דווקא הוא, אלא הכוונה שמחוייבת סקילה, ובאמת יסקלוה על פתח בית אביה.

אבל ברמב"ם [פ"ג מהלכות איסורי ביאה הל"י] איתא: "באו עדים אחר שבגרה וכו' הרי זו נסקלת בבית הסקילה". וכתב המגיד משנה שמקורו הוא מברייתא זו, והטעם, דלענין זה אמרינן שכיון דאשתני גופא — אשתני דין קטלא דידה. דהאי דלא אמרינן דהיכא דאשתני גופה אישתני קטלא, היינו לעצם המיתה, שהרי כבר נתחייבה במיתה זו בשעת מעשה העבירה. אבל דין פתח בית האב הוא חלק מההוצאה לפועל של המיתה, וזה נקבע לפי מצבה באותו זמן.

עוד איתא שם ברמב"ם, דהוא הדין אם באו העדים אחר שבעלה הבעל, הרי זו נסקלת בבית הסקילה.

והשיג עליו הראב"ד, דהא הלכה כראב"י, שלא נאמר דין מוציא שם רע אלא כשבעל קודם שיוציא שם רע, והרי על זה נאמר הדין של פתח בית אביה! עיי"ש ובמגיד משנה שם. והמאירי כתב דיש לחלק בין מוציא שם רע, לסתם נערה מאורסה שזינתה. עיי"ש.

ואילו דין **מוציא שם רע**, הרי הוא תמיד אמור רק לאחר שנכנסה לחופה, שמעליל עליה לאחר שכנסה לאשה שזינתה בזמן אירוסיה, ועל אף שמעליל עליה לאחר שנשתנה דינה מסקילה לחנק, אם אכן נמצא כדבריו, שזינתה בזמן אירוסיה — דינה עתה **בסקילה**, על אף שעתה נשתנה דינה מסקילה לחנק![55]

ומוכח שהתחדש בענין הוצאת שם רע, שלא אומרים משום שהשתנה דינה, ואילו היתה מזנה עכשיו, היה דינה בחנק, ישתנה גם דין מיתתה הבא על ידי זנות שהיתה מקודם. ולכן גם כשבגרה וניסת, והוציא עליה שם רע, לא אומרים משום שנשתנה דינה עתה לחנק, ישתנה דין מיתתה מהדין מעיקרא, שהיא בסקילה.

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרבא: דלמא כי חדית רחמנא [שמא מה שחידשה תורה שלא אומרים מדאישתני דינא אישתני קטלא במוציא שם רע] — הוא רק **היכא דלא אישתני גופא**, שרק השתנה דינה מארוסה לנשואה. אבל לא חל שינוי בגופה.

אבל היכא דאישתני גופא, שנעשתה בוגרת — **לא חדית רחמנא** [לא חידשה התורה שאם יוציא עליה שם רע בהיותה בוגרת על כך שזינתה בהיותה נערה, שלא ישתנה דינה] !

כלומר, הראיה מסתם מוציא שם רע לכאן — לאו ראייה היא. משום ששם לא נשתנה גופה[56], אלא רק דינה, שאילו היתה מזנה עתה — היה דינה בחנק, ודווקא בכהאי גוונא חידשה תורה במוציא שם רע שהיא בסקילה, למרות שהשתנה דינה לחנק.

אבל בנשתנה גופה — אפשר לומר שלא חידשה תורה. ולכן, בבגרה, שנשתנה גופה, אם אתה אומר שסרחה, ולבסוף בגרה, ובאו העדים בהיותה בבית אביה — יהא דינה בחנק, הרי גם במוציא שם רע, משבגרה, היה לו לתנא לומר שדינה בחנק !

אלא, אמר רב נחמן בר יצחק: עניין זה, הברייתא ששנה שילא שאם באו העדים בהיותה בוגרת תידון בחנק, משום שאומרים הואיל ואישתני גופה **אישתני** קטלא, ואילו בברייתא אחרת מצאנו שדינה בסקילה, **ואף** שבגרה ונשתנה גופה בכל זאת **לא אישתני** קטלא, מחלוקת **תנאי היא.**

דתנן: נשיא וכהן גדול שחטאו בשגגה, ונתחייבו קרבן חטאת, כגון שאכלו חלב, חלוק קרבן החטאת שלהם מקרבן חטאת של

---

55. כך פירש רש״י. אבל הרשב״ם מפרש, דאם נכנסה לחופה ולא נבעלה, וזינתה, בלא הוצאת שם רע, דינה בחנק, כדין כל אשת איש. ואילו אם הוציא עליה שם רע, אף על פי שזינתה אחרי שנכנסה לחופה, הרי זו בסקילה !

והקשה עליו הריטב״א, וכי מפני שחידשה תורה דין אחד, נאמר שחידשה בו דין שני? אדרבה ! אית לן למימר: אין לך בו אלא חידושו ! עיי״ש.

56. ואע״ג דלעיל בפרק אלו נערות [לח ב] קוראין לבעולה אישתני גופא, הכא לא חשיב אישתני גופא, ואפילו למאן דלא מחייב במוציא שם רע אלא היכא דבעל, שהרי כבר היתה בעולה מן הנואף, ואם כן, לא נשתנה גופה. ובבעילתו של הנואף לא חשיב שינוי הגוף, דלא

הדיוט. לפי שההדיוט מביא כשבה או שעירה לחטאת, ואילו הנשיא מביא שעיר, והכהן הגדול מביא פר.

אם **חטאו** בהיותם הדיוטות, **עד שלא נתמנו, ונתמנו** לאחר מכן, אף על פי ש"נשתנה גופם", בשעת מינויים, **הרי הן כהדיוטות**[57], ומביאין כשבה או שעירה, ולא את קרבנות המיוחדים לנשיא ולכהן הגדול.

רבי שמעון אומר: אם נודע להם שאכלו את החלב **עד שלא נתמנו**, שאז היו החטא וידיעתו באותו גוף — **חייבים** הם בקרבן חטאת.

אבל אם חטאו קודם שנתמנו, ונודע להם רק **משנתמנו** — **פטורים** הם לגמרי מן הקרבן, משום שהחטא היה קודם שנשתנה, והידיעה היתה לאחר שנשתנה, וחיובו אז הוא בקרבן אחר, שלא התחייב בו בשעה שחטא, ולכן אינו מביא קרבן כלל.

ומוכח שרבי שמעון סובר משום שנשתנה הגוף, מהדיוט לנשיא או מכהן הדיוט לכהן גדול — נשתנה הקרבן![58] ואילו התנא בברייתא של מוציא שם רע חולק עליו, וסובר שאין השינוי בגוף משנה את דין חיוב המיתה.

מה-ב ודוחה הגמרא: אין ראיה מכאן לענייננו. משום ש**אימור דשמעינן ליה לרבי שמעון דאזיל** אחר שעת החטא, **ואף בתר** שעת **הידיעה**, ולכן הוא סובר שפטורים לגמרי, כיון שאם נלך לפי שעת החטא — צריכים להביא כשבה, ואם לפי שעת הידיעה — קרבן אחר, לכן אי אפשר לחייבם כלל[59].

אבל לומר שהוא סובר כמו הברייתא ששנה שילא, שקובעים את הדין לפי שינוי הגוף, ונאמר **דאזיל** רק **בתר** שעת **ידיעה**, לאחר שנשתנה גופו, **ולא אזיל בתר** שעת **חטאה** כלל, ויהיה חייב הנשיא להביא שעיר, והכהן

מיירי הכא אלא בשינוי הגוף אחר העבירה. תוס׳.

57. ולהיפך, אם חטאו כשהיו נשיאים, והעבירום מנשיאותם, ואז נודעה להם חטאתם, איתא במשנה התם דחייבין להביא קרבן נשיא. וסוברים רש״י ותוס׳ דאף בזה חולק ר״ש, וסובר שפטורים. אבל הרמב״ם בפיה״מ סובר שבזה ר״ש מודה, כיון שיש דרשה מיוחדת לזה. עיי״ש.

58. הקשו התוס׳, הרי הכא יש רק שינוי דינא, והיכי מייתי מזה לענין אישתני גופא דלעיל?

ותירצו, דצריך לומר דלא מפליג לעיל בין אישתני גופא לאישתני דינא אלא לרבא דאמר מוציא שם רע חידוש הוא, הילכך פרכינן עליה, כיון דאמרת דחידוש הוא ואינה סברא, אם כן יש לנו להעמיד דין זה בפחות מקרים שנוכל, דהיינו היכא דלא אישתני גופא.

אבל לרב נחמן, דאית ליה דמסברא קאמר דלא אישתני קטלא, ולא בגלל שחידוש הוא, לדידיה ליכא לפלוגי בין אישתני דינא לאישתני גופא, הילכך מייתי שפיר דתנאי היא. ועיי״ש עוד שהאריכו.

59. וכתב הרא״ה [מובא בשמ״ק], דודאי דר״ש בתר מעיקרא אזיל, דאם לא כן — לייתי קרבן כדהשתא. אלא דשאני קרבן, דלא חייל חיוביה אלא בחטאה ובידיעה בלבד, ולכן, היכא דאי אפשר ללכת גם בתר חטאה וגם בתר ידיעה — פטור. אבל בההיא דשילא, כיון דחיובה חל כבר בשעה שזינתה, אזלינן בתר מעיקרא. עיי״ש שכתב שכן הוא דעת רש״י.

הגדול להביא פר כמו שהיה חיובו אילו חטא עכשיו, **מי שמעת ליה** לרבי שמעון שהוא סובר כך!?[60]

ובהכרח שאינו סובר כך, כי הרי **אם** הוא סובר **כן,** תיקשי, **ליתי** הנשיא והכהן הגדול שחטאו לפני שנתמנו, ונתמנו, **קרבן כי,** כדין החיוב **דהשתא!** הכהן הגדול ה"**משוח**" בשמן המשחה יביא **פר, ונשיא** יביא **שעיר!** ולמה אמר רבי שמעון שפטורין לגמרי?

ומתרצינן: יכול הוא רבי שמעון כברייתא זו, אלא שלדעתו יש לתקנה. וכמו ש**האמר ליה רבי יוחנן לתנא** ששנה לפניו את אותה הברייתא ששנה שילא, שיש לתקנה, שאין לגרוס בה אם באו עדים בבית אביה תידון בחנק, אלא **תני: תידון בסקילה.**

ושמא תאמר: **ואמאי** תידון בסקילה? הרי "**נערה המאורסה" אמר רחמנא, והא, בוגרת היא!**

תשובתך: **אמר רב אילעא: אמר קרא:** "והוציאו את **הנערה**", ומזה שלא כתוב "והוציאוה", משמע, אף **הנערה שהיתה כבר,** אף שעתה אינה נערה אלא בוגרת, בכל זאת יש להוציאה לסקילה.[61]

אמר ליה רבי חנניא לרבי אילעא: אי הכי, שנתרבתה אף הבוגרת הזו מהמקרא, נאמר גם שהבעל המוציא שם רע על בוגרת שזינתה בימי נעוריה, **מילקא נמי לילקי** הבעל, **ומאה סלע נמי לישלם!**

ולא ביאר לו רבי אילעא טעמו של דבר. אלא **אמר ליה** רבי אילעא לרבי חנניא: **רחמנא ניצלן** יצילנו **מהאי דעתא!**

וכיחד ממנו טעמו של דבר, מפני שהוא תלוי בהבנת הלב, כדמפרש לקמן.

אמר ליה רבי חנניא: **אדרבה! רחמנא ניצלן מדעתא דידך!** שהרי אין טעם לדבריך.

וטעמא מאי? מהו אכן הטעם בדברי רבי אילעא?

אמר רבי יצחק בר אבין, ואיתימא רבי יצחק בר אבא: זו, הנערה, **מעשיה גרמו לה. ואילו זה,** הבעל, **עקימת שפתיו גרמו לו.**

ומבארת הגמרא: **זו,** הנערה, אם אמת היה הדבר שזינתה, הרי **מעשיה גרמו לה,** דהיינו, החטא היה במעשה שלה, **וכשהיא זנאי,** הרי בהיותה **נערה** היא **זנאי,** ולכן דינה בסקילה, כדין נערה המאורסה.

ואילו זה, הבעל, אם נמצא ששיקר, הרי

---

60. תמה רשב"א [בתוס'], הא מכל מקום מייתי שפיר מדר"ש דתידון בחנק לכל הפחות, שכיון דעל שעת החטא מיחייבא בסקילה, ובבגרות מיחייבא חנק, הרי צריך להיות דינה כנחנקין שנתערבו בנסקלין [דהיינו, מי שנידונו למיתת חנק, שנתערבו בנידונין לסקילה], דדינא הוא דנידונין כולן בחנק, כיון שאינו יכול לקיים בהם מצות סקילה!

ולא דמי לקרבן, דהתם, כיון דלא ידע איזה קרבן הוא צריך להביא, לא שייך לומר שיביא קרבן קטן שבהם, שאף אם יביא גדול שבהם לא יתכפר — אם הוא מחוייב קטן, ונמצא שהוא מביא חולין לעזרה! ולכן הוא פטור.

61. ומהכא שמעינן, דכל היכא דאישתני גופא — לא אישתני קטלא, דבתר מעיקרא אזלינן. תוס'.

עקימת שפתיו גרמו לו, דהיינו, חטאו הוא במה שדיבר והוציא עליה שם רע. **אימת קא מיחייב — אההיא שעתא** שהוציא עליה שם רע בעקימת שפתיו, **והיא שעתא** שהוציא לה שם רע — כבר בוגרת **הואי,** ולכן אין עליו דין מוציא שם רע, שלא נאמר אלא בנערה המאורסה!

תנו רבנן: נערה המאורסה שזינתה — סוקלין אותה על פתח בית אביה, אם באו לה עדים משנישאת, כדי שידעו הכל שהיתה זנותה בבית אביה, ולא משנישאת, בבית חמיה.

אין לה פתח בית האב — סוקלין אותה על פתח שער העיר ההיא[62].

ובעיר שרובה עובדי כוכבים — סוקלין אותה על פתח בית דין[63].

כיוצא בדבר אתה אומר: העובד עבודת כוכבים — סוקלין אותו על שער שעבד בו, ואפילו אם היה נידון למות בעיר אחרת.

ובעיר שרובה עובדי כוכבים — סוקלין אותו על פתח בית דין.

מנא הני מילי, שסוקלין את העובד עבודה זרה על שער שעבד בו?

דתנו רבנן: כתיב במי שעבד עבודה זרה: "והוצאת את האיש ההוא אל **שעריך.** וסקלתם באבנים, ומתו" — **זה שער שעבד בו.**

אתה אומר זהו **שער שעבד בו, או אינו אלא שער שנידון בו?**

נאמר "שעריך" למטה, בסוף הענין, דהיינו, הפסוק לעיל, המדבר על סקילתו של העובד עבודה זרה, **ונאמר "שעריך" למעלה,** בתחילת הענין: "כי ימצא בקרבך באחד שעריך איש או אשה, וילך ויעבד אלהים אחרים".

מה שעריך האמור למעלה — על כרחך הכוונה ל**שער שעבד בו. אף שעריך האמור למטה — שער שעבד בו** הוא.

דבר אחר למדים ממקרא זה: **שעריך** דווקא — **ולא שערי עובדי כוכבים.** והיינו, בעיר שרובה גויים, סוקלים אותו על פתח בית דין.

ותמהינן: **האי** מקרא של **שעריך — הא אפיקתיה!** הרי למדנו ממקרא זה דבר אחר!?

ומבארינן: **אם כן,** שבא המקרא ללמדנו רק שסוקלים אותו על שער שעבד בו, **לימא קרא "שער", מאי** האי שכתב הפסוק **"שעריך"? שמע מינה תרתי** [למדים ממקרא זה את שני הדברים].

אשכחן עבודת כוכבים.

נערה המאורסה — מנא לן שסוקלין אותה על פתח העיר שזינתה בה?[64]

---

62. דהיינו, על פתח העיר שסרחה בה, כדאמרינן לקמן לגבי עבודת כוכבים, שסוקלין אותו על פתח העיר שעבד בה. תוס׳.

63. לאו דווקא על פתח ב״ד, אלא הכוונה חוץ לב״ד, כי היכי דלא ליתחזי ב״ד רוצחין, כדאמרינן במס׳ סנהדרין [מב ב] לגבי ענין אחר. תוס׳.

64. כך פירשו התוס׳ [ד״ה סוקלין אותה].

אמר רבי אבהו: גמר [למדים] "**פתח**" מ"**פתח**", כאן כתוב "אל פתח בית אביה", ובמשכן כתוב "מסך פתח שער החצר".

ולמדים **פתח משער**, דהיינו, מה פתח האמור במשכן — שער עמו, אף פתח האמור כאן — שער עמו.

ואחר כן למדים "**שער**" מ"**שעריך**" האמור בעבודה זרה. ולימוד זה אסמכתא דרבנן בעלמא הוא.

תנו רבנן: המוציא שם רע — לוקה ונותן מאה סלע.

רבי יהודה אומר: ללקות — לוקה מכל מקום, בכל מקרה שהוציא שם רע לנערה.

אבל לענין נתינת **מאה סלע** יש חילוק: אם **בעל** את הנערה, ובא לבית דין וטען שקרב אליה ולא מצא לה בתולים — **נותן** מאה סלע.

אבל אם **לא בעל** אותה, אלא טען שיש לו עדים שזינתה בבית אביה — **אינו נותן** מאה סלע.

ומבארת הגמרא: **קא מיפלגי בפלוגתא דרבי אליעזר בן יעקב ורבנן** דלקמן. **והכי קאמר** התנא של הברייתא:

המוציא שם רע — לוקה ונותן מאה סלע, בין בעל בין שלא בעל, כשיטת רבנן.

רבי יהודה אומר: ללקות — לוקה מכל מקום. אבל **מאה סלע,** רק אם **בעל — נותן.** אבל אם **לא בעל — אינו נותן.**

והיינו **כשיטת רבי אלעזר בן יעקב,** הסובר שפרשת מוציא שם רע נאמרה דווקא כשבעל. אבל המלקות הם בגלל הלאו של "לא תלך רכיל", ואין זה תלוי אם בעל או לא, שהרי סוף סוף הלך רכיל. ואף שהוא לאו שאין בו מעשה, סובר רבי יהודה שלאו שאין בו מעשה — לוקין עליו[65].

איכא דאמרי: כולה, כל הברייתא — **כרבי אליעזר בן יעקב, והכי קאמר** התנא של הברייתא:

המוציא שם רע — לוקה ונותן מאה סלע. והוא — שבעל. שאף המלקות הם דווקא כשבעל, משום שתנא קמא סובר שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, ולכן אי אפשר לחייבו משום "לא תלך רכיל", אלא רק בגלל מה שכתוב בפרשה של מוציא שם רע: "ויסרו אותו", וזה נאמר דווקא כשבעל.

רבי יהודה אומר: ללקות — לוקה מכל מקום, משום "לא תלך רכיל", משום שהוא סובר שלאו שאין בו מעשה — לוקין עליו.

והמהרש"א ומהרש"ל מבארים, דשאלת הגמ' היא, במוציא שם רע, כשאין לה פתח בית אב, מנלן דבעינן שער [דלא כתיב שער אלא בנערה מאורסה שזינתה בבית אביה, ולא ילפינן מינה מוציא שם רע]? עיי"ש.

65. כך פירש רש"י. ועיי' בתוס' מה שהקשו עליו.

והביאו בשם ר"ת, דהאי דאמרינן הכא שלוקה — היינו מכת מרדות לכולי עלמא. והא דקאמר רב פפא מאי לוקה — ממון, לא אתא לאיפלוגי אהא דמפרש דלוקה היינו מכת מרדות, אלא שלא היה נראה לו להעמיד את ההיא דבעל לוקה ולא בעל אינו לוקה — במלקות ממש,

ותמהינן: **וסבר רבי יהודה שללקות — לוקה מכל מקום?**

והתניא, רבי יהודה אומר: בעל — לוקה, לא בעל — אינו לוקה!

אמר רב נחמן בר יצחק: מה שאמר רבי יהודה **שלוקה** מכל מקום, היינו **מכת מרדות מדרבנן.** אבל מדאורייתא באמת לוקה רק כשבעל.

מו-א **רב פפא אמר:** באמת בין אם בעל ובין אם לא בעל — לוקה. **ומאי בעל לוקה** לא בעל אינו לוקה **דקתני התם** — הכוונה היא לתשלום **הממון,** למאה סלעים, שמשלם דווקא אם בעל.

ותמהינן: **וקרי ליה לממון "מלקות"?!**

ואמרינן: **אין.** אכן, פעמים שקוראים לממון — מלקות.

וראיה לכך, **דהא תנן** במסכת ערכין [כ א]: **האומר חצי ערכי עלי** [דהיינו, חצי ערכו הקצוב בתורה, שיש לכל אדם ערכים קצובים בתורה, לפי מספר השנים] — **נותן חצי ערכו,** כפי שאמר.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: לוקה ,ונותן ערך שלם.

ולכאורה קשה: **לוקה — אמאי?** מאיזו סיבה עליו לקבל מלקות?!

ואמר רב פפא: הכוונה **שלוקה בערך שלם,** שלמרות שאמר "חצי ערכי עלי", חייב לתת כל ערכו.

ומוכח שלפעמים קורא התנא לחיוב ממון — מלקות!

ומאי טעמא של רבי יוסי ברבי יהודה, למה צריך לתת כל ערכו?

גזירה חצי ערכו — אטו ערך חציו. שאם נאמר שהאומר "חצי ערכי עלי" נותן רק ערך חציו, יבואו לומר שגם באומר "ערך חציי עלי" — יתן ערך חציו, **ובאמת ערך חציו — הוי ליה** כמעריך **אבר שהנשמה תלויה בו,** שהרי אינו יכול להתקיים ללא חצי גופו, וגבי ערכין נאמר "בערכך נפשות", ולמדים מזה שהמעריך אבר שהנשמה תלויה בו — נותן כל ערכו.

תנו רבנן: מה שכתוב במוציא שם רע: **"וענשו אותו** מאה כסף" — **זה ממון.**

ומה שכתוב: **"ויסרו** אותו" — **זה מלקות.**

והוינן בה: **בשלמא** מה שאמרנו ש"**וענשו**" — **זה ממון,** מובן, **דכך כתיב** בפירוש: **"וענשו אותו מאה כסף, ונתנו לאבי הנערה".**

אלא זה ש"**ויסרו**" **זה מלקות — מנלן?**

אמר רבי אבהו: למדנו "יסרו" שכתוב כאן — **מ"יסרו"** שכתוב בבן סורר ומורה.

ולמדים **"יסרו"** שכתוב בבן סורר ומורה — **מ"בן"** שכתוב עמו, וזה מלמדנו שאף כאן, במוציא שם רע, שכתוב בו "ויסרו" — בן עמו.

משום שאם כן, לא היה לו לשנות לשון "אינו לוקה", הואיל ומדרבנן מיהא לקי. עיי"ש שהאריכו עוד.

ומעתה למדים **"בן"** — **מ"בן"** שכתוב לגבי מלקות: **"והיה אם בן הכות הרשע".**

ומביאה הגמרא את המשך הברייתא:

אזהרה למוציא שם רע — מנלן?

רבי אלעזר אמר: ממה שכתוב בתורה: **"לא תלך רכיל".**

רבי נתן אומר: מ"ונשמרת מכל דבר רע". וכל מקום שנאמר לשון "השמר", או "פן", או "אל" — משמעותו היא "לא תעשה".

והוינן בה: **ורבי אלעזר — מאי טעמא לא אמר** שיש ללמוד **מהאי,** מהפסוק "ונשמרת"?

משום **שההוא** קרא — **מיבעי ליה** לכדתני **רבי פנחס בן יאיר:**

דתניא: **"ונשמרת מכל דבר רע".** ובסמוך לאותו מקרא כתוב: "כי יהיה באיש אשר לא יהיה טהור, מקרה לילה".

מכאן אמר רבי פנחס בן יאיר: אל יהרהר אדם ביום — ויבא לידי טומאה בלילה.

ורבי נתן — מאי טעמא לא אמר מהאי, מהפסוק "לא תלך רכיל"?

משום שסבר, **שההוא,** אותו פסוק, בא **לאזהרה לבית דין, שלא יהא רך לזה וקשה לזה.** שדורשים את מילת "רכיל" כנוטריקון — רך לי תהיה.

ועוד שנינו: אם **לא אמר** הבעל **לעדים** המעידים שזינתה **בואו והעידוני, והן מעידים אותו מאליהן,** ונמצא הדבר שקר, **הוא אינו לוקה** על הוצאת שם רע, **ואינו נותן מאה סלעים.**

אבל אם אמת היה הדבר, **היא וזוממיה מקדימין לבית הסקילה.**

ותמהינן: וכי **היא וזוממיה סלקא דעתך שנהרגים,** והרי אם האמת שלא זינתה היא אינה נהרגת, ואם האמת שזינתה העדים אינם נהרגים!?

אלא, או היא או זוממיה — מקדימין לבית הסקילה.

ומדייקת הגמרא: **טעמא דלא אמר להו** בואו והעידוני.

הא אם **אמר להו** כך — **אף על גב דלא אגרינהו** [שלא שכר אותם בממון], הרי הוא לוקה ומשלם ממון.

ודין זה הוא **לאפוקי מדרבי יהודה.**

דתניא, רבי יהודה אומר: המוציא שם רע **אינו חייב** מלקות ומאה כסף **עד שישכור עדים**[66].

מאי טעמא דרבי יהודה?

אמר רבי אבהו: אתיא בגזירה שוה **"שימה — שימה". כתיב הכא,** במוציא שם רע: **"ושם לה עלילות דברים". וכתיב התם,** בענין הלואה: **"לא תשימון עליו נשך". מה להלן —**

---

66. ואיתא בשמ"ק, דאעפי"כ הוי לאו שאין בו מעשה, כיון שעיקר המלקות על הוצאת שם רע. אלא שיש תנאי שחיוב המלקות הוא רק היכא ששכר עדים. ועיי' במהרש"א שהקשה כן, ובקרני ראם שתירץ כדברי השמ"ק.

ממון, אף כאן — ממון[67].

וכן **אמר רב נחמן בר יצחק, וכן תני רב יוסף צידוני בי רבי שמעון בן יוחאי: אתיא "שימה — שימה".**

בעי רבי ירמיה: אם **שכרן** הבעל לעדים ושילם להם **בקרקע** ולא במעות, **מהו?**

האם נאמר כיון שלמדים את דינו מריבית, צריכה להיות השכירות דווקא בכסף או אוכל שהם מטלטלין, וכמו גבי איסור ריבית, שנאמר בו כסף ואוכל ולא נאמר איסור ריבית בהלואת קרקע, או שמא למדים מריבית רק את זה שתהיה שכירות בממון, ואף אם שכרן בקרקע — חייב.

עוד הסתפק רבי ירמיה: שכרן **בפחות משוה פרוטה, מהו?**

עוד נסתפק: שכר את **שניהם בפרוטה** אחת, כשלכל עד שילם חצי פרוטה, **מהו?**

בעי רב אשי: אם כנסה הבעל ולא הוציא לה שם רע, וגירשה, וחזר וכנסה, ואז **הוציא שם רע על הנישואין הראשונים,** שאמר שלא מצא לה בתולים בנשואין הראשונים, **מהו?**[68]

עוד נסתפק: אם הוציא היבם שם רע **על נשואי אחיו, מהו?**

ואמרינן: **פשוט מיהא חדא** [תפשוט על כל פנים אחד מן הספיקות].

דתני רבי יונה: כתוב בפרשת מוציא שם רע, שאומר האב לבית הדין, **"את בתי נתתי לאיש הזה".** ודרשינן: **לזה** דווקא — **ולא ליבם,** שאין נוהג בו דין מוציא שם רע, אם מוציא את השם הרע על נשואי אחיו.

ועתה חוזרת הגמרא לבאר מחלוקת רבנן ורבי אליעזר בן יעקב בענין הוצאת שם רע.

מאי רבנן, ומאי רבי אליעזר בן יעקב?

דתניא: כיצד הוצאת שם רע?

בא הבעל **לבית דין ואמר** לאבי האשה: **פלוני! לא מצאתי לבתך בתולים!**

אם יש עדים שזינתה תחתיו — יש לה כתובה מנה.

ותמהינן: **אם יש עדים שזינתה תחתיו — יש לה כתובה מנה?** הרי **בת סקילה היא!**

ומבארינן: **הכי קאמר: אם יש עדים שזינתה תחתיו — בסקילה.**

אבל אם **זינתה מעיקרא,** לפני שאירס אותה **— יש לה כתובה מנה.** שהתנא הזה סובר

---

67. כתבו התוס׳, דנראה דלאו גזירה שוה גמורה היא, מדבעי בסמוך שכרן בקרקע או בפחות משוה פרוטה מהו, אע״ג דגבי רבית שלמדים ממנה בגזירה שוה — אמרינן דאין רבית בקרקע, אלא דווקא דומיא דכסף ואוכל, וכן אין רבית בפחות משוה פרוטה. עיי״ש.

68. הגמ׳ לא פשטה ספק זה. ופסק הרמב״ם [פ״ג מהלכות נערה בתולה הל״ט], דפטור ממלקות ותשלומים.

וסיים הרמב״ם: ״וכל הפטור, אם רצה לגרש — מגרש״. ותמה עליו המשנה למלך, היאך יכול לגרשה, הרי הוי ספיקא דאורייתא על קיום מצות עשה של ״ולו תהיה לאשה״, והוה לן

שכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה, יש לה כתובה מנה.

ואם **נמצא ששם רע אינו שם רע**, ששיקר הבעל בדבריו[69], **הוא לוקה, ונותן מאה סלע, בין** אם **בעל** כבר, **ובין** אם עדיין **לא בעל.**

רבי אליעזר בן יעקב אומר: לא נאמרו דברים הללו — אלא כשבעל. אבל אם לא בעל, אינו לוקה, ואינו נותן מאה סלע.

והוינן בה: **בשלמא לרבי אליעזר בן יעקב, היינו דכתיב** בפרשת מוציא שם רע, **"ובא אליה** ושנאה", **"ואקרב אליה** ולא מצאתי לה בתולים".

אלא לרבנן, מאי "ובא אליה", "ואקרב אליה"?

ומבארינן: **"ובא אליה" — בעלילות. "ואקרב אליה" — בדברים.**

והוינן בה: **בשלמא לרבי אליעזר בן יעקב, היינו דכתיב: "לא מצאתי לבתך בתולים",** שהרי הוא בא עליה, ויכול לטעון שלא מצא אז בתולים.

אלא לרבנן, שדין מוציא שם רע הוא אף אם לא בעלה, **מאי "לא מצאתי לבתך בתולים"?**

ומבארינן: לשיטת רבנן, הבעל אומר, הרי לפנינו עדים שמעידים שזינתה, **ולא מצאתי לבתך "כשרי בתולים"**, דהיינו עדים שיזימו את העדים, ויכשירו את בתך לבתולה גמורה.

בשלמא לרבי אליעזר בן יעקב, היינו דכתיב שאומר האב כדי לפרוך את טענת הבעל, **"ואלה בתולי בתי".**

אלא לרבנן מאי "ואלה בתולי בתי", הרי הבעל לא טען כלל שלא מצא לה בתולים, אלא הביא עדים שזינתה?

ומבארינן: **ואלה כשרי בתולי בתי,** שמביא האב עדים המזימין את עדי הבעל.

בשלמא לרבי אליעזר בן יעקב, היינו דכתיב: "ופרשו השמלה".[70]

למיזל לחומרא! ועיי' במנחת חינוך [סי' תקנ"ד] מה שרצה ליישב.

69. צריך ביאור, לדברי רבנן, מה ההוכחה שדיבר הבעל שקר, הרי הוא לא טען שלא מצא לה בתולים, אלא הביא עדים והסתמך עליהם!

ובשיטה מקובצת איתא, שמדובר שהוא מכחיש את עצמו, ואומר ששקר דיבר! עיי"ש.

70. תמהו התוס', הרי בהכרח מדובר שיש עדים שזינתה, שהרי משום שלא ימצאו על השמלה דם בתולים אין להורגה! ואם כן, מה תועלת יש בפרישת השמלה, הרי פשיטא שאין העדים מתכחשין בכך שיימצא דם על השמלה, שהרי אפשר לתלות שהטה הנואף, ולא שיבר בתוליה!

וכתבו, די"ל, שמדובר שהוכחשו או הוזמו עדי הבעל בהכחשה או הזמה גמורה, וסבר דמכל מקום לא מיחייב המוציא שם רע, אלא אם כן העיז פניו לשנות הידוע, שהוא מחציף להביא את השמלה לבית דין להוכיח שלא נמצאו לה בתולים, ונמצא שקרן, שהיא מלאה דם [עפ"י מהרש"א].

והגרעק"א כתב, דמה שחייבה תורה את המוציא שם רע, היינו דווקא אם לא נמצא על הנערה שום ריעותא, אבל בלא בירור זה, אינו חייב, אף אם הוזמו עדיו ונודעו כשקרנים, ולכן צריך בירור של פרישת השמלה. עיי"ש.

אלא לרבנן, מאי "ופרשו השמלה"?

אמר רבי אבהו: פרשו מה ששם לה [ככתוב: "ושם לה עלילות דברים"] (71).

כדתניא: "ופרשו השמלה", מלמד שבאין עדים של זה ועדים של זה, ובוררין את הדבר כשמלה חדשה. (72)

רבי אליעזר בן יעקב אומר: דברים ככתבן, "שמלה" ממש. והיינו כשיטתו, שהבעל טען שלא מצא לה בתולים, ואביה ואמה מביאים הוכחה שאכן היתה בתולה.

שלח רבי יצחק בר רב יעקב בר גיורי משמיה דרבי יוחנן: אף על גב שלא מצינו בכל התורה כולה שחלק הכתוב בין ביאה כדרכה לביאה שלא כדרכה לענין מכות ולעונשין, משום שכתוב בענין עריות "משכבי אשה", ומשמע שתי משכבות, בין משכב כדרכה ובין משכב שלא כדרכה.

אבל בענין **מוציא שם רע** — חלק הכתוב, שאם הביא עדים שנבעלה ארוסתו שלא כדרכה, ונמצא שקרן, אינו לוקה ואינו משלם מאה סלע.

ואינו חייב עד שיבעול, בין כדרכה ובין **שלא כדרכה, ויוציא שם רע כדרכה,** דהיינו, שיטען שזינתה תחתיו במשכב כדרכה.

ותמהינן: **כמאן?** לפי איזו שיטה נאמרו דברים אלה?

אי כרבנן, הרי **אף על גב דלא בעל** כלל — חייב!

אי כרבי אליעזר בן יעקב,

הרי **אידי ואידי,** בין בעילת הבעל, ובין מו-ב
טענת הזנות — **כדרכה בעינן!** שהרי הוא סובר שדברים ככתבן, והרי כתוב "ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים", והיינו דווקא כשבא עליה כדרכה, ומצא שזינתה כדרכה!

אלא, שלח רב כהנא משמיה דרבי יוחנן: אינו חייב — עד שיבעול כדרכה, ויוציא שם רע בכדרכה.

מתניתין:

האב זכאי בבתו בקטנותה ובנערותה **בקידושיה,** שבידו לקדשה.

בין שקידושיה נעשו **בכסף,** שאז הכסף שלו.

בין שנעשו **בשטר,** שאם קיבל האב את שטר קידושיה [שכותב בו הבעל: בתך מקודשת לי] — הרי היא מקודשת.

ובין בביאה. שרשאי האב למסרה לביאה לשם קידושין.

וכן **זכאי** האב **במציאתה.**

---

71. לא מלשון שמלה דריש, שהרי מפרש בברייתא דמייתי להלן "שמלה" — שבוררין את הדבר כשמלה חדשה! אלא לישנא דקרא נקט, "ושם לה עלילות דברים", ועל זה קאמר: פרשו מה ששם לה.

72. וכן כתב הרמב"ם [פ"ג מהל' נערה בתולה הלכה י"ב]: "זה שנאמר בתורה ופרשו השמלה — לשון כבוד. שנושאין ונותנין בסתרי הדבר". והקשה המגיד משנה, הרי הרמב"ם פוסק כראב"י, ולשיטתו "ופרשו את השמלה" —

ובמעשה ידיה.

ובהפרת נדריה.

ומקבל את גיטה אם קידשה, ולאחר מכן התגרשה מן האירוסין, קודם שבגרה. אבל אם נשאת, או שבגרה, שוב אין לאב רשות בה.

ואם ירשה הבת קרקעות מבית אמה, **אינו אוכל** האב את **הפירות בחייה** של הבת, אלא עושין לה "סגולה", שקונים בפירות קרקע, וההכנסה מהקרקע גם היא שייכת לה.

נשאת הבת, **יתר עליו הבעל, שהוא** זוכה בכל הדברים השנויים לעיל, ואף **אוכל פירות** של נכסי אשתו, **בחייה.**

וחייב הבעל **במזונותיה.**

ובפרקונה, שחייב לפדותה אם נשבית. ודברים אלו הם מתנאי בית דין.

וכן חייב **בקבורתה.** תיקנו חכמים שיהא חייב בקבורתה, תחת נדונייתה שהכניסה לו מבית אביה, והוא יורשה במיתתה.

רבי יהודה אומר: אפילו עני שבישראל לא יפחות משני חלילין ומקונן להספד אשתו.

גמרא:

שנינו במשנתינו, שהאב זכאי בקידושי בתו **בכסף.**

והוינן בה: **מנלן** שהוא זכאי בכסף קידושיה?

אמר רב יהודה, אמר קרא גבי אמה עבריה, כשיוצאה מרשות האדון כשהביאה סימני נערות: "**ויצאה חנם אין כסף**", שאינה צריכה לשלם לאדון כסף עבור שחרורה.

ודרשינן: **אין כסף לאדון זה** כשיוצאה מרשותו, **ואולם, יש כסף לאדון אחר** כשיוצאה מרשותו. **ומנו?** מיהו אותו אדון אחר? על כרחך שהוא **אביה.** שהרי אין אדון אחר לבת ישראל מלבד אביה.

והוינן בה: **ואימא** שכסף הקידושין יהיה שייך **לדידה,** לבת עצמה, ונאמר שהפסוק לא בא להשמיענו שהכסף לאב, אלא רק להשמיענו שהבת מתקדשת בכסף. וכך נדרוש את הפסוק, אין כסף ביציאה זו, אבל יש כסף ביציאה אחרת, דהיינו — בקידושין. אך הכסף שייך לבת!

ומשנינן: לא מסתבר לומר כך. כי **השתא, אביה מקבל** את **קידושיה, דכתיב: "את בתי נתתי לאיש הזה", ואנו נאמר שאיהי שקלא כספא?!**

ופרכינן: **ואימא: הני מילי** שאביה מקבל קידושיה, **בקטנה**[73], **דלית לה "יד",** ועליה נאמר "את בתי נתתי לאיש הזה", שבידו נתינתה [ואף על פי שהפסוק מדבר במוציא שם רע, והרי מדובר בנערה, שמא כך אומר האב: את בתי נתתי לאיש הזה בהיותה קטנה, ועתה היא נערה].

כפשוטו הוא! ועיי' בשמ"ק.

73. הקשו התוס', הא לקטנה לא איצטריך קרא, כדאמרינן לקמן גבי מעשה ידיה: השתא זבוני מזבין לה, מעשה ידיה מיבעיא, והכא נמי איכא למימר הכי, השתא זבוני וכו', כסף קידושיה מיבעיא!?

אבל נערה, דאית לה "יד"[74], נאמר **שאיהי תקדש נפשה** [היא תקדש את עצמה], **ואיהי תשקול כספא!**[75]

ומשנינן: **אמר קרא: "בנעוריה בית אביה", ודרשינן: כל שבח נעורים —לאביה.** ולכן, אף כסף קידושיה שנחשב גם הוא "שבח נעוריה", הרי הוא לאביה.

ומקשה הגמרא: **ואלא הא דאמר רב הונא אמר רב: מנין שמעשה הבת לאביה? שנאמר: "וכי ימכור איש את בתו לאמה".**

ודרשינן: **מה אמה** העבריה **מעשה ידיה לרבה, אף בת מעשה ידיה לאביה.**

למה לי פסוק זה? **תיפוק ליה** מהפסוק **"בנעוריה בית אביה",** שלמדים משם שכל שבח נעורים שייך לאביה!

אלא, על כרחך **שההוא,** אותו פסוק של "בנעוריה בית אביה" — **בהפרת נדרים הוא דכתיב,** ולא למדים משם שכל שבח נעורים לאביה. ואם כן חוזרת השאלה, נאמר שבנעוריה היא תקדש את עצמה, ויהיה כסף הקידושין שלה!

וכי תימא שנילף מינה, מהפרת נדרים, לענייננו, לענין קידושין,

אי אפשר לומר כך, כי **ממונא מאיסורא — לא ילפינן!**[76]

וכי תימא שנילף מקנסא, שכשם שקנסה לאביה, כך כסף קידושיה לאביה,

אי אפשר לומר כך, כי **ממונא מקנסא — לא ילפינן!**

וכי תימא שנילף מבושת ופגם, שאינם קנס, ואביה מקבלם,

אי אפשר ללמוד משם, משום ש**שאני בושת ופגם, דאביה נמי שייך ביה,** כי בידו ליטול ממון ולביישה בבושת זו, על ידי שימסרנה לקידושין למנוול ומוכה שחין!

ותירצו, דגבי מעשה ידיה קאמר שפיר דכיון שיש לו כח למכור מעשה ידיה לאחר, פשיטא שכשהיא ברשותו — שלו הם. אבל מה ענין קידושין אצל מכירה? אע"ג דיכול האדון לייעדה לו לאשה בכסף קנייתה, היינו מגזירת הכתוב, אבל שאר קידושין, אימא דאין האב זוכה בהן כלום! עיי"ש.

74. הקשה הגרעק"א, הלא בגט דהוי בעל כרחה, יכולה אף קטנה לקבל גיטה, ואין נפקא מינה בין קטנה לגדולה, ואם כן, נדרוש מההיקש של "ויצאה והיתה", דאף בקידושין אין חילוק בין קטנה לנערה, ויקבל אביה את קידושיה אף כשהיא נערה! עיי"ש.

75. כתבו התוס' בקידושין [ג' ע"ב, ד"ה וכי תימא] דאף שכשהיא נערה יכולה היא לקדש את עצמה, ובעינן למימר שאז יהא הכסף שלה, מכל מקום אף אביה יכול לקדשה. וכשמקדשה — יהיה כסף קידושיה שלו.

ונחלקו ראשונים בשיטת הגמ' בענין זה. הריטב"א סובר דהיכא דאביה מקדשה — הכסף שלו. ואם היא מקדשת עצמה — הכסף שלה. ואילו התוס' רי"ד סובר, שאפילו אם אביה מקדשה, יהיה הכסף של הנערה.

76. הקשו התוס', נלמד מהפרת נדרים שאביה יכול לקדשה, שהרי זה לימוד איסורא מאיסורא, וממילא נדע שהכסף של אביה הוא, כדאמרינן לעיל: השתא אביה מקבל קידושיה, איהי שקלה

אלא, כך צריך לתרץ על הקושיה שהקשינו לעיל "ואימא לדידה":

מסתברא, דכי ממעט רחמנא אין כסף לאדון זה אבל יש כסף ביציאה אחרת — **יציאה דכוותה קא ממעט.** דהיינו, שצריך להיות כסף יציאתה דומה לכסף היציאה מהאדון.

והרי ביציאה מהאדון, אם היה צריך לתת כסף, הרי היתה צריכה לתת אותו לאדון שהיא יוצאה ממנו, כדי לפדות את עצמה מעבודתה אצלו. אף כאן, כשיוצאה מאביה, צריך להיות הכסף לזה שיוצאה ממנו, דהיינו לאב, ולא לעצמה.

ומקשינן: **והא** עדיין **לא דמיא הא יציאה** — **להא יציאה,** שהרי **התם, גבי אדון, נפקא לה מרשותיה לגמרי** ביציאתה. ואילו **ביציאה דאב** — **אכתי מחסרא מסירה לחופה,** ועדיין היא ברשות האב לירושתה ולמעשה ידיה עד כניסתה לחופה!

ומתרצינן: **מהפרת נדרים**[77] **מיהא נפקא לה מרשותיה** כבר בקידושיה. **דתנן: נערה המאורסה — אביה ובעלה מפירין לה נדריה.** ואילו עד עתה היה אביה מפר לה לבדו.

שנינו במשנתינו שאף קידושיה **בשטר ובביאה** — הרי הם של האב. שבידו לקדשה ולמסרה בעל כרחה.

והוינן בה: **מנא לן** האי?

ומשנינן: **אמר קרא: "והיתה לאיש אחר", איתקוש הוויות — להדדי** [הוקשו כל אופני הקידושין זה לזה]. וכשם שבקידושי כסף מקדשה האב, אף בשאר סוגי הקידושין מקדשה האב.

שנינו במשנתינו: **זכאי במציאתה.**

ומבארת הגמרא, שהטעם הוא **משום** מז-א **איבה**[1]. שהרי אינו חייב במזונותיה, ואם מציאתה תהיה שלה, תהיה לו איבה עליה, ולא ירצה לזונה.

שנינו במשנתינו שהאב זכאי **במעשה ידיה.**

מנלן?

דאמר רב הונא אמר רב: מנין שמעשה חבת לאב? שנאמר: "וכי ימכור איש את בתו לאמה". מה אמה — מעשה ידיה לרבה [לאדון שלה], **אף בת — מעשה ידיה לאביה.**

ומקשינן: **ואימא שהני מילי** שמעשה ידיה שלו — בבתו **קטנה, דמצי מזכן לה** [שיכול האב למכרה לאמה העבריה].

אבל נערה, דלא מצי מזכן לה, נאמר **שמעשה ידיה דידה הוו!**

ומשנינן: **מסתברא** דמעשה ידיה של **אביה הוו.**

כספא?!

ותירצו, דאיסורא דאית ביה ממונא מאיסורא דלית ביה ממונא — לא ילפינן.

77. כתבו התוס', דהכי נמי הוה מצי למימר דיצאה מרשותו לענין אכילת תרומה, אלא דניחא ליה למנקט הפרת נדרים, שהפסיד כחו שהיה לו בה, שהיה יכול להפר נדריה, והוי דומיא דיציאה מאדון, שמפסיד מעשה ידיה.

1. אבל ליכא למימר דמציאתה של אביה מדאורייתא כמו שכסף קידושיה לאביה, דשאני

דאי פלקא דעתך שמעשה ידיה לאו דאביה, אלא של עצמה הן, אם כן, **אלא הא דזכי ליה רחמנא לאב למימסרה לחופה,** כדכתיב: ״את בתי נתתי״, שמשמע שכל סוגי נתינות בידו, **היכי מצי מסר לה** לחופה? **הא קמבטל לה** בשעת מסירתה לחופה **ממעשה ידיה** באותו יום.

אלא בהכרח שמעשה ידיה שלו.

פריך רב אחאי, עדיין אין ראיה מכאן, כי **אימא דיהיב לה שכר פקעתה** [שנותן לה האב את שכר בטלתה]!

אי נמי, דמסר לה לחופה **בלילא,** שאז אינה עושה מלאכה!

אי נמי, דמסר לה לחופה **בשבתות**[2] **וימים טובים!**[3]

אלא, כך הוא הלימוד שמעשה ידיה שלו: הרי **קטנה** — **לא צריכא קרא** ללמדנו שמעשה ידיה שלו. שפשיטא הוא, שהרי **השתא** יכול **זבוני מזבין לה** לגמרי לאדון אחר, **מעשה ידיה מיבעי** לומר שהם שלו?

אלא, כי איצטריך קרא ״וכי ימכור איש את בתו לאמה״, שהמילה ״לאמה״ מיותרת, ודורשים ממנה ״מה אמה מעשה ידיה לרבה, אף בת מעשה ידיה לאביה״ — לעניין **נערה** איצטריך, ללמדנו שאף מעשה ידיה — של האב.

שנינו במשנתינו: **בהפרת נדריה.**

מנלן?

דכתיב גבי הפרת נדרים: ״**בנעוריה בית אביה**״. וכך היא כוונת הכתוב: בנעוריה — ברשות אביה היא[4].

שנינו במשנתינו: **ומקבל את גיטה.**

מנלן?

קידושין, שלא טרחה בהם כלל. אבל מציאתה, שטרחה להגביהה, נימא ששלה היא! עיי״ש.

2. הקשה הגרעק״א בהגהותיו, הרי עדיין שייך ביטול מלאכה, שהרי יכולה לעשות דברים המותרים, כגון לחתוך את התלוש, ולשמור פירות וכיו״ב! עיי״ש.

ותירץ הרש״ש, דכמו דאמרינן ״אי נמי, דמסר לה בלילא״, אע״ג דיכולה לעבוד גם בלילה, ואם כן, הרי מבטלה ממעשה ידיה, מכל מקום, כיון שאין דרך בכך, לא חשיב ביטול מלאכה. וא״כ הוא הדין הכא, דאין דרך לעבוד בשבתות ויו״ט, אף שיש מלאכות המותרות.

3. אע״ג דאמרינן במס׳ מו״ק [ח׳ ע״ב]: ״ושמחת בחגך — ולא באשתך״, דאין נושאין נשים בחולו של מועד, משום דאין מערבין שמחה בשמחה, ודרשה גמורה היא, כדאמרינן במס׳ חגיגה [ח׳ ע״ב] דהוי מדאורייתא, איכא למימר דהכא איירי שעה אחת לפני יו״ט, שהוא כיו״ט לענין מלאכה, משום דתוספת חג — מדאורייתא היא, ובטילה באותה שעה מן המלאכה, אבל עדיין אינו יו״ט, ולכן אין כאן משום ״אין מערבין שמחה בשמחה״. תוס׳.

עוד תירצו התוס׳, שמדובר שעשה נשואין בלא סעודה. ועיי׳ במהרש״ל ומהרש״א מה שכתבו בזה.

4. תמה רש״י, הא כתיב בענין נדרים פירוש: ״כי הניא אביה אותה״! ותירץ, דאי לאו האי קרא דמייתינן, הוה אמינא דמקרא זה בקטנה משתעי.

ועיי׳ במהרש״א שהקשה על דבריו, אמאי לא

דכתיב: "ויצאה מביתו והלכה **והיתה** לאיש אחר". **איתקוש יציאה — לחוייה** [לקידושין]. כשם שקידושיה לאביה, אף גיטה לאביה.

שנינו במשנתינו: **ואינו אוכל פירות בחייה.**

תנו רבנן: האב אינו אוכל פירות הנכסים שירשה בתו ממשפחת אמה **בחיי בתו.**

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: האב אוכל פירות בחיי בתו.

במאי קמיפלגי?

תנא קמא סבר: בשלמא בעל — תקינו ליה רבנן פירי, דאם כן, אם לא יאכל פירות — **מימנע ולא פריק** [ימנע ולא יפדה את אשתו לכשתשבה].

לכן תקנו שיאכל הבעל פירות, וכנגד זה — כל פדיונה יהיה עליו, בין אם רב ובין אם מעט. וזה עדיף מאשר להשאיר לה את דמי הפירות ויפדוה מהם, כי יש לחשוש שמא לא יספיקו דמי הפירות לפדיונה.

אלא אב, מאי איכא למימר, למה נתקן לו אכילת פירות? האם משום **דמימנע ולא פריק?! הרי בלאו הכי,** אף בלא שנתקן לו דבר — **פריק לה.**

ורבי יוסי ברבי יהודה סבר: אב נמי, אם לא נתקן לו פירות, **מימנע ולא פריק.** משום **שסבר** האב, **כיסא נקיטא עילוה,** הרי יש לה כיס מלא מעות ששמרו עבורה מדמי הפירות, ועד עתה לא נהניתי מהם, **תיזיל, ותפרוק נפשה** מאותם הדמים, ואם יחסרו — אני לא אשלים!

שנינו במשנתינו: **ניסת, יתר עליו הבעל שהוא אוכל פירות.**

תנו רבנן: כתב לה האב בנדונייתה מן האירוסין[5] מטלטלין, כגון **פירות כסות וכלים, שיבואו עמה מבית אביה לבית בעלה. ומתה** קודם שנישאה — **לא זכה הבעל בדברים הללו.**

משום רבי נתן אמרו: זכה הבעל בדברים הללו[6].

לימא, בפלוגתא דרבי אלעזר בן עזריה ורבנן — **קמיפלגי** תנא קמא ורבי נתן.

דתנן: נתארמלה או נתגרשה, בין מן הנשואין בין מן האירוסין, גובה את הכל. דהיינו, מאתיים לבתולה, מנה לאלמנה, ותוספת כתובה.

רבי אלעזר בן עזריה אומר: אם נתארמלה או נתגרשה **מן הנשואין** — אכן **גובה את הכל.**

מייתי מרישא דקרא, דכתיב: "ואם הניא אביה אותה ביום שמעו וגו'"!?

5. כך פירש רש"י, דאיירי מן האירוסין. אבל ר"ת הקשה עליו, וכתב דאיירי מן הנישואין, והטעם שלא זכה הבעל בדברים הללו לשיטת ת"ק, משום דאנן סהדי דאין דעת האב ליתן נדונייה זו — אלא ע"מ שתיהנה בתו ממנה כמו הבעל, ורבי נתן — לית ליה האי אומדנא. ועיי"ש שהאריך.

6. הקשה הרשב"א [הובא בשיטמ"ק], איך אמר רבי נתן שזכה הבעל בדברים הללו, הלא ארוס אינו יורש!?

ואם מן האירוסין נתארמלה או נתגרשה — **בתולה גובה מאתים, ואלמנה מנה.**

מז-ב אבל את התוספת אינה גובה, משום **שלא כתב לה** אותה — **אלא על מנת לכונסה**[7], והרי לא כנסה לבסוף.

אם כן, **למאן דאמר שלא זכה** הבעל בדברים הללו — **כרבי אלעזר בן עזריה** סבירא ליה. שכשם שהיא אינה גובה תוספת כתובה מן האירוסין, כך גם הבעל אינו זוכה בנדונייתה מן האירוסין.

ומאן דאמר שזכה הבעל בדברים הללו — **כרבנן** סבירא ליה.

שהרי הם סוברים שאם מת הבעל, אף שמת מן האירוסין, היא גובה את הכל, מנה מאתים ותוספת, ומוכח שכתובתה קיימת כאילו נישאת. ולכן, אם מתה היא, הרי הבעל זוכה בנדונייתה, שאף הנדונייה בתוך השטר נכתבת. שכך כותבים בשטר הכתובה: ״דא נדוניא דהנעלת ליה מבי אבוה, כך וכך. וצבי, ואוסיף לה מדיליה כך וכך״. דהיינו, שכותב הבעל בשטר הכתובה את סכום הנדונייה שהכניסה לו האשה [בתורת ״נכסי צאן ברזל״], ומוסיף לה הבעל על סכום הנדונייה משלו, ומתחייב על אחריות הסכום הכולל להחזיר לה אם יגרשנה או אם ימות בחייה.

ודחינן: **לא.** באמת אפשר לומר **דכולי עלמא** סוברים **כרבי אלעזר בן עזריה,** שהלכה כמותו, כלדקמן.

מאן דאמר שלא זכה הבעל בדברים הללו — היינו ודאי **כרבי אלעזר בן עזריה.** שכשם שאין היא מקבלת תוספת כתובה מן האירוסין, משום שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה, כך הוא אינו זוכה בנדונייתה, שלא כתבה לו — אלא על מנת חיבת נישואין.

ומאן דאמר זכה, סובר **שעד כאן לא קאמר רבי אלעזר בן עזריה — אלא מדידיה לדידה,** דהיינו, שאינה מקבלת תוספת כתובה מן האירוסין, משום **שלא כתב לה** את התוספת — **אלא על מנת לכונסה.**

וכתב, דכאן אין שייך לומר שארוס אינו יורש, שהרי כבר זכה מקודם, משו״ה יורש.

וצריך להבין את דבריו, שהקשה: הרי ארוס אינו יורש, וסיים ״משום הכי יורש״!

ומבאר האבני מלואים [בסי׳ נ״ב], שהלשון לאו דווקא הוא. והכוונה שהנכסים נשארים אצלו כירושה, שלעולם לא יצטרך להחזירם, מאחר שאין עליהם זמן פרעון. וגם רבנן שנחלקו על רבי נתן, לא חולקים על יסוד זה, אלא דסבירא להו שאין כאן אומדנא שהאב הקנה לבעל מן האירוסין, ולכן לא היה לו במה לזכות. אבל לאחר הנישואין, גם רבנן יודו שאין הבעל צריך לבוא מדין יורש כדי לקבל את נכסי צאן ברזל.

ועיי״ש שתירץ בזה מה שהקשה הפנ״י, לשיטת התוס׳ דאין הבעל יורש מלווה, מפני שאין הוא יורש בראוי. והרי נכסי צאן ברזל הוו כמלוה לבעל, אם כן, היאך הוא יורש נכסי צ״ב? עיי״ש.

7. הקשו התוס׳, אם כן, כל אדם שלוקח מחבירו פרה, ונטרפה או מתה, אנן סהדי שלא על מנת כן לקחה!?

ותירצו, דהתם אנן סהדי שהיה מוכן ליכנס באותו ספק על מנת לקנות את הפרה, ואפילו אם היה המוכר אומר לו: אם תטרף יש לך לקבל

אבל מדידה לדידיה, דהיינו נדונייתה, **אפילו רבי אלעזר בן עזריה מודי** שזכה הבעל, **דהא** הנדונייה **משום איחתוני הוא, והא איחתני להו.**

שנינו במשנתינו: **חייב במזונותיה וכו׳.**

תנו רבנן: תיקנו מזונותיה — תחת מעשה ידיה[8]**. וקבורתה — תחת כתובתה,** דהיינו, הנדונייה[9] שהכניסה מבית אביה, והוא זוכה בה באופן מוחלט לאחר מיתתה. **לפיכך בעל אוכל פירות.**

ותמהינן: **פירות — מאן דכר שמייהו?** מי הזכיר כאן פירות?

ומבארינן: הברייתא **חסורי מחסרא — והכי קתני: תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה, ופירקונה** [פדיונה משבי] **תחת פירות** נכסי מלוג [שהם נכסים שנפלו לה משניסת, או שהכניסה אותם עמה, ולא שמאתן לו בנדוניית כתובתה] שהוא אוכל, **וקבורתה תחת כתובתה. לפיכך בעל אוכל פירות.**

והוינן בה: **מאי ״לפיכך״?** הרי ודאי שאם תקנו פרקונה תחת פירות, הבעל אוכלם!

ומבארינן: **מהו דתימא מיכל לא נכלינהו, שלא** יאכל הבעל את הפירות, אלא **אנוחי ננחינהו**[10] [נניח את דמי הפירות עבור פדיונה], **דאם כן,** אם הבעל יאכל את הפירות, אולי **מימנע ולא פריק.**

קא משמע לן דהא עדיפא שהבעל יאכלם, וכנגד זה יפדה אותה. משום **שזימנין דלא מלו,** לפעמים דמי הפירות אינם מספיקים לפדיונה, ואילו היינו שומרים את דמי הפירות לשם פדיונה, לא היה בדמים אלו די פדיונה.

אבל עכשיו, שהבעל אוכל את הפירות, אין ידוע כמה אכל, ואם היה בהם די לפרקונה, **ובכל מקרה, פריק לה מדידיה**[11]. שכך היא התקנה, שהוא אוכל בין רב ובין מועט, ופודה בכמה שצריך.

הפסד, היה לוקחה. אבל הכא, לא כתב כלל — כי אם ע״מ לכונסה, ואין דעתו כלל להכניס עצמו בספק. עיי״ש.

8. לכאורה לפי זה, יכול הבעל לומר לאשה: צאי מעשה ידיך במזונותיך! ואף אם אין מעשה ידיה מספיקים למזונותיה, שהרי עיקר התקנה היא שהוא יקבל את מעשה ידיה.

אבל כתבו התוס׳, דאי אפשר לומר כן, כדמוכח להלן [ע׳ ע״ב], דהיכא דלא ספקא — חייב לזונה. ולכן כתבו, דהאי דמעשה ידיה עיקר, היינו רק לענין שיכולה היא לומר: איני ניזונת ואיני עושה, אבל אין הבעל יכול לומר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך. עיי״ש.

9. אבל אין לפרש דהיינו המנה ומאתיים, שהרי אמרינן לקמן [נ״ג ע״א] שאין לארוסה קבורה. ואם הכוונה למנה ומאתיים, הרי יש לארוסה כתובה, ולמה אין לה קבורה תחת כתובתה? תוס׳.

10. פירוש, שנניחם עד שלא יהיה לו במה להתפרנס, ואז יקחם. אבל אין לפרש שנניחם לעולם, דאם כן מאי האי דקתני ״תחת פירות״, הרי אין לו פירות! תוס׳.

11. משמע הכא, דעיקר התקנה היא בשבילה, כדי שיפדנה בעלה. וכתבו התוס׳, דמכל מקום אינה יכולה לומר: איני נפדית ואיני נותנת פירות, כדמוכח בכמה מקומות, אף שלרב הונא

והוינן בה: **ואיפוך אנא,** ונאמר שמזונות תחת פירות, ופרקונה תחת מעשה ידיה! ונפקא מינה, שאם אמרה: איני ניזונת ואיני עושה, לא אמרה כלום. שהרי מעשה ידיה אינם תחת מזונותיה כלל!

אמר אביי: תיקנו מצוי, דהיינו מעשה ידיה — **למצוי,** למזונות. **ושאינו מצוי,** אכילת פירות נכסי מלוג — **לשאינו מצוי,** לפרקונה.

אמר רבא: האי תנא דלהלן, **סבר** שחיוב הבעל **במזונות** אשתו — **מדאורייתא.**

דתניא: כתיב באדון המייעד את האמה העבריה: "ואם [אשה] אחרת יקח לו, שארה כסותה ועונתה לא יגרע".

"שארה" — **אלו מזונות. וכן הוא אומר: "ואשר אכלו שאר עמי".**

"כסותה" — **כמשמעו.** בגדים.

"עונתה" — **זו עונה** של תשמיש **האמורה בתורה. וכן הוא אומר: "אם תענה את בנותי"**[12].

רבי אלעזר אומר: "שארה" — **זו עונה. וכן הוא אומר: "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה".**

"כסותה" — **כמשמעו.**

"עונתה" — **אלו מזונות. וכן הוא אומר: "ויענך וירעיבך".**

מח-א **רבי אליעזר בן יעקב אומר:** כך דורשים מהמילים **"שארה כסותה": לפום שארה — תן כסותה.**[13]

והיינו, **שלא יתן לה** לאשתו, **לא** בגדים **של ילדה,** שהם רחבים — **לזקינה,** לפי שקשה לה משאוי, ואינה יכולה לסבול בגדים רחבים. וכן **לא** יתן **של זקינה,** שהם צרים יותר, **לילדה,** לפי שהיא צריכה בגדים רחבים, להתנאות בהם.

יכולה אשה לומר לבעלה: איני ניזונת ואיני עושה, כיון שהתקנה לטובתה.

וביארו הטעם, דהתם גבי מזונות, אינה מפקעת לגמרי את התקנה. שאם אמרה היום איני ניזונת ואיני עושה, למחר תעשה — ותהא ניזונית. אבל אם אמרה איני נפדית ואיני נותנת פירות, הרי מפקעת לגמרי תקנת פירות, שהרי פירות של כל ימיה הם תחת פרקונה.

ועוד, אפילו את"ל דיכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה לעולם, אכתי יש לומר דלא מצי אמרה איני נפדית, שלא תטמע בין העובדי כוכבים.

א"נ, שאני פירות, דידו כידה — וזוכה בגוף הקרקע. אבל מעשה ידיה אינם בעין, דלא שייך למימר שיזכה בגוף הידים. עיי"ש.

12. הקשו התוס', הא אדרבה! מהאי קרא משמע דעונתה לאו היינו עונה של תשמיש, דהא בפרק בתרא דיומא [ע"ז ע"א] משמע שהאי אם תענה את בנותי — היינו שימנע מהן תשמיש, דמהאי קרא נפקא לן דמניעת תשמיש המטה קרוי עינוי!

ותירצו, דהכי קאמר קרא: "עונתה לא יגרע" — שלא יגרע ממנה דבר שהוא כעינוי כשמונעו ממנה, דהיינו תשמיש.

13. פירש רשב"ם, דמכל מקום, אף רבי אליעזר בן יעקב סבר דמזונות דאורייתא. דהכי איתא בסיפא דברייתא: מזונות מנין? אמרת ק"ו, ומה דברים שאין בהן קיום נפש — כך, דברים שיש

ומ"**כסותה ועונתה**" דורשים: **לפום עונתה,** לפי העונה, אם היא חמה או קרה — **תן כסותה.** והיינו, **שלא יתן** בגדים **חדשים בימות החמה,** מפני שהם חמים יותר מבגדים שחוקים. **ולא** יתן **שחקים בימות הגשמים,** לפי שבגדים חדשים חמים יותר.

תני רב יוסף: שארה — זו קרוב בשר. והיינו, **שלא ינהג בה מנהג פרסיים, שמשמשין מטותיהן בלבושיהן.**

ואמרינן, שדברי רב יוסף — **מסייע ליה לרב הונא.**

דאמר רב הונא: האומר אי אפשי בתשמיש **אלא** כשאני **בבגדי והיא בבגדה — יוציא ונותן כתובה.**

שנינו במשנתינו: **רבי יהודה אומר: אפילו עני שבישראל וכו'.**

מכלל דתנא קמא סבר שהני, שני חלילים ומקוננת — **לא** יתן!

היכי דמי?

אי דאורחה, שדרך בני משפחתה בכך, **מאי טעמא דתנא קמא דאמר לא?**

ואי דלאו אורחה, מאי טעמא דרבי יהודה שאומר שצריך ליתן לה?

ומבארינן: **לא צריכא, כגון דאורחיה דידיה,** שכך דרך בני משפחת הבעל, **ולאו אורחה דידה** [של בני משפחתה][14].

תנא קמא סבר: כי אמרינן שלמדים מהפסוק "בעולת בעל", שהאשה **עולה עמו — ואינה יורדת עמו, הני מילי מחיים,** וכגון אם הוא אומר שהיא תניק בעצמה את בנה, והיא אינה רוצה. ודרך בנות משפחתה להניק, אבל בנות משפחתו אינן מניקות בעצמן, אז אומרים שהיא עולה עמו, לדרגתו, ואינה מניקה. **אבל לאחר מיתה — לא** אומרים כך, ולכן אין צריך ליתן לה שני חלילים ומקוננת.

ורבי יהודה סבר: אפילו לאחר מיתה אומרים שעולה עמו, ולכן צריך ליתן לה כדרך שנוהגים במשפחתו.

אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: הלכה כרבי יהודה.

ואמר רב חסדא אמר מר עוקבא: מי שנשתטה, ואינו יכול יותר לנהל את ביתו ולפרנס את משפחתו, **בית דין יורדין לנכסיו, וזנין ומפרנסין** [בלבוש וכסות] **את**

בהן קיום נפש — על אחת כמה וכמה. דרך ארץ מנין? אמרת ק"ו, ומה דברים שלא נישאת עליהם לכתחילה, אינו רשאי למנוע ממנה, דברים שנישאת עליהם לכתחילה — אינו דין שאינו רשאי למנוע ממנה?!

וכתבו, דלפי זה תימה הברייתא דלעיל, דקתני תיקנו מזונות תחת מעשה ידיה, דמשמע דחיוב מזונות — תקנתא דרבנן היא, כמאן אתיא?

14. כך פירש רש"י. והקשו התוס', אם כן, אמאי נקט: לא יפחות לה משני חלילין ומקוננת, הוה ליה למינקט: לא יפחות לה מדרכו!

ואומר רבינו תם, דאורחיה דידיה, היינו שלזכרים, אפילו לעני שבישראל, אין פוחתין משני חלילין ומקוננת. אבל לנקיבות — יש שפוחתין. וקאמר ר' יהודה דלא יפחות לה משני חלילין, אע"ג דאם לא היתה נישאת שמא היו

אשתו, ובניו ובנותיו, ודבר אחר [ולהלן יתבאר מהו דבר אחר].

אמר ליה רבינא לרב אשי, מאי שנא מקרה זה, שנשתטה, **מהא דתניא: מי שהלך למדינת הים, ואשתו תובעת מזונות** מנכסיו שהשאיר, הדין הוא ש**בית דין יורדין לנכסיו, וזנין ומפרנסין את אשתו, אבל לא** את **בניו ובנותיו, ולא דבר אחר?!**

אמר ליה: ולא שאני לך בין ההולך למדינת הים, **שיוצא לדעת** הוא, למי שנשתטה, **שיוצא שלא לדעת** הוא?![15]

הרי ודאי שיש חילוק ביניהם. שזה שהלך למדינת הים, הרי היה יכול לצוות לפני שיצא, שיפרנסו את אשתו ובניו ובנותיו. וכיון שלא ציוה, גילה בדעתו שאינו רוצה לפרנסם. ולכן, אשתו, שנתחייב לה בתנאי כתובה, נשתעבדו נכסיו לפרנסתה. אבל בניו ובנותיו — לא.

מה שאין כן בזה שנשתטה, הרי יצא מן העולם שלא מדעת, ומסתמא היה נוח לו שייזונו אשתו ובניו ובנותיו, ולכן מפרנסין אותם[16].

מאי "דבר אחר"?

רב חסדא אמר: זה תכשיט [בשמים שהנשים מתקשטות בהם][17].

רב יוסף אמר: זו **צדקה**[18].

ואמרינן: **מאן דאמר** שאין נותנין לה **תכשיט,** אף שהיא מתנוולת על ידי כך שאין נותנין לה, **כל שכן** שאין נותנין **צדקה** מנכסיו.

ואילו מאן דאמר שצדקה אין נותנין, **אבל תכשיט — יהבינן לה,** ואף על פי שלא ציוה כן, אנן סהדי **דלא ניחא ליה דתינוול.**

פוחתין לה, מכל מקום כיון דנישאת — לא יפחות לה, כמו שאין פוחתין לו. עיי"ש.

15. בקצוה"ח [סי' שנ"ח] הקשה, אמאי אין דין זה תלוי ביאוש שלא מדעת? הרי התוס' במס' בבא מציעא [גבי ההיא דמרי בר איסק, דף כ"ב ע"א] כתבו, שאף שמרי הסכים למה שאכל מר זוטרא, מכל מקום כיון שבשעה שלקח לא ידע בעל הבית, הוי חסרון מצד יאוש שלא מדעת. ואם כן, היה צריך להיות כך גם כאן, דאף שאנו יודעים שמסתמא ניחא ליה שיזונו, מכל מקום הוי יאוש שלא מדעת! [ובאמת הש"ך חולק על התוס', וס"ל דאם לא סירב, מותר לכו"ע].

ועיי"ש בקצוה"ח מה שתירץ.

16. עיי' בתוס' שדנים היאך מדובר בשני מקרים אלו, האם זן אותם קודם לכן, או לא.

17. והא דאמרינן לקמן [ע"א ע"ב]: פוסקין קישוטין לאשה, היינו כל זמן שהוא עמה, כדי שלא תתגנה עליו. תוס'.

18. הר"ן מביא בשם הרמב"ם, דמי שנשתטה, בית דין פוסקין עליו צדקה כמו שראוי ליתן.

והקשה עליו הר"ן, מנליה להרמב"ם, דמה שאמר מר עוקבא שמי שנשתטה וכו' "ודבר אחר" — היינו צדקה, אולי כוונתו כמו שביאר רב חסדא בברייתא דהכא, דדבר אחר — היינו תכשיט!?

והכסף משנה [בסוף הלכות נחלות] כתב, דכיון שיש לנו אומדנא דניחא ליה בתכשיט,

אמר רב חייא בר אבין אמר רב הונא: מי שהלך למדינת הים, ומתה אשתו, בית דין יורדין לנכסיו, וקוברין אותה לפי כבודו.

ותמהינן: דווקא **לפי כבודו** קוברין אותה — **ולא לפי כבודה,** ואף אם כבודה רב יותר? והרי אף למאן דאמר שאינה עולה עמו לאחר מיתה, על כל פנים אינה יורדת עמו!

ומבארינן: **אימא:** לא רק לפי כבודה קוברין אותה, אלא **אף לפי כבודו,** אם הוא רב יותר. **והא קא משמע לן** רב הונא, **שעולה עמו ואינה יורדת עמו — ואפילו לאחר מיתה.**

אמר רב מתנה, האומר בשעת מיתתו: **אם מתה** אשתו, **לא תקברוה מנכסיו — שומעין לו.** שכיון שהוא מת בחייה, והיא גובה כתובתה, אינו חייב לקברה. כדתנן לקמן [צה ב]: יורשיה יורשי כתובתה — חייבין בקבורתה.

ומקשינן: **מאי שנא כי אמר** כך, דאמרינן **דנפלי נכסי קמי יתמי,** ואין מוטל עליהם לקברה, הרי **כי לא אמר** כך **נמי,** סוף סוף **נכסי קמי יתמי רמו** מדין ירושה, והרי ודאי שלא מוטל עליהם לקברה!

אלא, כך אמר רב מתנה: **האומר** על עצמו: **אם מת הוא — לא תקברוהו מנכסיו,** אלא מן הצדקה, **אין שומעין לו**[19]. משום **שלאו כל הימנו שיעשיר את בניו** על ידי שלא יצטרכו להוציא הוצאות על קבורתו — **ויפיל** את **עצמו על הציבור.**

מתניתין:

מח-ב **לעולם היא ברשות האב, עד שתכנס לרשות הבעל**[20] **לנשואין.** דהיינו, שתכנס לחופה לשם נשואין.

וכל עוד שלא נכנסה לרשות הבעל, הרי שאם היא מאורסת לכהן — אינה אוכלת בתרומה, וכן זכאי בה האב ככל זכות אב בבתו.

מפר האב את בתו **לשלוחי**[21] **הבעל** שבאו לקחתה לצורך נשואין — **הרי היא** נחשבת

מסתמא שניחא ליה גם בצדקה, דדרך בני אדם לתת צדקה. ועוד, שממונו של אדם משועבד לעשות בו צדקה. עיי״ש.

19. הגמ׳ במס׳ סנהדרין [מ״ו ע״ב] מסתפקת אם קבורה משום בזיונא, דהיינו, שלא יתבזה לעין כל, או משום כפרה, דהיינו שהטמנה זו, שמורידים ומשפילין אותו — כפרה היא לו. ונפקא מינה אם אדם אומר שלא יקברוהו, שאם קבורה משום כפרה, הרי אדם זה לא בעי כפרה. ואף אם יקברוהו, לא תהיה לו בזה כפרה. אבל אם משום בזיוני, לאו כל כמיניה, שהרי בזיון הוא לקרוביו! וכתבו התוס׳ במס׳ בכורות [נ״ב ע״ב, ד״ה באין], דאין להביא ראיה מהכא, דאמרינן שאם אמר שלא יקברוהו מנכסיו — אין שומעין לו, שבאמת רוצה הוא שיקברוהו, אלא שמתכוין להפיל עצמו על הציבור, ולהעשיר את בניו.

20. כך היא הגירסה שלפנינו. וכתבו התוס׳ שאין זו הגירסה הנכונה, אלא הכי גרסינן: ״עד שתכנס לחופה״, שאם לא כן, הוה משמע עד שימסור האב לשלוחי הבעל. עיי״ש.

21. הקשה ההפלאה, אמאי נקט ״שלוחי״, לשון רבים? ודייק מזה, דבעינן דווקא שני שלוחים,

כבר **ברשות הבעל.**

הלך האב ובתו **עם שלוחי הבעל, או שהלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל** — **הרי שהיא** עדיין **ברשות האב.**

מסרה האב לשלוחיו שיביאוה לבעלה, ופגשו שלוחי האב את שלוחי הבעל בדרך, **ומסרו שלוחי האב** את הבת **לשלוחי הבעל** — **הרי היא ברשות הבעל.**

גמרא:

מאי האי דקתני "**לעולם** היא ברשות האב"?

ומבארינן: **לאפוקי מדברי משנה ראשונה** להלן [נז ב][22].

דתנן התם: אם תבעה הבעל להכין עצמה לנשואין, **והגיע** סוף **הזמן** שנותנין לה להכין עצמה, דהיינו שנים עשר חודש שנותנין לבתולה, או שלשים לבתולה להכין עצמה — **ולא נישאו** עדיין, וכגון שעכב החתן, או שהיה אונס שלו, **אוכלות משלו,** ובנות ישראל המאורסות לכהן **אוכלות בתרומה.**

קא משמע לן התנא של משנתינו בזה ששנה: "**לעולם** היא ברשות האב", שאף בכהאי גוונא, עדיין היא ברשות האב[23].

שנינו במשנתינו: **מסר האב לשלוחי הבעל הרי היא ברשות הבעל וכו'.**

אמר רב: מפירתה לשלוחי הבעל נחשבת כמסירה לחופה **לכל** עניין. דהיינו, ליורשה, וליטמא לה, ולמעשה ידיה, ולכל דבר איש באשה.

חוץ מלענין אכילת **תרומה.** שאם בעלה כהן, אינה אוכלת בתרומה — עד שתכנס לחופה.

והטעם, משום שרב סובר שהטעם שארוסה אינה אוכלת בתרומה — משום סימפון הוא. דהיינו, שחוששים שמא ימצא בה הבעל מום, ויהיו קידושיה קידושי טעות. והרי טעם זה שייך אף עתה, שנמסרה לשלוחי הבעל — עד שתכנס לחופה, שאז יבדקנה בעלה.

ורב אסי אמר: אף לענין אכילת **תרומה** נחשבת המסירה לשלוחי הבעל — כמסירה לחופה.

והיינו משום שהוא סובר, שהטעם שארוסה אינה אוכלת בתרומה, משום שחוששין אנו שמא ימזגו לה כוס של תרומה בבית אביה, ותשקה מאותה כוס לאחיה ואחיותיה. ולכן, עתה, שנמסרה לשלוחי הבעל, שאין אחיה ואחיותיה אצלה — מותר לה לאכול בתרומה[24].

כיון שאין דבר שבערוה פחות משנים. וכיון ששליח נעשה עד, הרי השלוחין נעשים עדים על המסירה לבעל.

22. אע"ג דתנן הכי בהדיא להלן [נ"ז ע"א]: "זו משנה ראשונה. ב"ד של אחריהם אמרו כו'", כן דרך התנאים, להשמיענו בקוצר דבר, אע"ג דכבר השמיענו את אותו דבר במקום אחר. תוס'.

23. עיי' בתוס' רי"ד, שכתב, דאף דאמרינן הכא "לאפוקי ממשנה ראשונה", לא נתבטלה משנה ראשונה לענין מזונות, שאם מעכב הבעל מלכנוס, חייב במזונותיה.

24. כך פירש רש"י. והקשה ר"י, הרי אפילו עולא שמפרש שטעם משנה ראשונה הוא שמא

איתיביה רב הונא לרב אסי, ואמרי לה חייא בר רב לרב אסי — ממשנתינו:

לעולם היא ברשות האב עד שתכנס לחופה, והרי אמרנו שחידוש משנתינו הוא, שאף לענין תרומה הרי היא ברשות האב — עד שתכנס לחופה, אף שנמסרה כבר לשלוחי הבעל!

אמר לחו רב לרב הונא ולחייא בנו: **לאו אמינא לכו לא תיזלו בתר איפכא?** כלומר, האם לא אמרתי לכם שלא תשיבו בבית המדרש ממשנה הנהפכת לשני צדדים, שיוכל המתרץ לתרץ את משמעותה אחר דבריו?

הרי **יכול** רב אסי **לשנויי לכו,** שמה ששנינו במשנה: "עד שתכנס לחופה", היינו מסירה לשלוחי הבעל. **שמסירתה** לשלוחי הבעל — **זו היא כניסתה לחופה.**

ושמואל אמר: לענין **ירושתה** הוא שמועילה מסירה לשלוחי הבעל. והיינו, שאם מתה בדרך, הבעל יורש את נדונייתה. ואף על גב שאמרינן לקמן שאין האיש יורש את אשתו ארוסה, מכל מקום כאן, כיון שכבר נמסרה לשלוחי הבעל, מחל האב על נדונייתה מחמת קירוב נישואין.

אבל לענין שאר דברים, אין מועילה מסירתה לשלוחי הבעל[25].

ריש לקיש אמר: לעניין **כתובתה** הוא שמועילה מסירתה.

והוינן בה: מה שאמר ריש לקיש שלענין **כתובתה** מועילה מסירתה — **מאי היא?**

אם הכוונה היא **דאי מתה ירית לה** [שיורש את נדונייתה], **היינו** מה **דאמר שמואל!**

אמר רבינא: "לכתובתה" שאמר ריש לקיש — הכוונה **לומר** שאם מת הבעל לאחר שנמסרה לשלוחיו, נחשבת הבת כאלמנה מן הנישואין, **וכתובתה** מאדם **אחר** שתינשא לו — שיעורה **מנה** כדין אלמנה, ולא מאתיים זוז כדין בתולה.

רבי יוחנן ורבי חנינא דאמרי תרוייהו: מסירתה לשלוחי הבעל נחשבת כאילו נכנסה לרשותו **לכל** דבר, **ואף לענין תרומה,** שאם הוא כהן, אוכלת כבר בתרומה.

מיתיבי: אם **הלך האב** ובתו **עם שלוחי הבעל, או שהלכו שלוחי האב** ובתו **עם שלוחי הבעל, או שהיתה לה חצר בדרך, ונכנסה עמו,** עם בעלה, **ליין** שם כשאר לינות בעלמא, ולא לשם נישואין, **אף על פי שכתובתה,** דהיינו המטלטלין שיחד לה אביה לנדונייתה, נמצאים כבר **בבית בעלה,** אם **מתה** — **אביה יורשה,** ולא בעלה.

ימזגו לה כוס, מודה הוא שלמשנה אחרונה הטעם משום סימפון, והרי ע"כ רב אסי מדבר לפי משנה אחרונה, שהרי הוא מדבר על משנתינו, שאינה כמשנה ראשונה, כדאמרינן לעיל!

ופירש ר"י, דסבירא ליה לרב אסי דהא דאין ארוסה אוכלת — היינו משום סימפון. ומשמסרה — תו ליכא למיחש להכי, שמסתמא בדקוה שלוחי הבעל. ועיי' בתוס' שהאריכו עוד.

25. כתבו התוס', דלא אתא שמואל לאפוקי הפרת נדרים, דהא תנא דבי רבי ישמעאל בסמוך

אבל אם **מסר האב** את בתו **לשלוחי הבעל, או שמסרו שלוחי האב** את הבת **לשלוחי הבעל, או שהיתה לו חצר בדרך, ונכנסה עמו** לשם **לשום נישואין,** אזי **אף על פי שכתובתה** עדיין **בבית אביה,** אם **מתה — בעלה יורשה.**

במה דברים אמורים — לענין **ירושתה. אבל** לענין **תרומה, אין אשה אוכלת בתרומה — עד שתכנס לחופה.**

תיובתא דכולהו אמוראים שנחלקו על שמואל, וסבירא להו שמסירתה לכל, ואף לתרומה! [26]

ומסקינן: **תיובתא.**

ותמהינן: **הא** ברייתא **גופא קשיא!**

אמרת ברישא דברייתא: **נכנסה עמו ללין.** משמע, **טעמא** דנכנסה בדווקא **ללין** לינה כשאר לינות, **הא** אם נכנסה עמו **סתמא** — אמרינן **לשם נישואין** נכנסו, וזו היא כניסתה לחופה, ואף על פי שלא נבעלה — הוי נשואין.

אימא סיפא: נכנסה עמו לשם נישואין. משמע, דווקא אם נכנסה בדווקא לשם נשואין, **הא** אם נכנסה עמו **סתמא** — הרי זו כניסה **ללין,** ולא לשם נשואין!

אמר רב אשי: כל הברייתא — **סתמי סתמי קתני.**

דהיינו, בין מה ששנינו ברישא של הברייתא: "נכנסה עמו ללין", ובין מה ששנינו בסיפא: "נכנסה עמו לשום נשואין", לא מדובר שפירשה שנכנסת עמו לשם לינה או לשם נשואין, אלא מדובר שנכנסה סתם.

והתנא מבאר, שאם נכנסו לחצר שלה, **סתם** כניסה לחצר **דידה** — **ללין** לינה רגילה היא, ולא לשם נשואין.

ואילו כשנכנסו לחצר שלו, **סתם** כניסה **לחצר דידיה** — **לשם נשואין** היא.

תנא: מסר האב את בתו **לשלוחי הבעל** — **וזינתה** כשהיתה ברשותם, **הרי** דינה של **זו בחנק** כנשואה, ולא בסקילה כארוסה.

מנא הני מילי?

אמר רב אמי בר חמא, דאמר קרא גבי נערה מאורסה שזינתה: **"לזנות בית אביה".** ודורשים ממקרא זה: **פרט לשמסר האב** את בתו **לשלוחי הבעל,** וזינתה ברשותם, שאז אין דינה בסקילה כארוסה, אלא בחנק — כנשואה.

ומקשינן: **ואימא** שנדרוש מהפסוק: **פרט** לזינתה **משנכנסה לחופה** — ועדיין **לא**

דהויא ברשות הבעל להפרת נדריה, ויצתה מרשות האב! ומסתבר שהוא הדין שמיטמא לה, כיון דאפקה רחמנא מסקילה לחנק, דמהתם יליף לכל מילי. אלא שמואל למעוטי תרומה אתי. ומה שנקט שמואל דווקא "ירושתה" — לרבותא נקט. דלא מיבעיא ליטמא לה ולהפרת נדריה, דהויא המסירה לשלוחי הבעל כחופה, אלא אפילו ליורשה, דהוה ס"ד שכיון שירושת הבעל תקנתא דרבנן היא, במסר לשלוחיו — לא תקנו לו ירושה, קא משמע לן שמואל, דאפ"ה יורשה. עיי"ש.

26. כך כתב רש"י. וכן כתבו התוס', דהך "תיובתא דכולהו" לאו דווקא, אלא הוה תיובתא

נבעלה, שאז דינה בחנק כנשואה [ומחדש לנו המקרא, שאף שהיא בתולה עדיין, מכל מקום, כיון שנכנסה כבר לחופה, דינה בחנק].

אבל אם רק נמסרה לשלוחי הבעל, שלא נכנסה עדיין לחופה, נאמר שעדיין דינה כארוסה, שעדיין היא נקראת "בית אביה"!?

אמר רבא: אמר לי אמי, מיעוט בתולה שנכנסה **לחופה** ולא נבעלה — **בהדיא כתיבא** בתורה.

שנאמר באותו ענין: "**כי יהיה נערה בתולה מאורשה לאיש**", ודורשים: **נערה** דווקא בסקילה — **ולא בוגרת.**

בתולה דווקא — **ולא בעולה.**

מאורשה דווקא — **ולא נשואה.**

ועתה, **מאי** הוא המיעוט של "מאורשה — ולא **נשואה**"?

אילימא שממעטין **נשואה ממש,** דהיינו, שנכנסה לחופה ונבעלה, ודאי שאי אפשר לומר כך, שהרי **היינו** המיעוט של "**בתולה** — **ולא בעולה**", שהרי נשואה ממש — בעולה היא!

אלא לאו, צריך לומר שהמיעוט מדבר באשה **שנכנסה לחופה — ולא נבעלה!**

ואם כן, על כרחך, שמהמקרא של "לזנות בית אביה" ממעטים נערה שנמסרה לשלוחי הבעל — וזינתה.

והוינן בה: ממה ששנינו במשנתינו "הרי היא ברשות הבעל", משמע שאף אם חזרה לבסוף לבית אביה, כבר יצאה מרשות האב.

מט-א **וכיון** שדין זה שיצאה מרשות האב כשנמסרה לשלוחי הבעל, נלמד מהמקרא "לזנות בית אביה", **אימא שהיכא דהדרא לבי נשא** [כשחזרה לבית אביה], **הדרא למילתא קמייתא,** ואם זינתה — יהא דינה בסקילה![27]

אמר רבא: ההוא, אותו מקרה, שחזרה לבית אביה — **כבר פסקה תנא דבי רבי ישמעאל,** שאינה חוזרת להיות כמי שלא נמסרה לשלוחין.

דתנא דבי רבי ישמעאל: כתוב: "**ונדר אלמנה וגרושה כל אשר אסרה על נפשה יקום עליה**".

ועתה, במה מדבר הכתוב?

אם מדובר באלמנה וגרושה מן הנישואין, **מה תלמוד לומר?** מה החידוש במקרא זה? **וחלא מוצאת** היא **מכלל אב,** שהרי כבר נשאת, **ומוצאת** היא גם **מכלל בעל,** שהרי היא אלמנה או גרושה, ואם כן, ודאי שכל אשר אסרה על נפשה — יקום עליה!

אלא, על כרחך שאין מדובר באלמנה וגרושה מן הנישואין, אלא מן האירוסין. וכך היא כוונת הכתוב:

הרי שמסר האב את בתו **לשלוחי הבעל, או שמסרו שלוחי האב** את הבת **לשלוחי הבעל,**

להנהו דאמרי אף לתרומה. וכענין זה מצינו במס' בבא בתרא [קכ"ט ע"ב] גבי מחלק נכסיו על פיו, שנקט הש"ס לשון תיובתא דכולהו, אע"ג דלא הוי תיובתא אלא לחד.

27. כתב רש"י שאינה קושיה כל כך, אלא בעיא

ונתארמלה בדרך, או שנתגרשה בדרך. **היאך אני קורא בה,** האם היא נחשבת **בית אביה של זו, או בית בעלה של זו?**[28]

אלא לומר לך, שכיון שיצאה הבת **שעה אחת מרשות האב, שוב אינו יכול להפר** לה, ואין אומרים שנתרוקנה רשות לאב במיתת הבעל או בגירושין, והיא חוזרת לרשות אביה.

אבל בנתאלמנה מן האירוסין קודם שנמסרה לשלוחין, שנינו במס׳ נדרים [דף ע א], שנתרוקנה רשות לאב, והרי הוא מפר לה. ולמדים דין זה מן המקראות.

אמר רב פפא: אף אנן נמי תנינא להך מילתא:

שכך שנינו במשנה: **הבא על נערה המאורסה, אינו חייב — עד שתהא נערה, בתולה, מאורסה, והיא בבית אביה.**

ועתה, **בשלמא** מה ששנינו שצריך שתהא נערה, היינו לומר שחיוב סקילה הוא דווקא **בנערה — ולא בבוגרת.**

ומה ששנינו שצריך שתהא בתולה — היינו לומר לך, שחיובה דווקא כשהיא **בתולה — ולא** כשהיא **בעולה.**

ומה ששנינו **מאורסה — ולא נשואה,** למעט מי שנכנסה לחופה ולא נבעלה. [שאם נבעלה כבר, הרי מיעטנו בעולה מ״בתולה״].

אלא מה ששנינו ״**בבית אביה**״ — **למעוטי מאי? לאו** [האם לא] **למעוטי מפר האב לשלוחי הבעל,** שאף אם חזרה לבית אביה, דינה בחנק כנשואה — ולא בסקילה כארוסה?!

אמר רב נחמן בר יצחק: אף אנן נמי תנינא להך מילתא במשנתינו:

הבא על אשת איש, כיון שנכנסה לרשות הבעל לנשואין, אף על פי שלא נבעלה, הבא עליה הרי זה בחנק.

ומזה ששנינו ״נכנסה לרשות הבעל״, ולא שנינו שנכנסה לחופה, **שמע מינה** שאף בכהאי גוונא שחזרה לבית אביה — הבא עליה בחנק.

מתניתין:

האב אינו חייב במזונות בתו בחייו.

זה מדרש דרש רבי אלעזר בן עזריה ביום שמינוהו לנשיא **לפני חכמים בכרם ביבנה** [קראו כך למקום, על שם שהיו יושבים שורות שורות בכרם]:

בעלמא.

אבל ר״י פירש דהכי פריך, מנ״ל דאייתר בית אביה למעוטי מסר האב לשלוחי הבעל, דלמא תרוייהו צריכי לנכנסה לחופה ולא נבעלה, דאי לא כתב אלא חד, ה״א דה״מ היכא דלא הדרא לבי נשא, אבל הדרא לבי נשא — אימא דתהדר למלתא קמייתא! להכי איצטריך קרא אחרינא. ואכתי מסר מנלן?! ועיי׳ בתוס׳ שהאריכו. ועיי׳ במהרש״ל מה שכתב בביאור דברי רש״י.

28. כך פירש רש״י, שהשאלה היא אם היא ברשות האב אם לאו כשהיא בדרך. וקשה לר״י, הרי דבר זה מ״לזנות בית אביה״ נפקא, וגמרינן נדרים מהתם!

שתי תקנות שתקנו חכמים יש בתנאי כתובה:

א. שהבנים יירשו כתובת בנין דכרין [ולהלן יתבאר מהי]. שכך כותבין בתנאי כתובה: "בנין דכרין דיהויין ליכי מינאי, אינון ירתון כסף כתובתך יתר על חולקהון דעם אחוהון" [בנים זכרים שיהיו לי ממך, הם ירשו כסף כתובתך יתר על חלקם שעם אחיהם].

ב. ושהבנות יזונו. שכך כותבים בתנאי כתובה: "בנן נוקבן דיהויין ליכי מינאי, אינון יהויין יתבן בביתי ומתזנן מנכסי עד דתיבגרון, או עד דתלקחון לגוברין" [בנות נקבות שיהיו לי ממך, הם ישבו בביתי ויזונו מנכסי עד שיתבגרו, או עד שינשאו].

מה הבנים אינן יורשין כתובת בנין דכרין **אלא לאחר מיתת האב,** שהרי כך כתוב בכתובתם: "אנון ירתון", לשון ירושה, שהיא לאחר מיתה, **אף הבנות אין ניזונות — אלא לאחר מיתת אביהן.** אבל בחייו, אין הוא חייב במזונותיהן.

גמרא:

משמע ממשנתינו, **שבמזונות בתו — הוא דאינו חייב. הא במזונות בנו — חייב.**

ועוד משמע ממשנתינו, **שבתו נמי, חובה הוא דליכא** לזונה. **הא מצוה — איכא!**

מני מתניתין?

לא רבי מאיר, לא רבי יהודה, ולא רבי יוחנן בן ברוקא!

דתניא: מצוה לזון את הבנות, וקל וחומר **לבנים,** שמצוה לזונם, דהא **עסקי בתורה**[29]. **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: מצוה לזון את הבנים, וקל וחומר **לבנות, משום שזילותא** היא להן לחזור על הפתחים.

רבי יוחנן בן ברוקא אומר: חובה לזון את הבנות לאחר מיתת אביהן מתנאי כתובה. **אבל בחיי אביהן — אלו ואלו אינן ניזונין,** ואף מצוה אין בזה.

ועתה, **מני מתניתין?** לפי איזו שיטה נשנתה משנתינו?

אי רבי מאיר, הא אמר שאת **הבנים** רק **מצוה** לזון, ולא חובה. ואילו במשנתינו משמע שחובה לזונם!

אי רבי יהודה, הא אמר שמצוה לזון את הבנות, ואת **הבנים נמי** רק **מצוה** לזון, ולא חובה!

אי רבי יוחנן בן ברוקא, הרי לשיטתו **אפילו מצוה נמי ליכא** לזון, בין את הבנים ובין את הבנות!

ומתרצינן: **איבעית אימא:** משנתינו כשיטת **רבי מאיר** היא, **איבעית אימא: רבי יהודה** היא, **ואיבעית אימא: רבי יוחנן בן ברוקא.**

וביאר, דאיצריך למילף ממקרא זה לענין חזרה מבית בעלה לבית אביה כשנתארמלה או נתגרשה.

29. אף על גב דלקמן [ק"ח ע"ב] גבי אדמון פריך: דעסיק באורייתא ירית, דלא עסיק באורייתא לא ירית?! לענין ירושה דאורייתא ודאי איכא למיפרך הכי, דאין לנו לגזול ממי שאינו עוסק בתורה את מה שזיכתה לו תורה.

ועתה מבארת הגמרא כיצד אפשר להעמיד את דברי משנתינו ככל אחד מהתנאים שנמנו לעיל:

איבעית אימא רבי מאיר היא, **והכי קאמר** התנא במשנתינו:

האב אינו חייב במזונות בתו, והוא הדין לבנו, שאינו חייב במזונותיו. **הא מצוה — בבתו איכא,** וקל **וחומר לבנים** שיש מצוה לזונם, שהרי הם עוסקים בתורה.

והאי דקתני במשנה שאין חייב במזונות **בתו,** לא כדי שנדייק מזה שאת בנו חייב לזון, אלא שאילו היה התנא נוקט שאין חייב במזונות בנו, שמשמע מזה שמכל מקום מצוה לזונו, היינו מדייקים שאת בתו אין אפילו מצוה לזון, שהרי אינה עוסקת בתורה.

לכן נקט התנא "בתו", שבזה **הא קא משמע**
מט-ב **לן, דאפילו בבתו, חובה הוא דליכא** לזונה, **הא מצוה — איכא.**

ואיבעית אימא: משנתינו **רבי יהודה** היא, **והכי קאמר** התנא:

האב אינו חייב במזונות בתו, וכל שכן לבנו, שאינו חייב במזונותיו. **הא מצוה — בבנו איכא,** וקל **וחומר לבנות** שיש מצוה לזונם — משום זילותא.

והא דקתני במשנתינו **בתו, הא קא משמע לן, דאפילו בבתו,** ששייך בה הטעם של זילותא, **חובה ליכא** לזונה.

ואיבעית אימא: משנתינו **רבי יוחנן בן ברוקא** היא, **והכי קאמר** התנא:

האב **אינו חייב במזונות בתו, והוא הדין לבנו.** ובאמת **הוא הדין דאפילו מצוה נמי ליכא** לזונם, **ואיידי דבנות לאחר מיתת אביהן — חובה** לזונן, **תנא נמי** בחיי אביהן לשון "**אינו חייב**".

אמר רבי אילעא אמר ריש לקיש משום רבי יהודה בר חנינא: כשישבו סנהדרין יושבי לשכת הגזית **באושא** [שהיא אחת מעשר גליות שגלתה סנהדרין, כדאמרינן במסכת ראש השנה בדף ל"א], **התקינו** הסנהדרין, **שיהא אדם זן את בניו ואת בנותיו כשהן קטנים,** עד שיביאו שתי שערות.

איבעיא להו: הלכתא כוותיה, האם יש לסמוך על דבריו[30] שאכן כך תקנו באושא, שצריך לזונם, **או אין הלכתא כוותיה?**

תא שמע שאין הלכה כמותו, **דכי** [כאשר] **הוה אתו לקמיה דרב יהודה** לשאול אם צריכים לזון בניהם, **אמר להו: יארוד** [תנין, שהוא אכזרי על בניו] **ילדה** [הביא ילד לעולם], **ואבני מתא שדיא** [ומטיל את פרנסתו על בני העיר]! [31]

רואים מכאן שאין הלכה שחייב לזונם, אלא שאומרים לו כך, ואולי יזונם. אבל אין כופין אותו[32].

כי הוה אתו לקמיה דרב חסדא, אמר להו:

אבל הכא קאמר דודאי שאין אנו מחמירים יותר באותו שעוסק בתורה, אלא מפרנסין אותו כדי שיעסוק בתורה. תוס'.

30. כך ביאר התוס' רי"ד.

31. והיה אומר עליו כך, שמא על ידי כך יבוש אותו האיש ויכלם — ויפרנסם. תורי"ד.

32. כתבו התוס', דהיינו דווקא בקטנים, אבל קטני קטנים [דהיינו, עד בן שש] לכ"ע חייב

כפו ליה לאותו אדם שאינו רוצה לזון את בניו **אסיתא** [מכתשת] על פיה **בצבורא, וליקום** אותו אדם על גבי שוליה בגובה כדי שישמעו קולו, **ולימא** ויכריז על עצמו, שהוא גרוע מן העורבים: **עורבא בעי בניה** [העורב רוצה בבניו], **והאי גברא — לא בעי בניה!**[33]

ותמהינן: וכי **עורבא בעי בניה?**

והכתיב: "לבני עורב אשר יקראו", משמע שאינו זן אותם!

ומתרצינן: **לא קשיא: הא** דאמרינן שאין זן אותם, היינו **בחיורי** [כשהם קטנים מאד, שאז לבנים הם] ואין דומים לאביהם, ולכן שונאם.

ואילו **הא** דאמרינן שהעורב בעי בניה, היינו **באוכמי**, כשהם גדולים יותר, ואז הם כבר שחורים, שאז הוא אוהבם[34].

כי הוה אתי לקמיה דרבא, אמר ליה לאותו אדם שאינו רוצה לזון את בניו: האם **ניחא לך דמיתזני בניך מצדקה?!**

ולא אמרן שאין כופין אותו לזון, **אלא בדלא אמיד.**

אבל אם הוא **אמיד — כפינן ליה**, וזן אותם **על כרחיה.** שהרי אפילו אינם בניו, לא יהא אלא צדקה בעלמא![35]

כי הא דרבא כפייה[36] **לרב נתן בר אמי** על הצדקה, **ואפיק מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה.**

לזונם, כדאמרינן לקמן [ס"ה ע"ב]. עיי"ש.

33. כך פירש רש"י. עוד הביא רש"י, שיש מפרשים ששליח ציבור יעמוד עליה ויכריז כך על אותו האיש.

וכתב התוס' רי"ד, שעושין כך כדי שידעו הציבור — וירחמו על בניו, כי הוא אינו מרחם עליהם.

34. כך פירש רש"י. ותוס' פירשו ששני מיני עורב הם, אחד לבן, ואחד שחור.

35. נחלקו הראשונים בענין כפיה לצדקה. דעת הרשב"א, דכייפינן ליה שיתן, אבל אין יורדין לנכסיו. וראייתו מהא דלעיל, דמי שהלך למדינת הים וכו' אבל לא זנין וכו' ולא דבר אחר. ואמר שם רב יוסף שדבר אחר — היינו צדקה.

והקשה עליו הר"ן, הא תנינא לעיל: מי שנשתטה, בית דין יורדין לנכסיו וכו' ודבר אחר! ואי אמרת דבפניו אין יורדין לנכסיו, כל שכן שאין יורדין שלא בפניו! וכתב הר"ן דאפשר דשלא בפניו לא נחתינן לנכסיה, כדאמרינן במי שהלך למדינת הים, משא"כ בפניו. וכן כתב הרמב"ם.

ותמה הקצות [סי' ר"ד], מה סברה יש בזה, הרי אם יש שעבוד נכסים על צדקה, אם כן גם שלא בפניו נרד לנכסיו, ואם אין שעבוד, אמאי בפניו יורדין?!

וכתב, דאפשר לומר שבאמת אין שעבוד נכסים לצדקה, משום דאין שעבוד על מצוות, אלא על חוב ממון. ומכל מקום בפניו יורדין לנכסיו מדין כפיה על המצוות, כפי שכתב הרמב"ן, דאפילו אם שעבודא לאו דאורייתא, מ"מ בית דין יורדין לנכסי הלווה לגבות חובו, דעד שאתה כופהו בגופו — כפהו בממונו. וזה שייך דווקא בפניו, שאפשר לכופו בגופו. אבל שלא בפניו, שאין אתה יכול לכופו בגופו, אין כופין גם בממונו. עיי"ש.

36. הקשו התוס', היאך כפה אותו על הצדקה,

אמר רבי אילעא אמר ריש לקיש: באושא התקינו, שהכותב כל נכסיו לבניו, אפילו אם כתב שיהיו נכסיו שלהם מעכשיו — **הוא ואשתו נזונים מהם**[37]. ולא מן הדין הוא, אלא תקנת חכמים.

מתקיף לה רבי זירא, ואיתימא רבי שמואל בר נחמני, והרי **גדולה מזו אמרו** חכמים, שמי שמת והניח אלמנה ובת, ונישאה הבת, ואם כן, הרי זכה בעלה בנכסים שהיא ירשה מאביה, ונחשבים עתה הנכסים כמשועבדים ללוקח, שהרי הבעל נחשב כלוקח גבי נכסי אשתו, והרי אין מוציאין למזון האשה מנכסים משועבדים, מפני תיקון העולם [שאם יוציאו מלקוחות לצורך מזונותיה, לא ירצו בני אדם לקנות נכסים מהבעל, שמא כשימות, יוציאו מהם את הנכסים לצורך מזונות האשה. ואין הם יכולים ליזהר בזה, שהרי מזונות האשה אינם קצובים]!

בכל זאת, בכהאי גוונא, שאין חשש לתיקון העולם, שאמנם הבעל נחשב לוקח, אבל הוא לא הוציא הוצאות על כך, חשבוהו רבנן כיורש משום פסידא דאלמנה, ואמרו **שאלמנתו נזונת מנכסיו.**

אם כן, במקרה דנן, שמדובר לזון **הוא ואשתו,** והוא קיים, ובניו רק קבלו ממנו מתנה [ואף על פי שמתנה כמכר לענין שעבוד, שם הטעם הוא משום שאם לא שעשה מקבל המתנה לנותן נחת רוח, לא היה נותן לו, ולכן הרי זה כמכר. אבל בבנו לא שייך טעם זה] ולא הוציאו הבנים הוצאה על כך, **מיבעיא** שהוא ואשתו ניזונים מהנכסים?!

דהרי כך שלח רבין באיגרתיה: מי שמת, והניח אלמנה ובת, אלמנתו ניזונת מנכסיו.

ואם **נישאת הבת** לאחר מכן — עדיין **אלמנתו ניזונת מנכסיו.**

מתה הבת וירשה בעלה, **אמר רבי יהודה בן אחותו של רבי יוסי בר חנינא: על ידי היה מעשה, ואמרו** שאין אומרים שהבעל איש נכרי הוא, ואינו יורשו של אב, אלא של בתו, וכלוקח בעלמא הוא, ואין מוציאין למזון האלמנה מנכסים משועבדים, אלא **אלמנתו ניזונת מנכסיו.**

אם כן, **הוא ואשתו — מיבעיא?** פשיטא שניזונים מהנכסים!

ומבארינן: **מהו דתימא, התם הוא דליכא דטרח** עבור האלמנה, שהרי מת בעלה, לכן עשו לה חכמים תקנה.

והרי כתוב מתן שכרה בצדה: "כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' וגו'", ואמרי' במס' חולין [ק"י ע"ב], שכל מצות עשה שמתן שכרה בצדה — אין בית דין של מטה מוזהרין עליה!?

וכתבו, דצריך לומר דהך "כפייה" — היינו בדברים.

עוד תירצו, דאיכא למימר דמיירי שקצבו ביניהן בני העיר לתת כך וכך לחדש, ולכן היה יכול לכופו על כך, כדאמרינן בבבא בתרא [ח' ע"ב] דרשאין בני העיר להסיע על קיצתן.

עוד תירצו, דבצדקה איכא גם שני לאוין: "לא תאמץ", "ולא תקפוץ" [דברים ט"ו, ז']. ועיי' בר"ן ובמהרש"א.

37. משמע שדווקא כשכתב לבניו, אזי הוא ואשתו ניזונים מהם. אבל אם כתב לאדם אחר

אבל הכא, שהוא קיים, **נטרח** [יטרח] הוא **לדידיה ולדידה** [עבורו ועבור אשתו], **קא משמע לן** שאין אומרים כך, אלא הרי הוא ואשתו נזונים מנכסיו.

איבעיא להו: הלכתא כוותיה דרבי אילעא, **או לית הלכתא כוותיה?**

תא שמע: דרבי חנינא ורבי יונתן הוו קיימי [היו עומדים]. **אתא ההוא גברא, גחין ונשקיה לרבי יונתן אכרעיה** [התכופף ונשק לרבי יונתן על רגלו].

אמר ליה רבי חנינא: מאי האי, מדוע עשה לך אותו אדם כך?

אמר ליה: אותו אדם **כותב נכסיו לבניו** נ-א בחייו **הוא, ועשיתינהו לזניה** [וכפיתי את בניו לזונו בעל כרחם].

והשתא, **אי אמרת בשלמא** שחיוב בניו לזונו **לאו** מעיקר **דינא** הוא, **משום הכי עשיינהו,** ומשום כך חיבבו, שטרח ליכנס לו לפנים משורת הדין.

אלא אי אמרת דינא, עשיינהו בעי?[38] הרי כך הדין, ועל כרחו צריך לשפוט אמת, ולא היה צריך אותו אדם להחזיק לו טובה על כך!

אמר רבי אילעא: באושא התקינו, שהמבזבז נכסיו לצדקה — **אל יבזבז יותר מחומש** מנכסיו[39].

תניא נמי הכי: המבזבז מנכסיו לצדקה — **אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות**[40].

ומעשה באחד שבקש לבזבז יותר מחומש, ולא הניח לו חבירו. ומנו, מיהו אותו חבר — **רבי ישבב.**

ואמרי לה, שרבי ישבב ביקש לבזבז יותר מחומש, **ולא הניחו חבירו. ומנו** — **רבי עקיבא.**

אמר רב נחמן, ואיתימא רב אחא בר יעקב: מאי קרא? מנין אנו למדים מהמקרא דבר זה?

— אין נזונין, דמתנה הויא כמכר, דאי לא דעבד ליה מקבל המתנה ניחא לנפשיה — לא הוה יהיב ליה. והרי אין מוציאין למזון האשה והבנות מנכסים משועבדים לפי שאין קצובין או לפי שאין כתובין כדאמר במס׳ גיטין [נ׳ ע״ב]. תוס׳. עיי״ש שהאריכו.

38. צריך לומר שהאי עשוי היינו בדברים, כההיא דאמרינן לקמן [נ״ג ע״א]: ״מעלאי דידי — היינו עשוי״. והשתא אתי שפיר האי דאמרינן הכא ״עשיתינהו בעי?״ דהיינו, שאם מן הדין היה, למה היה צריך לעשותם בדברים? היה לו להלקותם ולכופם עד שיזונו אותו! תוס׳. עיי״ש.

39. מפרש בירושלמי [פרק א׳ דפאה הלכה א׳], שבפעם הראשונה יכול לבזבז חומש מנכסיו, ומכאן ואילך בכל שנה ושנה יתן חומש הריוח. שאם יתן כל שנה חומש מנכסיו, הרי תוך חמש שנים יכלה כל רכושו [הובא בתוס׳ ובר״ן].

40. והני מילי מחיים, אבל לאחר מיתה — לית לן בה, כדמוכח מההיא עובדא דלקמן [ס״ז ע״ב]: ״מר עוקבא הוה עניא בשיבבותיה וכו׳, כי קא ניחא נפשיה, אמר: אייתו לי חושבנאי דצדקה, אשכח דהוה כתיב ביה שבעת אלפי דינרי סיאנקי. אמר: זוודאי קלילי — ואורחא רחיקתא! קם בזבזיה לפלגיה ממוניה.

דכתיב: "**וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך". ושני עישורים** ["עשר אעשרנו"] — הרי הם חומש. משמע שלא יבזבז יותר.

ומקשינן: **והא לא דמי עישורא בתרא לעישורא קמא** [הרי אינו דומה העישור הראשון לעישור השני], שהרי אחרי שעישר עישור ראשון נשארו תשעה חלקים, וכשעישר שוב, הרי עישר רק מהתשעה, ואם כן, הרי הוציא פחות מחומש!

אמר רב אשי: מזה שכתוב "עשר אעשרנו", ולא כתוב "עשר אעשר", משמע: **אעשרנו** לעישור **בתרא** — **כי קמא** [כמו הראשון].

אמר רב שימי בר אשי: ושמועות הללו של רבי אילעא בתקנות אושא —**מתמעטות והולכות** מאמוראים שאמרוה. שהרי השמועה הראשונה אמרה רבי אילעא בשם ריש לקיש משום רבי יהודה בן חנינא, והשמועה השניה אמרה רבי אילעא בשם ריש לקיש, ואילו השלישית אמרה רבי אילעא לבדו.

וסימניך בסדר הלכות אלו, ועל ידי כך תדע סדר מיעוטן, ולא תחליף סדרן: "**קטנים** [לזון בנו ובתו קטנים], **כתבו** [הכותב נכסיו וכו'], **ובזבזו** [אל יבזבז יותר מחומש]".

אמר רב יצחק: באושא התקינו, שיהא אדם מתגלגל בדברים רכים **עם בנו** אם מסרב ללמוד, **עד שתים עשרה שנה**[41].

מכאן ואילך, משנת שתים עשרה, **יורד עמו לחייו** לרדותו ברצועה ובחוסר לחם.

ותמהינן: **איני? והא אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת,** שהיה מלמד תינוקות: **בציר מבר שית** [פחות מבן שש] **לא תקביל** ללמד. **בר שית קביל** — **וספי ליה כתורא** [הלעיטהו תורה כשור, שאתה מלעיטו ואובסו מאכל[42]]! רואים שכבר מבן שש כופה עליו ללמוד!

ומבארינן: **אין,** אכן **ספי ליה כתורא. מיהו אינו יורד עמו לחייו — עד לאחר שתים עשרה שנה.**

ואי בעית אימא, לא קשיא: הא דאמרינן שכופהו מגיל שש — היינו **ללימוד מקרא.**

ואילו **הא** דאמרינן שכופהו מגיל שתים עשרה — היינו **ללימוד משנה.**

דאמר אביי, אמרה לי אם [מניקתי]: **בר שית — למקרא**[43].

---

41. והא דתנן במסכת אבות [פרק ה']: בן עשר למשנה, לא שירד עמו לחייו — אלא לגלגל. תוס'.

42. כך כתב רש"י. ותוס' רי"ד כתב: "כשור הלועט לגימות גדולות".

והמהרש"א מבאר, דעגל אינו אוכל בלא סיוע בעליו. מה שאין כן שור, שמקבל את המאכל בקלות. כן הקטן פחות מבן שש, בקושי מקבל מה שמלמדים אותו. מה שאין כן בגדלותו, מבן שש, מקבל לימודו כשור שמקבל את המאכל.

43. האי דקאמרינן הכא בר שית — היינו בר שית ויום אחד, דומיא דהאי דאמרינן בר עשר למשנה, דהוי בר עשר ויום אחד, כמו ההיא דאמרינן במס' אבות בן עשר למקרא, דהוי בר עשר ויום אחד, דומיא דבן י"ג למצות דוודאי הכי הוי. והשתא האי בר שית למקרא לא הוי

בר עשר — למשנה.

בר תליסר [בן שלש עשרה] — **לתעניתא מעת לעת** [להתענות כל היום].

ובתינוקת [ובילדה], שהיא ממהרת להביא כח, לפי שאינה מתשת כחה בתורה — מתענה כשהיא **בת תריסר**(44).

ומה שאמרה מניקתו של אביי שבת שתים עשרה מתענה, הכוונה שמתענה בשנת שתים עשרה עצמה. אבל מה שמתענה מגיל שתים עשרה ויום אחד — דאורייתא הוא, שהרי הביאה שתי שערות, ובת עונשין היא, ואין אנו צריכים ללמוד דבר זה ממניקתו של אביי(45).

אמר אביי, אמרה לי אם: האי בר שית דטרקא ליה עקרבא ביומא דמישלם שית [בן שש שעקץ אותו עקרב ביום שנשלמה שנתו הששית] — **לא חיי** [לא יחיה] אם לא יעשו לו רפואה בדוקה.

מאי אסותיה [מהי רפואתו]?(46)

מררתא דדיה חיורתא בשיכרא [מרה של דיה לבנה בשיכר], **נשפייה ונשקייה** [צריך למשוח אותו בזה, ולהשקותו השיכר].

האי בר שתא דטריק ליה זיבורא ביומא דמישלם שתא [בן שנה שעקצתו דבורה ביום ששלמה שנתו] — **לא חיי.**

מאי אסותיה [מהי רפואתו]?

אצותא דדיקלא [סיב שגדל סביב הדקל] **במיא, נשפייה ונשקייה.**

אמר רב קטינא: כל המכניס את בנו פחות מבן שש ללמוד תורה, **רץ אחריו** להברותו ולהחיותו — **ואינו מגיעו,** שאינו מצליח בכך, משום שמסוכן הוא למות מרוב חולשתו.

איכא דאמרי: חביריו של בנו **רצין אחריו,** להיות פקחין בתורה כמותו — **ואין מגיעין אותו.**

דומיא דבן עשר למשנה. דבר שית למקרא — היינו למיספי ליה כי תורא. ואילו בר עשר למשנה, לא למיספי ליה כתורא, אלא לגלגל עמו עד י״ב שנה. תוס׳.

44. רש״י פירש דהיינו בשנת י״ב עצמה, ומשום חינוך.

ולר״י נראה, דהיינו כשהיא בת י״ב ויום אחד, דומיא דבר עשר, כדפירשו התוס׳ לעיל.

וכתבו התוס׳, דהא דגם הא דפירש רש״י טעם החילוק בין תינוק לתינוקת, שהיא ממהרת להביא כח, לא היה צריך לפרש כן, אלא שדין חינוך שלה הוא שנה לפני זמן גדלותה, דהיינו כשהיא בת י״ב שנה ויום אחד, כמו בתינוק, שחינוכו שנה לפני גדלותו.

45. כך כתב רש״י. ועיי׳ בר״ן. ועיי׳ בהגהות הב״ח שם, מה שביאר בדעת רש״י.

וכתב המהרש״א, דהא דלא כתב רש״י דבר זה לענין בן י״ג, היינו משום שלא היה כתוב בגמרות שלהם כלל הא דבר תליסר וכו׳. והביא שכן כתב הרא״ש.

46. כך משמע מפירוש רש״י. אבל תוס׳ כתבו, דאי אפשר לפרש דהיינו לאחר שנשכו, דהא אמרינן דלא חיי! אלא פירש ר״ת, דהכוונה היא שכך יעשה כדי שלא ישכנו.

ובאמת תרוייהו איתנהו [שני הדברים קיימים], גם **חליש**, שהוא אכן נחלש מחמת לימודו, וגם **גמיר** [נעשה פיקח בתורה].

איבעית אימא: הא דאמרינן שאביו רץ אחריו להברותו — **דכחיש** [כשהבן כחוש], ולכן אל יכניסנו ללמוד תורה פחות מבן שש.

ואילו **הא** דאמרינן שחבריו רצין אחריו — היכא **דהבן בריא**, שאז יכניסנו אף פחות מבן שש — לפי שמתפקח.

אמר רבי יוסי בר חנינא: באושא התקינו, שהאשה שמכרה בקרן של נכסי מלוג [נכסים שהכניסה מבית אביה] **בחיי בעלה — ומתה** לאחר מכן, **הבעל מוציא**[47] **מיד הלקוחות**[48].

והטעם, משום שחכמים החשיבו את הבעל כלוקח, דהיינו, כאילו הוא קנה את הנכסים מאשתו כשנשאה. ואם כן, הרי הוא קדם ללקוחות שקנו ממנה!

אשכחיה רב יצחק בר יוסף לרבי אבהו, דהוה קאי באוכלוסא דאושא [כשהיה עומד במקום אסיפת בני אדם באושא].

אמר ליה: מאן מרה דשמעתא דאושא [מיהו זה שאמר את שמועות אושא]?

אמר ליה: רבי יוסי בר חנינא הוא.

תנא מיניה רב יצחק מרבי אבהו את הדבר הזה, שרבי יוסי בר חנינא הוא מרה דשמעתא דאושא[49] **ארבעין זימנין**[50], **ודמי ליה כמאן דמנחא ליה בכיסתיה**[51] [ולאחר שלמד ממנו ארבעים פעמים, היה דומה לו כאילו מונח הדבר בכיסו].

---

47. הך מוציא, לאו מוציא ממש הוא, שהרי הנכסים לא היו ביד הלקוחות, אלא ביד הבעל, שהרי הוא אוכל פירות. אלא שמוציא מידם את הזכות שהיתה תלויה ועומדת להם, שאם ימות הוא בחייה, יקבלו הם את הנכסים. ועיי׳ בר״ן.

48. כתבו התוס׳, דאליבא דרבי יוחנן דאמר שקנין פירות כקנין הגוף — לא צריכא לתקנת אושא. אלא אליבא דריש לקיש דסבר דקנין פירות לאו כקנין הגוף קאי.

עוד כתבו התוס׳, דאפשר לפרש אף אליבא דרבי יוחנן, וכגון שנתן הבעל מתנה לאשתו, שאז הדין שקנתה, ואין הבעל אוכל פירות. אי נמי, כגון שכתב לה: דין ודברים אין לי בפירות נכסייך. עיי״ש. וע״ע בתוס׳ רי״ד.

49. כך פירש רש״י. וביאר מהרש״ל, דודאי שנה ממנו רב יצחק את עיקר דינא דאושא. אלא שהיה קשה לרש״י, למה לא שנה ממנו קודם ששאלו ״מאן מרא דשמעתא״? אלא על כרחך שלא חשש לשמעתא זו, משום שסבר שאינה כהלכתא, עד ששמע שאדם גדול אמרה, ואז קיבלה ושנאה ממנו.

50. כתב מהר״ץ חיות במס׳ מגילה [ז׳ ע״ב], דהיינו כדאמרינן במס׳ תענית [ח׳ ע״א], דר״ל הוה מסדר מתניתיה ארבעים זימני, כנגד ארבעים יום שבהם נתנה תורה. וכתב מהרש״א שם, דה״ט משום שגם משה סדרן ארבעים יום, ולכל הפחות פעם אחת בכל יום.

51. מביאים בשם מוהר״ז מוילנא, דהיינו שאם מונח בכיסו של אדם, שוב עשוי למשמש בו כל שעה לדעת אם עדיין נמצא שם [כדאמרינן בב״מ כ״א ע״ב].

כתוב בספר תהלים: "**אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת**". ויש לתמוה: **וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת?**

אלא, **דרשו רבותינו שביבנה, ואמרי לה** שרבי **אליעזר** דרש דבר זה: **זה חזן** את **בניו ובנותיו כשהן קטנים.** שהרי תמיד הם מוטלים עליו, יום ולילה, והרי אין זו חובה עליו — אלא צדקה!

רבי שמואל בר נחמני אמר: זה המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו — ומשיאן כשמגיעים לפרקם[52].

עוד כתוב בספר תהלים: "**חון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד**", משמע שיש לו הון ועושר בביתו, שלא בזבזו, ובכל זאת צדקתו עומדת לעד, שעשה צדקה הרבה. והיאך יתכן דבר זה?

וביארו את הפסוק הזה **רב הונא ורב חסדא.**

חד [אחד מהם] **אמר: זה הלומד תורה — ומלמדה** לאחרים. שהרי היא נשארת לו, וגם עשה צדקה בזה שטרח ללמדה לאחרים[53].

וחד אמר: זה הכותב ספרי **תורה נביאים וכתובים — ומשאילן לאחרים.** שהספרים נשארים לו, שהרי אינם כלים, ואף על פי כן עשה צדקה בזה שהשאילן לאחרים.

עוד כתוב בספר תהלים: "**וראה בנים לבניך שלום על ישראל**". **אמר רבי יהושע בן לוי** בביאור פסוק זה: **כיון שיש בנים לבניך** — בא **שלום על ישראל**, דעל ידי כך **לא אתי לידי חליצה ויבום**[54], שהרי חליצה ויבום מתקיימים רק אם מת הבעל בלא בנים.

רבי שמואל בר נחמני אמר: כיון שבנים לבניך — שלום על דייני ישראל, דעל ידי כן **לא אתי לאינצויי.** לפי שאם אין בנים, יבואו לידי מריבה מי קודם לירושה[55]. אבל כשיש בנים, הרי ודאי שהם אלה שזוכים בירושה.

שנינו במשנתינו: **זה מדרש דרש רבי אליעזר לפני חכמים כו'.**

נ-ב **יתיב רב יוסף קמיה דרב המנונא, ויתיב רב המנונא וקאמר: כשם שאין הבנים יורשין אלא מן הקרקע, כך אין בנות ניזונות — אלא מן הקרקע.**

---

52. עיי' באסתר רבה פרשה ו' בענין זה.

53. והמהרש"א הוסיף לבאר הדמיון, דמי שיש לו עושר ונותן צדקה, לא די שאינו חסר כלום, אבל הוא מוסיף ברכה, כמו שנאמר "ובחנוני נא בזאת וגו'". כן הלמד תורה ומלמדה לאחרים, לא די שאינו מחסר מתורתו כלום, אבל מוסיף לו לימוד, כמו שאמר רב חנינא [תענית ז' ע"א]: "הרבה למדתי וכו' ומתלמידי יותר מכולם".

54. דחליצה היא כעין קטטה ומריבה, שהיא מביישתו ויורקת בפניו על שאינו חפץ ביבום. ופעמים שהוא להיפך, שהיא אינה חפצה ביבום, והוא מייבמה בעל כרחה. וקאמר "שלום על ישראל", על שם הכתוב "להקים לאחיו שם בישראל", "ונקרא שמו בישראל". מהרש"א.

55. כך פירש רש"י. וקצת קשה, הרי פרשת נחלה מפורשת בתורה, מי קודם למי, ולמה אתו הדיינים לאנצויי כשאין לו בני בנים?

ומבאר המהרש"א, דמי שרואה לו בני בנים — ודאי אינו מעביר נחלה, שהרי אסור להעביר נחלה אפילו מברא בישא לברא טבא, שמא יזכה

אוש עליה כולי עלמא [רגשו עליו כל השומעים], וכי כך הוא הדין, שמי **דשביק ארעא** [שהשאיר קרקע] — **הוא דירתי ליה בניה** [הוא שיורשים אותו בניו], ומי **דלא שביק ארעא** — **לא ירתי ליה בניה**? וכי אין הבנים יורשין את מטלטליו של האב?!

אמר ליה רב יוסף: ודלמא על **כתובת בנין דכרין קאמר מר** שאין יורשין אלא מן הקרקע, כלומר, אולי מה שאמרת "שאין הבנים יורשין אלא מן הקרקע" — נתכוונת לכתובת בנין דכרין, שאכן אינה באה אלא מן הקרקע [כפי ששנינו במשנה להלן בדף צ"א], וממנה למדים למזון הבנות, שאף הן אינן ניזונות אלא מן הקרקע?

אמר ליה: מר דגברא רבא הוא, ידע מאי קאמינא [אתה, שאדם גדול אתה, הבנת למה נתכוונתי]. שודאי שאי אפשר ללמוד דין מזון הבנות מסתם ירושה, שהרי אין דמיון ביניהם. אלא שלמדים מזון הבנות מכתובת בנין דכרין, ששני דברים אלו — מתנאי כתובה הם.

אמר רבי חייא בר יוסף: רב זן יתומות שבאו לתבוע מזונות מנכסי אביהם, ולא היו שם אלא מטלטלין — **מחיטי** [מחיטין, שהם מטלטלין] **דעלייה.**

איבעיא לחו: למה נתכוין רבי חייא במה שאמר שנתן להן רב מעליה, האם באמת לא היה מדובר שם במזונות, אלא **פרנסה הויא,** דהיינו, נדוניה לינשא, שגובה אף ממטלטלין.

ומאי היא מה שזן רב מ**עלייה** — **מעילוייא דאב, וכדשמואל. דאמר שמואל: לפרנסה — שמין באב,** דהיינו, ששמין לפי מידת ותרנותו וקמצנותו של האב, כמה היה נותן לנדונייתה אילו היה קיים, וכך נותנים לה מנכסיו, בין ממקרקעי ובין ממטלטלין[56].

או דלמא מזוני ממש הוה, ואף על פי שמזון הבנות — תנאי כתובה הוא, ותנאי כתובה — ככתובה, והרי כתובה אינה נגבית ממטלטלין, משום שכל אסמכתא של שטרות — על מקרקעין היא, לפי שהן תמיד עומדין בעין, בכל זאת סבר רב שגובין למזון הבנות ממטלטלין, בגלל התקנה שנתקבלה בעליה.

ומאי עלייה? מדברים טובים שנאמרו בעלייה.

דאמר רב יצחק בר יוסף: בעלייה התקינו, שיהו בנות ניזונות אף **מן המטלטלין.**

בר ברא שהוא הגון. אבל מי שינו רואה לו בני בנים, יחוש שבמיתת בנו יבואו נכסיו לקרוב שאינו הגון, ולכן הוא מחלק נכסיו על פיו לקרובו שדעתו קרובה אליו יותר. ואז אתו הדיינים לאנצויי, כההיא דלקמן [פ"ה ע"ב] בההוא דאמר: נכסי לטוביה, דאמרינן התם: שניהם קרובים וכו' — שודא דדייני, וכפירוש רש"י ותוס' שם. עיי"ש.

56. דווקא לענין זה, שגובה אף ממטלטלין, אמרינן שאם אומדין את האב למעליותא, גובה אף ממטלטלין. אבל לענין עצם הנדונייה, כמה ליתן לה, אומר ר"ח לקמן [ס"ח ע"א], דהאי דאמרינן ששמין באב, לאו היינו ליתן לה יותר מעישור נכסים אם ותרן היה, אלא רק לגרוע כחה, וליתן לה פחות מעישור נכסים אם אנו יודעים שהיה עצרן. ועיי' בתוס' שהאריכו בזה.

תא שמע: בידיה דרבי בנאי אחוה דרבי חייא בר אבא הוו מטלטלין דיתמי. אתו לקמיה דשמואל, אמר ליה לרבי בנאי: **זיל זון**[57] את הבנות מהמטלטלין[58].

מאי לאו, האם לא מדובר לתת לבנות ממטלטלין **למזוני, וכדרב יצחק בר יוסף סבירא ליה?**

ודחינן: **לא. התם לפרנסה הואי. ושמואל לטעמיה, דאמר שמואל: לפרנסה שמין באב,** ונותנין אף ממטלטלין, לפי מידת קמצנותו וותרנותו.

הוה עובדא בנהרדעא, ודון דייני דנהרדעא לזון את הבנות אף ממטלטלין.

וכן היה מעשה **בפומבדיתא, ואגבי רב חנא בר ביזנא** מזון הבנות ממטלטלין.

אמר לחו רב נחמן לדייני פומבדיתא: **זילו אהדרו**[59], לכו והחזירו ליתומים את מה שגביתם ממטלטלין. **ואי לא — מגבינא לכו לאפדנייכו מינייכו** [אגבה מכם את טרקלינכם].

רבי אמי ורבי אסי סבור [סברו] **למיזן ממטלטלי.**

אמר לחו רבי יעקב בר אידי: מילתא דרב יוחנן וריש לקיש לא עבדו בה עובדא לגבות ממטלטלין, **אתון עבדין בה עובדא?!**

רבי אלעזר סבר למיזן את הבנות **ממטלטלין.**

אמר לפניו רבי שמעון בן אליקים: רבי, יודע אני בך שאין מדת הדין אתה עושה, שהרי הדין הוא שאין זנין אותן ממטלטלין — **אלא** רק **ממדת רחמנות,** שאתה מרחם על היתומות. אלא שאף על פי כן, אין ראוי לעשות כך, **שמא יראו התלמידים** שאתה עושה כך — **ויקבעו** שכך **הלכה לדורות** מעיקר הדין.

ההוא דאתא לקמיה דרב יוסף לשאול בענין מזון הבנות. **אמר לחו: הבו לה** למזונותיה **מתמרי דעל בודיא** [תנו לה מן התמרים שמונחים על המחצלות שמניחים תחת הדקלים כשגודרים מהם את התמרים].

---

57. איכא למתמה, היכי משמע לשון "זיל זון" דהיא דשמואל דהוי מזונות, יותר ממילתא דרב חייא בר יוסף דאמר "רב זן"?

וביארו התוס', דסברא היא שבשעה שפוסק הוראה — יש לו לפסוק בלשון שאין מקום לטעות בו, לכן מסתבר יותר לומר דזיל זון ממש קאמר. אבל רבי חייא בר יוסף היה שונה מה שקיבל, שכך עשה רב, ולא היה כל כך מדקדק בלשונו.

58. הקשו התוס', מאי אולמיה דהאי מילתא דשמואל, יותר מההיא דרב יצחק בר יוסף, דמבעיא לן אי סבר רב כוותיה?

ותירצו, דמשום דשמואל עבד עובדא, מייתי מיניה. ולא מסתבר ליה למימר דרב פליג אדשמואל, דהא בלאו הכי משמע דהאי דאמרינן "רב זן" — היינו מזונות, אלא דמבעיא ליה משום דלא ניחא ליה למימר שיחלוק רב על המשנה, דקתני דמזונות הבנות הוי כירושת בנין דיכרין, ומייתי ראייה משמואל דעביד עובדא.

59. אמר להם כך, משום דחשיב להו טועין בדבר משנה. ולמעשה היה יכול הוא עצמו להחזיר הדין, אלא שבעלי הדין לא היו שומעין לו כמו לדיינים, לכן אמר להם: זילו אהדרו. תוס'.

אמר ליה אביי לרב יוסף: **אילו בעל חוב הוה,** שיפה כחו יותר, שהרי הוא טורף מן המשועבדים, **כי האי גוונא מי הוה יהיב ליה מר?** הרי אף הוא אינו גובה ממטלטלין של יתומים! ואיך אפשר לומר שלמזון הבנות, שהורע כחן, שאין גובין ממשועבדים, יגבו ממטלטלין של יתומים?!

אמר ליה: לא התכוונתי שיגבו מתמרים שנתלשו כבר מהדקל, שהרי מטלטלין הן, אלא, **דחזייא לבודיא קאמינא** [דהיינו, שיגבו להן מהתמרים העומדים להגזז מהדקל].

נא-א אמר לו אביי: **סוף סוף, כל העומד לגזוז — כגזוז דמי!** ועדיין הרי זו גביה ממטלטלין!

אמר לו רב יוסף: בתמרים **דצריכא לדיקלא** [שצריכים עדיין את הדקל, שאינם גמורים לגמרי] **קאמינא,** שהם אינם נחשבים כעומדים ליגזז.

ההוא יתום ויתומה, אח ואחות, שנכסיהם היו מופקדים ביד אפוטרופוס, **דאתו לקמיה דרבא.**

אמר להו רבא: העלו ליתום מזונות יתירים, **בשביל** שתיזון **היתומה** עמו.

אמרי ליה רבנן לרבא, והא מר הוא דאמר שגובין **ממקרקעי ולא ממטלטלי, בין למזוני, בין לכתובה, ובין לפרנסה!**[60] והיאך אתה אומר עתה שתגבה היתומה מזונות ממטלטלין המופקדים בידי האפוטרופוס?

אמר להו: אילו רצה היתום **שפחה לשמשו, מי לא יהבינן ליה,** האם לא היינו נותנים לו זאת מכסף הירושה? **כל שכן הכא — דאיכא תרתי,** שהיתום מרויח על ידי נתינת מזונות אחותו שני דברים, גם שהיא תשמש אותו, וגם, שאחותו ניזונת!

תנו רבנן: אחד נכסים שיש להן אחריות, דהיינו, מקרקעין, **ואחד נכסים שאין להן אחריות — מוציאין** מן היתומים **למזון אשה ולבנות, דברי רבי.**

רבי שמעון בן אלעזר אומר: נכסים שיש להן אחריות —

מוציאין מהם **לצרכי הבנות,** דהיינו, למזונות ונדונייה, **מן הבנים.**

וכן אם אין שם אלא בנות, והיו שם גדולות וקטנות, והחזיקו הגדולות בנכסים, מוציאין **לבנות** הקטנות **מן הבנות** הגדולות, וחולקין את הירושה בשוה.

והוא הדין אם יש שם רק בנים, גדולים וקטנים, מוציאין **לבנים** הקטנים **מן הבנים** הגדולים, וחולקין את הירושה בשוה.

וכן מוציאין **לבנים מן הבנות ב**מקום שיש **נכסים מרובין.**

אבל לא מוציאין **לבנים מן הבנות ב**מקום שיש רק **נכסים מועטין,** שאין בהם כדי לזון את הבנים והבנות עד שיבגרו, שאז הדין הוא שהבנות יזונו, והבנים ישאלו על הפתחים.

ואילו **נכסים שאין להן אחריות —**

---

60. כתבו התוס׳, דנראה שבזמן הזה כולהו גבי ממטלטלי. כתובה ומזונות — מתקנת הגאונים. ופרנסה נמי, אנן סהדי שכל בני אדם רגילים להשיא בנותיהם ממטלטלי, וחשיב כמו

מוציאין לבנים הקטנים **מן הבנים** הגדולים, וכדלעיל.

וכן **לבנות** הקטנות **מן הבנות** הגדולות.

ומוציאין לבנים מן הבנות.

אבל לא מוציאין כלל **לצרכי הבנות מן הבנים** בנכסים שאין להם אחריות.

אף על גב דקיימא לן בכל מקום **שהלכה כרבי מחבירו** [כשהוא נחלק על תנא חבירו], **הכא** — **הלכה כרבי שמעון בן אלעזר,** שאין מוציאין מנכסים שאין בהם אחריות לצרכי האשה והבנות.

דאמר רבא, הלכתא: גובין **ממקרקעי** — **ולא ממטלטלי, בין לענין כתובה, בין למזוני, בין לפרנסה** [לנדונייה].

מתניתין:

אם **לא כתב לה** לאשתו **כתובה,** אם נשאה **בתולה** — **גובה מאתים.** ואם נשאה **אלמנה** — גובה **מנה, מפני שהוא תנאי בית דין**[61] ליתן כך לבתולה ולאלמנה.

כתב לה שדה שוה מנה תחת המאתים זוז שחייב ליתן לה בכתובתה, **ולא כתב לה: כל נכסים דאית לי** — **אחראין לכתובתיך, חייב** להיות כל הנכסים אחראין לכתובתה, ואינו יכול לומר לה: אין לך אלא השדה הכתובה בשטר כתובתך, מפני **שהוא תנאי בית דין** שנכסיו משתעבדין לכתובה.

אם **לא כתב לה: אם תשתבאי, אפרקינך, ואותבינך לי לאינתו** [אם ישבו אותך, אפדך, ואחזירך לי לאשה],

וכן **בכהנת,** אם לא כתב לה: אם תשתבאי אפרקינך **ואהדרינך למדינתך** [שאינו יכול להחזירה לו לאשה, מפני שאשת כהן שנאנסה — אסורה לבעלה] —

חייב לפדותן, מפני **שהוא תנאי בית דין.**

נשבית אשתו — **חייב לפדותה.**

ואם אמר לאחר שנשבית: **הרי גיטה וכתובתה,** כלומר, הריני מגרשה, ותגבה את כתובתה **ותפדה בה את עצמה** — **אינו רשאי** לעשות כן, מפני שכבר נתחייב בפדיונה משנשבית.

לקתה [חלתה] — **חייב** הבעל **לרפאותה,** מפני שהרפואה — כמזונות.

ואם **אמר: הרי גיטה וכתובתה, ותרפא את עצמה** — **רשאי** לעשות כך[62], שהרי אין אדם חייב במזונות גרושתו![63]

באמידניה, דפסיק רבא לקמן [ס"ח ע"א] ששמין באב, וגביא ממטלטלי. עיי"ש.

61. כתב התוס' רי"ד: כל דבר שתיקנו ב"ד — לא בעי כתיבה, דתקנות ב"ד כמאן דנקט שטרי' בידיה דמי.

62. והיינו לפי שרפואה בכלל מזונות היא, והרי קבלה מזונות כנגד מעשה ידיה שעד עכשיו. אבל אינו רשאי לומר תקבל את גיטה ותפדה את עצמה, לפי שלא קבלה תשלום מפירות שאכל עד עכשיו. תוס'.

63. וכתב הראב"ד, דתניא בספרי: "ושלחתה לנפשה" — מלמד שאם היתה חולה, ימתין לה

גמרא:

משנתינו **מני? רבי מאיר היא, דאמר: כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאלמנה ממנה — הרי זו בעילת זנות!** שכך הוא תנאי בית דין, לתת דווקא לבתולה מאתים, ולאלמנה מנה!

דאי רבי יהודה, האמר: אם **רצה** הבעל, ונתרצתה אף היא, **כותב לבתולה שטר של מאתים, והיא כותבת** לו בשובר: **התקבלתי ממך מנה,** אף על פי שבאמת לא קיבלה.

וכן יכול לכתוב **לאלמנה** בכתובתה חיוב של **מנה, והיא כותבת** לו **התקבלתי ממך חמשים זוז.**

אבל רבי מאיר סובר, שאינה יכולה למחול על חלק מחיוב הכתובה בעודה תחתיו.

וסלקא אדעתין השתא, שהתנא של משנתינו, שאומר שאם לא כתב לה — גובה מאתיים, היינו אף אם מחלה. אם כן, על כרחך שמשנתינו — רבי מאיר היא.

אימא סיפא: כתב לה שדה שוה מנה תחת מאתים זוז, ולא כתב לה כל נכסים דאית לי אחראין לכתובתיך — חייב, שהוא תנאי בית דין.

וסלקא אדעתין השתא, שנשתעבדו הנכסים בכל דין שעבוד, כאילו כתובין בשטר. ואם ימכור מנכסיו, תטרוף מהלקוחות.

אם כן, **אתאן** הסיפא דווקא לשיטת **רבי יהודה**[64], **דאמר** ששטר שלא נכתבה בו **אחריות — טעות סופר הוא!** שטעה הסופר ולא כתבה, ולא מדעת המלוה נעשה דבר זה, ולכן אף שאין כתובה אחריות, הרי הוא טורף ממשועבדים!

דאי רבי מאיר, האמר: אחריות לאו טעות סופר הוא, ואם לא נכתבה אחריות בשטר, אינו גובה ממשועבדים!

נא-ב **דתנן: מצא שטרי חוב, אם יש בהן אחריות נכסים,** ששעבד הלוה את נכסיו למלוה — **לא יחזיר** את השטר למלוה, ואפילו אם הלוה מודה שלא פרע את השטר.

והטעם, מפני **שבית דין נפרעין מהן,** משטר שיש בו אחריות, וטורפין מלקוחות, ואם כן, יש חשש שמא באמת פרע כבר הלוה את ההלואה, ועשו הלוה והמלוה קנוניה ביניהם, שיטרוף עתה המלוה מן הלקוחות, ויחלקו ביניהם.

אבל אם **אין בהן אחריות נכסים — יחזיר,** לפי **שאין בית דין נפרעין מהן,** ואין כאן חשש קנוניה. **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה [בין שיש בו אחריות, ובין שאין בו] **לא יחזיר,** מפני **שבית דין נפרעין מהן,** לפי שמה שלא נכתבה אחריות בשטר — טעות סופר היא, ואם כן, תמיד יש חשש לקנוניה. ורבי יהודה בכלל חכמים אלו שנחלקו על רבי מאיר, שהיה בדורו.

עד שתתרפא. וק"ו לבנות ישראל הטהורות והקדושות, שאם חלתה, שימתין לה עד שתתרפא. ומתניתין דידן בשאינה מוטלת על המטה [הובא בר"ן].

64. העירו התוס', הרי מהסיפא בלא הרישא הוה מצי לדקדק, מני, אי רבי מאיר היא, הרי הוא סובר שאחריות לאו טעות סופר הוא! ואי רבי יהודה היא, אם כן, בכתב לה שדה שוה מנה

ואם כן, יש לתמוה, וכי **הרישא** של המשנה — דברי **רבי מאיר** היא, **והסיפא** של אותה משנה — דברי **רבי יהודה** היא?!

וכי תימא שכולה דברי **רבי מאיר היא, ושאני ליה לרבי מאיר בין כתובה** לשאר **שטרי,** שאמנם בכל השטרות סובר רבי מאיר שאחריות לאו טעות סופר היא, אבל בכתובה הוא סובר שטעות סופר היא,

ומי שאני ליה?

והתניא: המשה עניינים **גובין** רק **מן המחוררין** [מבני חורין], ואם אין בני חורין, אין טורפין מן המשועבדים. **ואלו הן:**

א. פירות, ושבח פירות, דהיינו, כגון שגזל אדם שדה מחבירו, ומכרה לאחר, והשביחה הלוקח, שזיבלה וחרשה, ולאחר מכן הוציאה הנגזל מתחת יד הלוקח עם השבח שהשביח בה, וגם עם הפירות שבה, וחוזר עתה הלוקח על המוכר שמכרה לו באחריות לגבות ממנו, הרי הוא גובה את הקרן מנכסים משועבדים, אבל את השבח והפירות גובה רק מנכסים בני חורין, לפי שאינם קצובין, ולא היו יכולים הלוקחים ליזהר לא לקנות ממנו נכסים כנגד השבח והפירות.

ב. והמקבל עליו לזון את בן אשתו ובת אשתו, אף הן אינן גובות מן המשועבדים, לפי שאין המזונות קצובין, ואין הדבר כתוב בשטר.

ג. וגט חוב [שטר חוב] **שאין** כתוב **בו אחריות,**

ד. וכתובת אשה שאין כתוב **בה אחריות.**

ומזה שכתוב בברייתא ששטר שאין בו אחריות — אינו גובה ממשועבדים, מוכח שסובר התנא ששנה את הברייתא, שאחריות לאו טעות סופר היא.

ומאן שמעת ליה דאמר אחריות לאו טעות סופר הוא? רבי מאיר! וקתני בברייתא שאף לגבי **כתובת אשה** אין אומרים שאחריות טעות סופר!

ומתרצינן: **איבעית אימא** — משנתינו **רבי מאיר** היא, **ואיבעית אימא** — **רבי יהודה** היא.

איבעית אימא — **רבי יהודה** היא. **התם,** מה שאמר רבי יהודה שיכול לכתוב לה מאתיים ולתת רק מאה, מדובר דווקא כש**כתבה ליה התקבלתי** ממך מנה, אבל **הכא,** במשנתינו, מדובר ש**לא כתבה ליה התקבלתי.**

ומשמיעה לנו משנתינו, שאף על פי שלא כתב לה כתובה, לא אומרים שמחלה לו עליה, אלא אומרים שסמכה על תקנת בית דין, שהרי הכל יודעים שהנושא אשה — יש לה כתובה.

ואיבעית אימא — **רבי מאיר** היא, **ומאי חייב דקתני** במשנתינו [שאם לא כתב לה כתובה, חייב לתת לה] — הכוונה שגובה רק **מן המחוררין,** אבל אינה גובה ממשועבדים, כיון שלא נכתב החוב בשטר, ואחריות לאו טעות סופר היא.

במאתים אמאי חייב, והרי לרבי יהודה יכולה למחול!? אלא שכן דרך הש"ס, דמדקדק מרישא כל כמה דמצי למידק.

שנינו במשנתינו: **לא כתב לה וכו׳.**

אמר אבוה דשמואל: אשת ישראל שנאנסה — אסורה לבעלה[65]. משום ש**חיישינן שמא תחלתה** של הביאה אמנם היתה **באונס,** אבל — **וסופה ברצון.**

איתיביה רב לאבוה דשמואל ממה שכותבים בכתובה: **אם תשתבאי, אפרקינך — ואותבינך לי לאינתו,** והרי מסתבר שהשבויה נבעלה בהיותה בשבי, ובכל זאת יכול הבעל להחזירה לו לאשה!

אישתיק אבוה דשמואל. שלא היתה לו תשובה על כך.

קרי רב עליה דאבוה דשמואל את המקרא הזה: ״**שרים עצרו במלים וכף ישימו לפיהם**״.

מאי אית ליה למימר? שדווקא **בשבויה הקילו** והתירו לבעלה להחזירה, שהרי לא ראינו שנבעלה! ומה שאמר אבוה דשמואל שאסורה, מדובר שראינוה שנבעלה.

ותמהינן: **ולאבוה דשמואל,** שאמר אשה שנאנסה אסורה לבעלה, **אונס דשריא רחמנא**[66] [שכתוב בפרשת סוטה ״והיא לא נתפשה״, שלא נאנסה. ודורשים: הא אם נתפשה, מותרת] — **היכי משכחת לה** שמותרת לבעלה, הרי חוששים שסופה ברצון!?

ומבארינן: **כגון דקאמרי עדים שצווחה מתחלה ועד סוף** של הביאה, שמוכח לנו שמתחילה ועד סוף היה באונס.

ומה שאמר אבוה דשמואל — **פליגא דרבא.**

דאמר רבא: כל שתחלתה באונס וסופה ברצון, אפילו היא אומרת: הניחו לו לבועל, **שאלמלא נזקק לה, היא** היתה **שוכרתו** שיבא עליה! אף על פי כן — **מותרת.**

מאי טעמא?

משום שאומרים שעל ידי תחילת הביאה, שהיתה באונס, **יצר אלבשה** [הכניס בה הבועל יצר], ואם כן, הרי גם סוף הביאה היתה באונס.

תניא כוותיה דרבא: כתוב בפרשת סוטה ״**והיא לא נתפשה**״ — שאז היא **אסורה.** משמע, **הא** אם **נתפשה,** שנאנסה — **מותרת.**

ומה שכתוב ״והיא״ — מיעוט הוא, ובא המקרא ללמדנו, **שיש לך** אשה **אחרת, שאף על פי שלא נתפשה** — **מותרת.**

ואיזו?

זו כל שתחלתה באונס — וסופה ברצון. שאף שסוף הביאה היתה לרצונה, ולא נתפשה, בכל זאת מותרת.

---

65. כתבו התוס׳, דאין להקשות מאסתר, דאמרינן במס׳ מגילה [י״ג ע״ב] שלאחר שנבעלה לאחשורוש, היתה טובלת ויושבת בחיקו של מרדכי, שהרי צדקת גמורה היתה, וודאי שאף סופה היה באונס.

66. אע״ג דאבוה דשמואל לשון חיישינן קאמר, מכל מקום משמע ליה לגמרא דמדאורייתא קאמר, דאי מדרבנן, הרי לא היו מוציאין אותה מבעלה על כך! ולכן שואלת הגמרא, לפי זה, אונס דשרי רחמנא — היכי משכחת לה?

תניא אידך: "והיא לא נתפשה" — אסורה. הא נתפשה — מותרת. ומזה שכתוב מיעוט "והיא", למדים **שיש לך אחרת שאף על פי שנתפשה — אסורה.**

ואיזו?

זו אשת כהן, שאף שנאנסה — אסורה.

אמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי ישמעאל: "והיא לא נתפשה" — אסורה. הא נתפשה — מותרת. ויש לך אחרת, שאף על פי שלא נתפשה — מותרת.

ואיזו?

זו שקידושיה קדושי טעות, דהיינו, שנתקדשה על תנאי, ולא נתקיים התנאי לבסוף. **שאפילו בנה מורכב על כתיפה,** דהיינו, שכבר ילדה לו ילד, **ממאנת —וחולצת לה,** שהרי אין קידושיה כלום. ואם זינתה תחתיו, מותרת לו, שהרי נתברר שהיתה פנויה כשזינתה!

אמר רב יהודה: הני נשי דגנבו אותן **גנבי** מתחת בעליהן — **שריין לגובריהו** [מותרות אותן נשים לבעליהן לכשישובו אליהם], לפי שבאונס באים עליהן הגנבים.

אמרי ליה רבנן לרב יהודה: והא אנחנו רואים שבעודן תחת הגנבים, **קא ממטיאן להו** [מוליכות להם] אותן נשים **נהמא** [הרי הן מביאות להם לחם ומזון]!

ואמרינן: מה שהן מביאות להם — **מחמת יראה** עושות כן, ולא מחמת שנתרצו להם.

ומקשינן: **והא קא משלחן להו גירי** [הרי הן מושיטות להם חיצים כשהם נלחמים]!

ואמרינן: אף את זה הן עושות **מחמת יראה.**

אבל זה **ודאי,** שאם **שבקינהו** [הניחון] הגנבים ללכת חזרה לבעליהן, **ואזלן** הן **מנפשייהו** [מעצמן] אל הגנבים — **אסירן.**

תנו רבנן: שבויי מלכות, ששבאן המלך לצורך תשמיש — **הרי הן כשבויין,** ומותרות לבעליהן.

אבל **גנובי ליסטות** [שגנבום ליסטים] — **אינן כשבויין,** ואסורות לבעליהן.

ותמהינן: **והתניא איפכא,** ששבויי מלכות אינן כשבויין, ואילו גנבי ליסטות — הרי הן כשבויין!?

ומתרצינן: **מלכות אמלכות — לא קשיא: הא,** מה שאמרנו ששבויי מלכות הרי הן כשבויין — **במלכות** כמלכות **אחשורוש,** שמלך גדול הוא, ויודעת שלא ישאנה, לפיכך בעילתה — ביאת אונס היא.

ואילו **הא,** מה ששנינו בברייתא שאינן כשבויין — **במלכות בן נצר,** שליסטים היה, ולכד עיירות ומלך עליהם, ונעשה ראש ליסטים. וגבי מלכות כזו שנינו שאינן כשבויות, לפי שהיא חושבת שישאנה, ונבעלת ברצון.

ליסטות אליסטות — לא קשיא: הא, מה ששנינו שאסורה, **בליסטות בן נצר,** שהיא סבורה שישאנה, ונבעלת ברצון.

ואילו **הא** ששנינו שמותרת — **בליסטים דעלמא,** שאינה רוצה לינשא לו, ולכן בעילתה באונס היא.

ותמהינן: **ובן נצר,** יוצא לפי מה שביארנו עתה, **שהתם,** בברייתא השניה, **קרי ליה מלך, והכא,** בברייתא הראשונה, **קרי ליה לסטים?!**

ואמרינן: **אין.** אכן כך. בברייתא הראשונה מדובר במלכות אחשורוש, ובן נצר **גבי אחשורוש — לסטים הוא.** ואילו בברייתא השניה מדובר בלסטים סתם, ובן נצר **גבי לסטים דעלמא — מלך הוא.**

שנינו במשנתינו: **ובכהנת אהדרינך למדינתך וכו׳.**

אמר אביי: אלמנה הנשואה **לכהן גדול,** שקיימא לן לקמן [דף ק׳ ע״א], שאף על פי שאסורה לו, יש לה כתובה, וכן יש לה את אותן תנאי כתובה שהיא נוטלת ויוצאה [אבל תנאי כתובה שחייב בהם כשהיא תחתיו, כגון מזונות ורפואה, אין לה] — **חייב לפדותה. שהרי אני קורא בה** מה ששנינו במשנה: **ובכהנת** כותב לה בתנאי כתובתה: ״**אהדרינך למדינתך**״ [שאינו יכול להחזירה, שהרי אשת כהן שנאנסה — אסורה לבעלה], ואף תנאי כתובה זה של פדיון היא נוטלת ויוצאה.

נב-א אבל **ממזרת ונתינה** [ממזרת או נתינה] הנשואה **לישראל,** אף על פי שאף לה יש כתובה ותנאי כתובה שנוטלת ויוצאה — **אינו חייב לפדותה**[67], לפי שמתחילה לא נשתעבד לתנאי זה, **שהרי אין אני קורא בה** מה שכתוב לישראלית בתנאי כתובה: ״**ואותבינך לי לאנתו**״, שהרי אינו יכול להחזירן אליו.

רבא אמר: כל שאיסור שבייה גורם לה, כגון הנשואה לכהן, שלולא שבייתה היתה מותרת לו — **חייב לפדותה,** שלכך נשתעבד לה מתחילה.

אבל אם **איסור דבר אחר גורם לה,** כגון הנשואה לכהן גדול — **אינו חייב לפדותה,** משום שלא נשתעבד לה מתחילה, כפי שבממזרת ונתינה אמרינן שלא נשתעבד לה מעיקרא.

שסובר רבא שתנאי כתובה של ישראל וכהן שוין, אלא שכהן מוסיף ומתנה שאף אם תיאסר עליו מחמת שביה, לא תפסיד כתובת פדייתה.

לימא מחלוקת אביי ורבא — **כ**מחלוקת **תנאי** היא!

ששנינו בברייתא: **המדיר את אשתו** מליהנות ממנו — **ונשבית, רבי אליעזר אומר:** אף על לפי שסופו לגרשה מחמת הנדר, **פודה** אותה, **ונותן לה כתובתה.**

רבי יהושע אומר: נותן לה כתובתה — ואינו פודה.

אמר רבי נתן, שאלתי את סומכוס: כשאמר רבי יהושע שנותן לה כתובתה ואינו פודה אותה, האם דיבר דווקא **כשהדירה ולבסוף נשבית, או** שמא אף **בנשבית ולבסוף הדירה** אינו פודה, אף שמסתבר שלא הדירה — אלא כדי להפטר מהפדיון?

---

67. הקשו התוס׳, הא אמרינן במס׳ יבמות [פ״ה ע״א]: ״אלמנה לכ״ג כו׳ ממזרת ונתינה לישראל יש להן כתובה פירות ובלאות״, והך פירות — היינו פרקונה, שהרי פרקונה תחת פירות!

ואמר לי: לא שמעתי דבר בענין זה, **ונראין הדברים** שדווקא כשהדירה **ולבסוף נשבית** אינו חייב לפדותה, **דאי אמרת** שאף **בנשבית ולבסוף הדירה** אינו פודה, **אתי לאיערומי** ולהדירה כדי להפטר מפדיונה!

מאי לאו, האם לא דווקא **במדיר אשת כהן,** דהיינו, בכהן שהדיר את אשתו —**קמיפלגי,** משום שאף על פי שנאסרה עליו בנדר, עדיין אני קורא בה "ואהדרינך למדינתך", ולכן אומר רבי אליעזר שפודה. אבל באשת ישראל, שאין אני קורא בה "ואותבינך לי לאינתו", אין פודה.

ואם כן, **אביי דאמר כרבי אליעזר,** שפודה, **ורבא דאמר כרבי יהושע** שאינו פודה, והיינו משום שאיסור דבר אחר גרם לה!

ודחינן: **לא. הכא במאי עסקינן, כגון שנדרה איהי** [היא] — **וקיים לה הוא** את הנדר, דהיינו, או שאמר שיתקיים הנדר, או שהחריש ביום שמעו את הנדר — ולא הפר לה.

רבי אליעזר סבר: הרי זה כאילו **הוא נותן אצבע בין שיניה** לינשך, שהוא גרם לה שיתקיים הנדר, ולא יוכל לקיים "ואהדרינך לי לאינתו", ולכן חייב לפדותה.

ורבי יהושע סבר: הרי זה כאילו **היא נתנה אצבע בין שיניה** ונשכתה, שהיא גרמה לעצמה שלא יוכל הבעל לקיים "ואהדרינך לי לאינתו", ולכן אינו חייב לפדותה.

ותמהינן: **אי היא נתנה אצבע בין שיניה,** שהיא גרמה לעצמה שתהא אסורה עליו, אם כן, **כתובה מאי עבידתה,** למה היא מקבלת כתובה?

ותו, הרי שנינו באותה ברייתא: **אמר רבי נתן, שאלתי את סומכוס: כשאמר רבי יהושע שנותן לה כתובתה ואינו פודה,** האם **כשהדירה ולבסוף נשבית** דווקא, **או** אף **בשנשבית ולבסוף הדירה,** אף שיש חשש שהדירה כדי להפטר מפדיונה? **ואמר** לו סומכוס: **לא שמעתי.**

ואי מדובר **דנדרה איהי** וקיים לה, **מה לי** אם **הדירה ולבסוף נשבית, מה לי נשבית ולבסוף הדירה,** הרי היא זו שנדרה, ואם כן, לא שייך החשש שהוא יערים כדי להפטר מפדיונה!

אלא, לעולם מדובר **דאדרה איהו** [שהדירה הוא], **ואביי מתרץ לטעמיה, ורבא מתרץ לטעמיה.**

אביי מתרץ לטעמיה כך:

אלמנה לכהן גדול — כולי עלמא לא פליגי דחייב לפדותה, שהרי אני קורא בה בין בתחילה, כשהתנה את התנאי, ובין לבסוף, בשעת קיומו של התנאי: "ואהדרינך למדינתך".

ממזרת ונתינה לישראל — כולי עלמא לא פליגי דאינו חייב לפדותה, שהרי אין אני קורא בה לא בתחילה ולא לבסוף "ואותבינך לי לאינתו", שהרי היא אסורה עליו מעיקרא!

ותירץ ר"י, דהתם פירש רש"י, דהך שיש להן פירות, היינו שאוכל הבעל משלהן. אבל אם לא הספיקו דמי הפירות שאכל לכדי פרקונה — לא פריק להו מדידיה. עיי"ש.

מדיר אשת כהן, דהיינו, כהן שהדיר מאשתו הנאה, **נמי** — **כולי עלמא לא פליגי דחייב לפדותה, דהיינו** כמו **אלמנה לכהן גדול,** שהרי התנאי של "ואהדרינך למדינתך" יכול להתקיים בין בשעת התנאי, ובין לבסוף.

כי פליגי רבי אליעזר ורבי יהושע, **במדיר אשת ישראל,** שבשעת התנאי היה ראוי לקיימו, שהרי יכול היה להחזירה אליו. אבל לבסוף אינו יכול להחזירה, שהרי הדירה ממנו. ובכך נחלקו:

רבי אליעזר אזיל בתר מעיקרא, דהיינו, אחר שעת התנאת התנאי, והרי אז היה יכול לקיימו, ולכן חייב לפדותה.

ורבי יהושע אזיל בתר בסוף, שאינו יכול לקיים התנאי, ולכן אינו חייב.

ואילו **רבא מתרץ לטעמיה** כך:

אלמנה לכהן גדול, וכן **ממזרת ונתינה לישראל — כולי עלמא לא פליגי דאינו חייב לפדותה.**

והטעם, בממזרת ונתינה, משום שאין ראוי לקיים את התנאי בין בתחילה ובין לבסוף, שהרי היא אסורה עליו.

ואלמנה לכהן גדול, אף על פי שיכול לקיים את התנאי של "ואהדרינך למדינתך", אין זה מחמת שביה, אלא מחמת דבר אחר, דהיינו, משום שהיא אסורה עליו.

כי פליגי — במדיר, בין אשת כהן, ובין אשת ישראל [דהיינו, בין שהבעל כהן, ובין שהבעל ישראל].

שבאשת כהן, בתחילה, בשעת התנאי, היה ראוי לקיים את התנאי של "ואהדרינך למדינתך" מחמת שביה, ולא רק מחמת דבר אחר. אבל לבסוף, אינו יכול להחזירה מחמת דבר אחר, דהיינו, מחמת הנדר.

וכן בישראל, מתחילה היה ראוי לקיים את התנאי של "ואותבינך לי לאינתו". אבל לבסוף אינו ראוי, שהרי אסרה עליו.

ובכך נחלקו: **רבי אליעזר אזיל בתר מעיקרא, ורבי יהושע אזיל בתר בסוף.**

שנינו במשנתינו: **נשבית חייב לפדותה וכו'.**

תנו רבנן: נשבית בחיי בעלה — ואחר כך מת בעלה, אם **הכיר בה בעלה** שנשבתה קודם שמת — **יורשין חייבין לפדותה,** שהרי נתחייב הבעל בפדיונה בחייו.

אבל אם **לא הכיר בה בעלה** שנשבתה עד שמת — **אין היורשין חייבין לפדותה,** שהרי הבעל לא נתחייב בחייו, ועל היורשים אין מוטל חיוב לפדותה.

לוי סבר למיעבד עובדא [לעשות מעשה] **כי הא מתניתא** [כפי מה שנשנה בברייתא זו].

אמר ליה רב: הכי אמר חביבי [רבי חייא, שהיה דודו]: **לית הלכתא כי הא מתניתא,** אלא אף אם הכיר בה בעלה שנשבתה קודם שמת, אין היורשין חייבים לפדותה. **וכי הא דתניא** בברייתא:

נשבית לאחר מיתת בעלה — אין היתומין חייבין לפדותה.

ולא עוד, אלא אפילו אם **נשבית בחיי בעלה, ואחר כך מת בעלה — אין היתומין חייבין לפדותה,** לפי **שאין אני קורא בה** עתה, לאחר שמת בעלה, את התנאי הכתוב בכתובה: "**ואותבינך לאינתו**".

תנו רבנן: נשבית, והיו מבקשין ממנו [מבעלה] **עד** פי **עשרה בדמיה** [דהיינו, פי עשרה מהדמים שהיא שוה לימכר בשוק], **פעם ראשונה** שנשבתה — **פודה** אף בסכום כזה[68].

אבל **מכאן ואילך**, אם **רצה** — **פודה. רצה** — **אינו פודה**, לפי שלא תקנו לה רבנן — אלא פדיון אחד[69].

נב-ב **רבן שמעון בן גמליאל אומר:** לעולם **אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהם, מפני תקון העולם.** דהיינו, כדי שלא יתרגלו השבאים להעלות את דמי השבויים.

ומקשינן: משמע מהברייתא, שלדעת רבן שמעון בן גמליאל, דווקא ביותר מכדי דמיהן אין פודין את השבויים. **הא בכדי דמיהן — פודין** אותם, **אף על גב דפרקונה יותר על** דמי **כתובתה!**

ורמינהי: נשבית, והיו מבקשין ממנו עד עשרה בכתובתה, פעם ראשונה —פודה. מכאן ואילך, רצה — פודה, רצה — אינו פודה.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם היה פרקונה כנגד כתובתה — פודה. אם לאו — אינו פודה!

ומוכח שאף על פי שאין השבאים דורשים יותר מכדי דמיה, אם הם דורשים יותר מכדי כתובתה, אינו חייב לפדותה!

ומתרצינן: **רבן שמעון בן גמליאל תרי קולי אית ליה** [שתי קולות הוא סובר בענין פדיון]:

א. אינו פודה אותה ביותר מכדי דמיה שהיא שוה בשוק.

ב. אף אם אין מדובר ביותר מכדי דמיה, אין חייב לפדותה ביותר מכדי כתובתה.

שנינו במשנתינו: **לקחה חייב לרפאותה.**

תנו רבנן: אלמנה שניזונת מנכסי יתומין, וצריכה רפואה — הרי היא [הרפואה] **כמזונות,** ונוטלת הם דמי רפואתה. לפי ששני דברים אלה, מזונות ורפואה — צרכי חייה הם.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: רפואה שיש לה קצבה — נתרפאת מדמי **כתובתה,** ואינה בכלל מזונות, שהרי מזונות — אין להם קצבה.

ואילו רפואה **שאין לה קצבה — הרי היא**

---

68. במס׳ גיטין, אהא דתנן: אין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן, אבעיא בגמרא, אי טעמא משום דוחקא דציבורא, או משום דלא ליגרבו בהו טפי. והקשו התוס׳, תפשוט מהכא דטעמא משום דוחקא דציבורא, דהא אמרינן הכא דפודה אותה עד עשרה בדמיה! ואי טעמא משום דלא ליגרבו בהו טפי, אמאי מוסיף על דמיה?

ותירצו, דאף להך טעמא, לא תקנו שלא יוכל אדם לפדות את עצמו ביותר מכדי דמיו, שהרי ״עור בעד עור, וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו״ [איוב ב׳], והכא אשתו כגופו, ולכן יכול לפדותה אף ביותר מדמיה. עיי״ש.

69. כך כתב רש״י. ומשמע מדבריו, דאם נשבית פעם שניה, אף בכדי דמיה אינו חייב לפדותה.

כמזונות. שדומה היא למזונות, שאף למזונות אין קצבה.

אמר רבי יוחנן: עשו הקזת דם בארץ ישראל — כרפואה שאין לה קצבה.

קריביה דרבי יוחנן הוה להו איתת אבא [אשת אביו], **דהות צריכה רפואה כל יומא,** והיה עליהם לשלם לה רפואתה, שהרי היא כמזונות, שאין לה קצבה.

אתו הקרובים **לקמיה דרבי יוחנן** לשאול כיצד ינהגו.

אמר להו: איזילו קוצו ליה מידי לרופא, דהיינו, קוצו לרופא סכום שיקבל בו עליו רפואתה לעולם. שעל ידי כך תיחשב רפואתה כדבר שיש לו קצבה, והרי היא גובה אותו מכתובתה, ואינו כמזונות![70]

אמר רבי יוחנן: עשינו עצמינו כעורכי הדיינין [דהיינו, מי שאוהב את אחד מבעלי הדין, ומטעים דבריו לדיין, ועורך את הדין לפניו לזכותו. ונקרא "עורכי הדיינים", לפי שהוא עורך את הדיינים להפוך את לבם לטובתו של זה]. שאף אני נתתי לקרובי עצה איך להפטר מתשלום דמי רפואתה.

ותמהינן: **מעיקרא,** בתחילה, כשנתן להם את העצה — **מאי סבר, ולבסוף,** כשנתחרט ואמר "עשינו עצמינו כעורכי הדיינים" — **מאי סבר?**

ומבארינן: **מעיקרא סבר** שהוא צריך לתת להם עצה משום מה שכתוב: "**ומבשרך** [מקרובך] **לא תתעלם**".

ולבסוף סבר: אדם חשוב — שאני [שונה][71], ולכן הייתי צריך להזהר מלתת עצה אף לקרובי.

מתניתין:

אם **לא כתב לה** לאשתו בכתובתה: "**בנין דכרין דיהוו ליכי מינאי, אינון ירתון כתף**

והקשו התוס', הא לעיל [מ"ז ע"ב] מסקינן: תקנו מצוי — למצוי, משמע דפירות ופרקון מצויין יותר מכתובה וקבורה, לפי שכתובה וקבורה אינם אלא פעם אחת בימיה, אבל פירות ופרקון יכולים להיות כמה פעמים!

וכתבו, דצריך לומר שרש"י יבאר להיפך, דאדרבה, פירות ופרקון אינו מצוי, אבל קבורה חשיבא מצוי, לפי שהנשים ממהרות למות מן האנשים, כדאמר בירושלמי. וכן כתובה — מצויה היא.

ור"ח פירש, דהך דאמרינן הכא "מכאן ואילך וכו' רצה אינו פודה", היינו ביותר מכדי דמיה. אבל כדי דמיה — פודה אף פעם שניה. וע"ע בתוס' מה שכתבו.

70. הביא הר"ן, דמשמע דהיינו דווקא באלמנה, אבל באשתו — חייב אף ברפואה שיש לה קצבה. והכי משמע פשטא דמתניתין, דתנן: "לקתה — חייב לרפאותה", ולא מפליג בין רפואה שיש לה קצבה, לרפואה שאין לה קצבה. וזה שלא כדברי הרב בעל העיטור, שכתב דאף באשתו הדין כן, והביא ראיה מהירושלמי.

ומהרמב"ם משמע כדברי הר"ן, שחילק בין רפואה שיש לה קצבה לשאין לה קצבה גבי אלמנה, ולא חילק גבי אשת איש.

71. משום "ולזות שפתים הרחק ממך". תורי"ד.

כתובתיך יתר על חולקהון דעם אחוהון״ [דהיינו, שכותב לה שאם תמות בחייו ויירשנה, אזי בנים זכרים שיהיו לה ממנו, ירשו את כסף כתובתה ונדונייתה חוץ מהחלק שיחלקו עם אחיהם מאשה אחרת, ובני האשה האחרת ירשו גם הם כתובת אמן. ונפקא מינה אם כתובתה של זו מרובה משל השניה, או שלשניה יהיו יותר בנים, ואז טוב להם שיטלו כתובת אמן, אף ששתי הכתובות שוות], אף על פי כן **חייב** לקיים דבר זה, מפני **שהוא תנאי בית דין.**

וכן אם לא כתב לה: **״בנן נוקבן דיהוין ליכי מינאי, יהוין יתבן בביתי ומיתזנן מנכסי עד דתלקחון לגוברין״ — חייב, שהוא תנאי בית דין.**

וכן אם לא כתב לה: **״את תהא יתבא בביתי ומיתזנא מנכסי כל ימי מיגר**[72] **אלמנותיך בביתי** [כל ימי משך אלמנותך]״ — **חייב, שהוא תנאי בית דין.**

כך היו אנשי ירושלים כותבין.

וכן **אנשי גליל — היו כותבין כאנשי ירושלים.**

אבל **אנשי יהודה היו כותבין** בכתובה כך: ״את תהא יתבא בביתי וכו׳ **עד שירצו היורשין ליתן לך כתובתיך״. לפיכך, אם רצו יורשין, נותנין לה כתובתה — ופוטרין אותה.**

גמרא:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: מאחר שהבעל יורש את אשתו, **מפני מה התקינו** חכמים **כתובת בנין דכרין,** שיוריש לבניה את הנדונייה שירש ממנה?

כדי שיקפוץ אדם ויכתוב לבתו נדונייה יפה — **כמו** מה שמשאיר **לבנו** ירושה. לפי שעתה, שיודע אביה שבניה יקבלו את מה שנותן לה — יתן לה בעין יפה!

ותמהינן: **ומי איכא מידי דרחמנא אמר: ברא — לירות, ברתא — לא תירות** [שמדאורייתא רק בן יורש, ובת אינה יורשת], **ואתו רבנן ומתקני דתירות ברתא** [ובאו רבנן ותיקנו שאף בת תירש], שיתן לה ממונו שהיה ראוי שבניו יירשו?

ומבארינן: **הא נמי,** שיתן האב לבתו נדונייה בעין יפה — **דאורייתא הוא, דכתיב: ״קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים״.**

ועתה, **בשלמא בנים — בידיה קיימי,** בידו לבקש לו אשה, שדרכו של איש לחזר אחר אשה.

אלא בנתיה — מי קיימן בידיה, וכי דרכה של אשה לחזר אחר איש?

אלא, **הא קא משמע לן** מקרא זה, **דנלבשה וניכסה וניתיב לה מידי** [שילבישנה ויכסנה אביה, ויתן לה נדונייה], **כי היכי דקפצי עלה — ואתו נסבי לה** [כדי שיקפצו לשאתה].

ועד כמה יתן לה נדונייה?

---

72. כך הגירסא במשנה לפנינו. ובתוס׳ רי״ד להלן [נ״ד ע״א] כתב דהוא לשון דירה, או לשון משך [וכמו שפירש רש״י כאן]. אמנם לשון המשנה במשניות היא: כל ימי ״מיגד״, והיינו

אביי ורבא דאמרי תרוייהו: עד לעישור נכסי [עד עשירית מנכסיו].

ומקשינן: **ואימא** שנדונייה **דאב** [שנתן לה האב] — **לירות,** באמת יירשוה בניה, שהרי משום כך תקנו כתובת בנין דכרין, כדי שיתן לה אביה נדונייה יפה, ויקפצו לשאתה. אבל כתובה ותוספת **דבעל** — **לא לירות!**

ומבארינן: **אם כן,** אם הם לא יירשו גם את כתובת הבעל, חוששין ש**אב נמי מימנע** [יימנע] **ולא כתב לבתו,** שיאמר האב, אם הבעל מקפיד על שלו מלהוריש לבני בתי, אף אני אמנע מלהרבות לו נדונייה.

ומקשינן: כיון שכל תקנת כתובת בנין דכרין היא כדי שיכתוב האב נדונייה לבתו, אם כן **אימא** שרק **היכא דכתב אב** נדוניה לבתו — **לכתוב הבעל** כתובת בנין דכרין. אבל **היכא דלא כתב אב** — **לא לכתוב בעל** כתובת בנין דכרין!

ומשנינן: מאחר שברוב הכתובות יש נדונייה, **לא פלוג רבנן** בין כתובה לכתובה, ותקנו שבכל כתובה יכתבו כתובת בנין דכרין.

ומקשינן: כיון שכל התקנה היא כדי שיתן האב לבתו נדונייה, אם כן, למה תקנו תקנה זו רק בבנים זכרים, נאמר **שבת בין הבנים,** דהיינו, אם לאשה זו תהיה רק בת, ומאשה אחרת יהיו לו בנים, **נמי תירות** [תירש] את נדוניית וכתובת אמה, שהרי גם בכהאי גוונא שייך טעם התקנה!

ומבארינן: תקנה זו **כנחלה שויוה רבנן,** שהרי כותבין בכתובה לשון "ירתון" [יירשו], והרי אין בת יורשת בין הבנים.

ומקשינן: ועדיין, **בת בין הבנות,** דהיינו, אם יהיו לו רק בנות משתי נשיו — **תירות** הבת את כתובת אמה, שהרי כשיש רק בנות, יש להן דין ירושה!

ואמרינן: **לא פלוג רבנן** בענין כתובת בנין דכרין, לומר שבת בין הבנים לא תירש, ובין הבנות — תירש.

והוינן בה: כיון שטעם כתובת בנין דכרין הוא משום הנדונייה שהכניס אבי האשה, **ותיגבי** אף **ממטלטלי** [ולעיל בדף נ׳ אמרנו שאין יורשין כתובת בנין דכרין — אלא מקרקע]!

ואמרינן: כתובת בנין דכרין — **ככתובה שויוה רבנן**[73], ומטלטלין של היתומים לא משתעבדים לשטר כתובה.

לשון משך, ד"וימשכו" — מתרגמינן "ונגידו". תוי"ט.

73. כתבו התוס׳, דהשתא שתקנו הגאונים שכתובה גובה ממטלטלי, אף כתובת בנין דכרין גביא ממטלטלי, שהרי שויוה רבנן ככתובה.

אבל הרמב"ם כתב, דכתובת בנין דכרין אינה גובה מן המטלטלין, לפי שלא נמצא מנהג ירושתה פשוט בכל הישיבות, לפיכך מעמידין אותה על דין התלמוד, שאין יורשין כתובת אמן אלא מן הקרקע.

והביא הר"ן, שמקצת מן הגאונים סוברים שאינה נוהגת היום כלל, לפי שלא תקנו אותה, אלא כדי שיקפוץ אדם ויתן לבתו כבנו, ועכשיו הרי קופצים ונותנים יותר מדאי.

ומקשינן: אם שויוה ככתובה, **תטרוף ממשעבדי** [ולקמן יש בזה מחלוקת]!

ומשנינן: "**ירתון**" **תנן**[74], שכתובה זו — כירושה היא, וירושה אינה טורפת ממשועבדים.

דין כתובת בנין דכרין חל דווקא אם יש בירושה חוץ מסכום הכתובה של האם גם נכסים בשווי דינר, שיוכלו לקיים בו חלוקת ירושה כאמור בתורה.

והוינן בה: **ואימא שאף על גב דליכא מותר דינר** בירושה חוץ מכתובת האם — יהא דין כתובת בנין דכרין!?

ומשנינן: **במקום דקא מיעקרא** [שנעקר דין] **נחלה דאורייתא** — **לא תקינו רבנן** כתובת בנין דכרין. ולכן, רק במקום שיש מותר דינר, שאפשר לקיים בו נחלה דאורייתא, אנו אומרים שיטלו אלו כתובת אמן ואלו כתובת אמן.

רב פפא איעסק ליה לבריה להשיאו עם בת **מבי אבא סוראה** [חמיו היה, והשיא רב פפא את אחות אשתו — לבנו].

אזיל רב פפא לבית אבי הנערה, **למיכתב לה כתובתה**, ושם יפסוק ויכתוב לה אביה כמה יתן בנדונייתה.

שמע יהודה בר מרימר שבא רב פפא, **נפק אתא איתחזי ליה.**

כי מטו לפיתחא של בית אבא סוראה, **הוה קא מפטר** יהודה **מיניה** דרב פפא.

אמר ליה רב פפא ליהודה: **ניעול מר בהדאי** [הכנס יחד אתי]!

חזייה רב פפא את יהודה **דלא הוה ניחא ליה** נג-א להכנס עמו.

אמר ליה רב פפא: **מאי דעתיך**, למה אינך רוצה להכנס? האם **משום** מה **דאמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא, לא תיהוי בעבורי אחסנתא אפילו מברא בישא לברא טבא** [לא תשתתף בהעברת נחלה, דהיינו, שיכתוב מחיים את נכסיו, אפילו מבן רע לבן טוב], משום **דלא ידיעא מאי זרעא נפיק מיניה**, שאין אנו יודעים איזה זרע יצא מהבן הרע, ושמא יהא לו זרע הגון, וראוי שהוא יטול חלק בירושה!

וכל שכן שלא יהא באעבורי אחסנתא **מברא לברתא.**

והרי גם כאן זו העברת נחלה, שהרי כותב לבתו מה שהיה ראוי להוריש לבניו!

אין לך מה לחשוש לכך, שהרי **האי נמי תקנתא דרבנן היא**, משום מה **דאמר** לעיל **רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי**, כדי שיקפוץ אדם ויתן לבתו, ולמדים דבר זה מן המקרא!

אמר ליה יהודה: **הני מילי** — **מדעתיה**, מה שנותן האב מרצונו. אבל **לעשוייה** [להכריחו] שיתן **נמי?**

אמר ליה רב פפא: **אטו מי קאמינא לך דעול ועשייה?! עול ולא תעשייה קאמינא!**

אמר ליה יהודה: **מעלאי דידי** [כניסתי לבית]

---

74. אף המקשה ידע דירתון תנן, ולא מלשון הכתובה משיבו, אלא השיבו בלשון קצר, ור"ל

— **היינו עשייה,** משום שהוא ירבה לפסוק לה נדונייה מחמת כבודי.

לבסוף **אכפייה** [כפה אותו רב פפא בדברים] — **ועול** [ונכנס יהודה עמו].

אישתיק יהודה **ויתיב.**

סבר ההוא מירתח רתח, חשב אבי הבת שיהודה כועס על שפסק לבתו מעט, ולכן **כתביה לכל מאי דהוה ליה** [כתב לה את כל רכושו].

לסוף אמר ליה אבי הבת ליהודה: **השתא נמי לא מישתעי מר,** גם עתה, שנתתי לה כל כך הרבה, אינך אומר דבר? **חיי דמר, לא שביקי מידי לנפשאי** [לא השארתי דבר לעצמי]!

אמר ליה: אי מינאי דידי, אילו נטלת ממני עצה, **אפילו האי נמי דכתבת** מתחילה — **לא ניחא לי.**

אמר ליה: השתא נמי אהדר בי[75] [אחזור בי עתה]!

אמר ליה: שוייה נפשך הדרנא — לא קאמינא.

בעא מיניה רב יימר סבא מרב נחמן: אם **מכרה** האשה את **כתובתה לבעלה,** האם **יש לה כתובת בנין דכרין** כבכל כתובה, **או** שנאמר שכיון שמכרה כתובתה לבעלה, הרי פקעה תורת ירושת אביה מלהוריש נדונייה שלו לבני בתו, שהרי מכרתה, ועתה הירושה באה רק מכח הבעל, ולכן **אין לה כתובת בנין דכרין,** ויחלקו את הירושה כל בניו בשוה?

אמר ליה רבא: ותבעי לך במוחלת כתובתה לבעלה, שהוא דבר יותר מצוי ממכירת כתובה לבעל [ואף שלא הגיעה הנאה לידה, מכל מקום פקעה זכותה בחייה]!

אמר ליה רב יימר: לא תסבור שמשום שבאה הנאה לידה מסתבר שאין לה כתובת בנין דכרין.

דאדרבה, **השתא במוכרת** כתובתה לבעלה **קמיבעיא לי** אם יש לה דין כתובת בנין דכרין, **דאף על גב דאיכא למימר זוזי אנסוה,** שבשביל שהוצרכה למעות — מכרה כתובתה, **דאמינא** שהיא **כמאן דקא מחו לה מאה עוכלי בעוכלא** [כאילו היכוה מאה מכות ברצועה שבראשה ברזל כמין משקולת קטנה ששמה עוכלא, כדי שתמכור את כתובתה], ובכל זאת יש צד שהפסידה את דין כתובת בנין דכרין,

מוחלת, שלא הכריחוה למחול, **מיבעיא?!** אדרבה, יותר מסתבר שאין בה דין כתובת בנין דכרין!

אמר רבא: פשיטא לי, שה**מוכרת כתובתה לאחרים** בטובת הנאה, שאם היא תתאלמן או תתגרש, יטלו הלקוחות את כתובתה. ואם תמות — ירשנה בעלה. ומתה לבסוף — וירשה בעלה, **יש לה כתובת בנין דכרין.**

שהרי אף אם לא היתה מוכרת, היה יורש אותה בעלה, והיו מקבלים בניה את

---

75. אע״ג דגבי התחייבות נדונייה אמרינן דהן הן דברים הנקנים באמירה, היינו דווקא היכא דמיד דחכמים נתנו להם רק דין ירושה, כיון שמכח ירושה קאתו. תוס׳.

כתובתה, לכן אף כשמכרה — לא פקעה זכותה.

ואין אנו אומרים שתפסיד משום שהוקל בעיניה למכור כתובתה, אף שעל ידי כך מפסידה את בניה אם תתאלמן או תתגרש.

מאי טעמא?

משום שלא מרצונה מכרה, אלא **זוזי אנפוה,** שהיתה אנוסה מחמת הצטרכותה לכסף.

ועוד פשיטא לי, ש**המוחלת כתובתה לבעלה — אין לה כתובת בנין דכרין.**

מאי טעמא?

משום ש**אחולי אחילתא לבעלה** את כתובתה[76], ונקל היה בעיניה להפסיד את בניה חינם[77].

אבל דבר זה **בעי רבא: מוכרת כתובתה לבעלה,** האם **כמוכרת לאחרים דמי,** שגם זו מכירה בטובת הנאה מועטת, שהרי אם תמות היא קודם, יירשנה בעלה, והזכות שהוא לוקח ממנה היא רק שאם ימות הוא קודם — לא תיטול כתובתה. והרי לבסוף מתה היא, לכן יש לה כתובת בנין דכרין,

או שמא **כמוחלת לבעלה דמי,** כיון שהוקל בעיניה למכרה לו, ולכן אין לה?

בתר דבעיא הדר פשטא: מוכרת כתובה לבעלה — כמוכרת לאחרים דמי.

מתיב רב אידי בר אבין מהמשנה ששנינו במסכת יבמות [פ״ז ע״ב]: האשה שהלך בעלה למדינת הים, ואמר לה עד אחד: מת בעלך, והתירוה לינשא על פיו — ונישאת, ואחר כך בא בעלה, תצא מזה ומזה, ואין לה כתובה, לא מזה ולא מזה. ואם **מתה, אין יורשין של זה ואין יורשין של זה — יורשין כתובתה.**

אחרי כן עמדו וקדשו, והכא כשרצה לחזור בו — עדיין לא קדשו. אי נמי, הכא מיירי שכבר קידשו קודם לכן, ורק אח״כ כתב. ולא אמרינן הן הן דברים הנקנים באמירה — אלא כשקידשו אחר כך. תוס׳.

76. הביא הר״ן, ששאלו להרי״ף, היאך יתכן שתמחול כתובתה לבעלה, הרי אמרו [לקמן נ״ז] שאסור לאדם שישהה עם אשתו שעה אחת בלא כתובה! והשיב שזו המוחלת אינה ביושבת תחתיו, אלא כשמת או לאחר מותו מוחלת ליורשיו. אבל אם מחלה כשהיא תחתיו, יש לה להשאיר לעצמה עיקר כתובה, כדי שלא תיאסר על בעלה.

והר״ן עצמו כתב, שאפשר לומר שבאמת מדובר כשהיא תחתיו, ולא שהיא רשאית לעשות כן, אלא שהגמ׳ דנה מה יהיה אם מחלה לו, האם יש לה כתובת בנין דכרין ומזונות. אכן אם הוא רוצה לקיימה, ודאי שצריך לכתוב לה כתובה.

77. כך כתב רש״י. ובתוס׳ רי״ד כתב, דכיון שמחלה לו, אין בעלה יורשה, וממילא אינו מוריש לבנין דכרין, כיון שמחלה לו מחיים.

וכתב, דמכאן מוכח, שראובן שאמר לשמעון: קנה ממני בסודר שאתן ללוי חפץ פלוני, אם ירצה שמעון למחול — מוחל, ולא אמרינן זכותא דלוי הוא, ולא כל הימנו של שמעון למחול, דהא הכא זכותא דבנים היא, ומשום דבעל לא אתני אלא בהדי אשה, יכולה היא למחול. עיי״ש.

וחוינן בה, מהו זה ששנינו: "אין יורשין של זה וכו' יורשין כתובתה", **כתובתה מאי עבידתה?** הרי כבר שנינו ברישא של המשנה שאין לה כתובה!

ואמר רב פפא: הכוונה ל**כתובת בנין דכרין. וזהו פירושה של משנתינו:** אם מתה היא בחיי שניהם, וירשוה הם, אין הבנים שיש לה מזה ומזה נוטלין כתובת אמן כבנין דכרין כשבאין לחלוק בנכסי אביהם, אלא חולקין בשוה.

ואמאי אין כאן דין כתובת בנין דכרין? **הכא נמי לימא: יצר אנסה,** שהיתה מתאוה לבעל!

ומתרצינן: **התם קנסא הוא דקנסוה רבנן,** משום שהיא לא בדקה היטב אם אכן מת בעלה קודם שנישאה שנית.

יתיב רבין בר חנינא קמיה דרב חסדא, ויתיב וקאמר משמיה דרבי אלעזר: מוחלת כתובתה לבעלה — אין לה מזונות באלמנותה[78], משום שתנאי כתובה — ככתובה, וכשם שמחלה כתובתה, כך מחלה גם תנאי כתובתה.

אמר ליה: אי לאו דקאמרת לי דבר זה **משמיה דגברא רבא, הוה אמינא לך** על הלכה זו: "**משיב רעה תחת טובה לא תמוש רעה מביתו**". שהרי השבת רעה תחת טובה היא זו, שהיא עשתה לו טובה, שמחלה לו כתובתה, והוא משיב לה רעה, שלא תקבל מזונות באלמנותה.

יתיב רב נחמן ועולא ואבימי בר רב פפי, ויתיב רב חייא בר אמי גבייהו.

אתא ההוא גברא דשכיבא [שמתה] **ארוסתו.**

אמרי ליה [אמרו לו]: **זיל קבר** אותה, **או חב לה כתובתה** [נדונייתה], שהרי תקנו קבורתה תחת כתובתה!

אמר להו רב חייא, תנינא שאין לה משפט כתובה, דהיינו — קבורה [שתחת כתובתה]:

אשתו ארוסה, אם מתה, **לא אונן** הוא להיאסר בקדשים,

ולא מיטמא לה אם כהן הוא, משום שאינה נחשבת שארו.

וכן היא, אם מת הוא, **לא** נעשית **אוננת** ליאסר בקדשים,

ולא מיטמאה לו. כלומר, אף שמצוה להתעסק בשבעה מתי מצוה האמורים בפרשת כהנים, דכתיב "לה יטמא" — מצוה, זו אינה חייבת ליטמא לו, משום שאין הוא שארה.

אבל אם רוצה ליטמא לו, רשאית, משום שכתוב באזהרת טומאה "בני אהרן", וממעטים מזה שבנות אהרן אינן מוזהרות.

מתה — אינו יורשה. כלומר, אינו יורש את

---

78. כך פירש רש"י. ומשמע מדבריו, דבחייו ודאי שיש לה מזונות, שהרי אינם תנאי כתובה, אלא תחת מעשה ידיה.
והר"ן מביא, שמשמע מהרמב"ם, שאף

נדוניית בית אביה. שתקנת ירושת הנדונייה היא רק משעת כניסה לחופה, או מסירה לשלוחי הבעל.

מת הוא בחייה — **גובה** את **כתובתה**, מנה מאתיים ותוספת.

טעמא — **דמת הוא**, אזי יש לה כתובה. **הא מתה היא** — **אין לה כתובה**, שאין אומרים שקבורתה עליו כנגד כתובתה. שדווקא בנשואה, שאם מתה — יורשה בעלה, נתחייב כנגד זה בקבורתה. אבל ארוסה, שאינו יורשה, אינו חייב בקבורתה.

מאי טעמא? למה לא נאמר שיהא עליו חיוב קבורה כנגד מנה ומאתיים שהוא יורש?

אמר רב הושעיא: לפי **שאין אני קורא בה** מה שכותבין בכתובה: "**לכשתנשאי לאחר** [אם בגלל מות הבעל, או משום שתתגרש] — **תטלי מה שכתוב ליכי**". ולכן, כאן שלא מת הבעל, ולא נתגרשה, לא נשתעבד לה בכתובתה, ואינו יורש ממנה דבר שמחמתו יתחייב בקבורתה.

כי אתא רבין אמר ריש לקיש: ארוסה שמתה — אין לה כתובה.

נג-ב **אמר להו אביי, זילו אמרי ליה: שקילא טיבותך — שדיא אחיזרי.** כלומר, סבור אתה שנחזיק לך טובה על השמועה שאמרת? נטולה טובתך — ומוטלת על הקוצים! שהרי **כבר תרגמא רב הושעיא לשמעתיה בבבל**, ואמר כבר דבר זה!

שנינו במשנתינו: **בנן נוקבן דיהויין ליכי מינאי וכו'** [יהויין יתבן בביתי ומתזנן מנכסי עד דתלקחון לגוברין].

רב תני במשנה: "**עד דתלקחן לגוברין**", כפי שכתוב במשנה לפנינו.

ולוי תני: "עד דתבגרן".

ותמהינן: האם **לשיטת רב** — **אף על גב דבגר** [שבגרה], עדיין תהא נזונת מנכסיו, הרי בגרות מוציאה מרשות האב!

ולשיטת **לוי** — **אף על גב דאינסיב** תהא נזונת?!

ומבארינן: **אלא, בגר ולא אינסיב**, או **אינסיב ולא בגר, דכולי עלמא לא פליגי**, ובודאי שאינה ניזונת.

כי פליגי — **בארוסה, ולא בגרה** עדיין. שרב סובר, שאף ארוסה נחשבת בכלל "דתלקחן לגוברין", ולכן אינה ניזונת.

ולוי סובר, שרק אם בגרה, או שנישאה, שאז יצאה לגמרי מרשות האב כמו בבגרות — אינה ניזונת. אבל ארוסה — ניזונת.

וכן תני לוי במתניתיה [שהוא סידר את ששת הסדרים כרבי חייא ורבי אושעיא]: "**עד דתבגרן, וימטי זמניהון דאינסבן** [ויגיע זמנן לינשא. דהיינו, שנים עשר חודש לבתולה משתבעה הבעל לינשא]".

ותמהינן: האם צריך דווקא **תרתי**, שני הדברים, שיבגרו, ושיגיע זמנן להנשא?

תחתיו אבדה מזונותיה, שהרי היא כאילו מוחלת בפירוש כל תנאים שיש לה עליו. עיי"ש שהאריך.

ומבארינן: **אלא, או תבגרן, או ימטי זמניהון לאיתנסבא.**

על כל פנים רואים מכאן, שדווקא כשנישאת אבדה מזונותיה, אבל ארוסה — יש לה מזונות.

ואמרינן: נדון זה, אם לארוסה שמת בעלה יש מזונות — **כ**מחלוקת **תנאי** הוא:

דתניא: **עד מתי הבת נזונית — עד שתארס.**

משום רבי אלעזר אמרו: עד שתבגר.

תני רב יוסף: "**עד דיהוויין** לגוברין".

איבעיא להו: האם הכוונה **ל**הויה **דאירוסין, או** שמא, **ל**הויה **דנישואין?**

ומסקינן: **תיקו.**

אמר ליה רב חסדא לרב יוסף: מי שמיע לך מיניה דרב יהודה, האם יתומה **ארוסה יש לה מזונות** מן האחין, **או** שמא **אין לה מזונות?**[79]

אמר ליה: משמע — לא שמיע לי מרב יהודה. **אלא מסברא — לית לה** מזונות.

שהרי הטעם שתקנו חכמים שתהא ניזונת מן האחין, הוא כדי שלא תחזר על הפתחים. אבל כאן, **כיון דאירסה** הארוס — ודאי **לא ניחא ליה דתיתזיל,** וילך הוא ויזון אותה משלו, אף שאין החיוב מוטל עליו.

אמר ליה רב חסדא: **אי משמע לא שמיע לך** בהדיא מרב יהודה, אדרבה! **מסברא אית לה** מזונות מן האחין! **שכיון דלא קים ליה** לארוס **בגוה** [שאינו בקי בה], ושמא כשישאה ימצא בה מום — **לא שדי זוזי בכדי** [לא יבזבז את מעותיו סתם לזונה על הספק].

ואיכא דאמרי להיפך:

שבתחילה **אמר ליה** רב יוסף: **משמע לא שמיע לי,** אבל **מסברא אית לה, כיון דלא קים ליה בגוה — לא שדי זוזי בכדי.**

ואמר ליה רב חסדא: **אי משמע לא שמיע לך, מסברא לית לה, כיון דאירסה — לא ניחא ליה דתיתזיל.**

[סימן: דגברי שק זרק מאנה ויבמה שניה ארוסה ואנסה]

בעו מיניה מרב ששת: ממאנת, דהיינו, יתומה קטנה שהשיאוה אחיה, ומיאנה בבעלה וחזרה אצלם, האם **יש לה מזונות** עד שתבגר, **או אין לה מזונות?**

וצדדי הספק: האם על ידי המיאון עקרה את הנישואין לגמרי מעיקרן, והרי זה כאילו לא נשאת כלל, או דלמא, סוף סוף נישאת, ויצאה מרשות האב!

אמר להו רב ששת, תניתוה: אלמנה[80] מן האירוסין [שהרי מן הנישואין ודאי שאין לה

---

79. לא שמיע ליה פלוגתא דתנאי שנחלקו לעיל בדבר זה. אי נמי, שמיע ליה, ומבעיא ליה הילכתא כמאן? תוס׳.

80. האי דנקט אלמנה, אף שגם בלי שנתאלמנה יש לה מזונות כשהיא ארוסה בבית אביה, לאשמועינן דדווקא בנתאלמנה, ארוסה יש לה, ואילו נשואה — אין לה. אבל ממאנת, אף שנשאת — יש לה מזונות. תוס׳.

מזונות][81], שהיא **בבית אביה, וגרושה** מן האירוסין **בבית אביה, ושומרת יבם**[82] מן האירוסין **בבית אביה — יש לה מזונות.**

רבי יהודה אומר: כשעודה בבית אביה — יש לה מזונות.

אינה בבית אביה — אין לה מזונות.

ויש לתמוה: הרי **רבי יהודה — היינו תנא קמא!** ובמה הוא נחלק עליו?

אלא לאו — ממאנת איכא בינייהו. דתנא קמא סבר: אית לה מזונות, שהרי היא כאלמנה מן האירוסין וכו', שאף היא כאילו לא נשאת, שעקרה את הנישואין על ידי המיאון.

ובא רבי יהודה וסבר שדווקא עודה בבית אביה, שלא יצתה משם בנישואין כלל, אז יש לה מזונות. אבל אם יצאה בנישואין, אף שמיאנה לבסוף, **לית לה** מזונות[83].

בעי ריש לקיש: בת[84] **יבמה,** דהיינו, מי שכנס את יבמתו, וילדה לו יבמתו בת, ומת, האם יש לה מזונות מן האחין מנכסי אביה, **או אין לה מזונות?**

וצדדי הספק: האם נאמר, **שכיון דאמר מר שכתובתה** של יבמה — **על נכסי בעלה הראשון,** גם חיוב תנאי כתובה אינם על השני, ולכן **לית לה** מזונות,

או דלמא, כיון דאי לית לה כתובה **מהבעל הראשון,** כגון שאין לו נכסים, **תקינו לה רבנן** כתובה **משני,** כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, **אית לה** ממנו גם תנאי כתובה, להיות בתה נזונות מנכסיו?

ומסקינן: **תיקו.**

---

81. כך פירש רש"י. אבל רבינו תם מפרש, דמיירי בנשואה שנתאלמנה או נתגרשה בחיי אביה, עיי"ש.

82. נקט שומרת יבם לרבותא, דלא מבעיא ארוסה, דאכתי מיחסרא מסירה לחופה. אלא אפילו שומרת יבם, דלא מחסרא מסירה לחופה, שהרי יכול לבוא עליה בעל כרחה, אפ"ה יש לה מזונות.

83. הרמב"ם [פי"ט מהל' אישות] כתב, דבת ממאנת, דהיינו, מי שנשא יתומה קטנה, וילדה לו בת, ואחר כך מיאנה בעודה בקטנותה, הרי בת זו ככל הבנות, ויש לה מזונות מן האחין. אבל הראב"ד השיג עליו, וכתב שאין לממאנת לא בן ולא בת. עיי"ש. ועיי' בר"ן.

84. כתבו התוס', דנראה דיבמה עצמה פשיטא ליה דיש לה מזונות, דגבי דידה אמרינן תנאי כתובה — ככתובה, וכי לית ליה לראשון, תקינו לה גם מזונות משני, כמו שגבי כתובה עצמה אומרים כך. אבל גבי בתה מיבעיא ליה, אי אלימא כמותה למהוי תנאי כתובה ככתובה. והספק הוא דווקא בכה"ג דלית ליה לראשון, דאי אית ליה, ממה נפשך גביא.

עוד הביאו התוס', דיש מפרשים דאף בדאית ליה לראשון קבעי, אע"ג דלדידה פשיטא דאית לה מזונות בין אית ליה לראשון ובין לית ליה, בבתו מיבעיא ליה, דמראשון ודאי לית לה, שהרי הוא כתב לה: בנן נוקבן דיהויין ליכי מינאי אינון יתבין וכו', והרי בת זו אינה ממנו! אבל מן השני דלמא אית לה, כיון דאי לית לה מראשון תקינו לה משני, דכל תנאי יהיו מוטלין על השני, ולענין מזונות הבת, אע"ג דאית ליה

בעי רבי אלעזר: בת שניה, דהיינו, שנשא אשה שהיא מנשים שניות, שאסורות מדברי סופרים [ומפורשות במסכת יבמות כא א], שדינה הוא שאין לה כתובה ואין לה מזונות, וילדה לו בת, ומת, האם **יש לה מזונות** מנכסיו, **או** שמא — **אין לה מזונות?**

נד-א וצדדי הספק הם:

האם נאמר **שכיון דלית לה** לאם **כתובה, לית לה** לבתה **מזוני,** שהרי תנאי כתובה הוא,

או דלמא, אמה דעבדא איסורא [שעשתה איסור] — **קנסוה רבנן** שלא תקבל כתובה, אבל **איהי,** הבת, **דלא עבדא איסורא, לא קנסוה רבנן?**

ומסקינן: **תיקו.**

בעי רבא: בת ארוסה, דהיינו, שבא על ארוסתו וילדה לו בת, ומת, ויש לו בנים, האם **יש לה מזונות, או אין לה מזונות?**

וצדדי הספק הם: האם נאמר **שכיון דאית לה** לארוסה **כתובה,** וכגון שכתב לה כתובה מן האירוסין[85], או משום תקנת חכמים שיש לארוסה כתובה, אף שלא כותבין אותה עד שעת נישואין — **אית לה** לבת מזונות,

או דלמא, כיון דלא תקינו רבנן לכתוב **כתובה עד שעת נישואין,** אף תנאי כתובה אינם חלים עד שעת הנישואין, ולכן **לית לה?**

ומסקינן: **תיקו.**

בעי רב פפא: בת[86] **אנוסה,** דהיינו, שאנס נערה, ונשאה אחר כך כפי שכתוב: "ולו תהיה לאשה", וילדה לו בת, ומת, האם **יש לה מזונות** מן האחין, **או אין לה מזונות?**

אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה לא תיבעי לך, דאמר שאם מת הבעל, **יש לה כתובה מנה** מנכסיו, אף שכבר נתן לאבי הנערה מאה כסף לאחר שאנסה, אם כן, ודאי שיש לבת מזונות, שהרי יש לה כל דיני כתובה.

כי תיבעי לך, אליבא דרבנן, דאמרי: יצא כסף קנסה — בכתובתה, ואינו חייב עוד בכתובתה.

מאי?

האם נאמר **שכיון דלית לה כתובה,** אף תנאי כתובה אין לה, ולכן **לית לה** לבת **מזוני,**

או דלמא, דווקא **כתובה** עצמה אין לה, שהרי **טעמא מאי** תקנו לה כתובה, **כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה! והא לא מצי מפיק לה** לאנוסה, כדכתיב: "לא יוכל שלחה כל ימיו", ולכן אין לה כתובה. אבל שאר תנאי כתובה, שלא מחמת טעם זה נתקנו — יש לה,

ומסקינן: **תיקו.**

לראשון, כיון שאינה נזונת מהם — כמאן דלית ליה דמי, ותקינו לה רבנן משני, או דלמא, משני נמי לית לה. עיי"ש. וע"ע בתוס' רי"ד.

85. כך כתב רש"י. והקשה התוס' רי"ד, אם כן, נחזי היאך כתב לה, ואם נתחייב לה מזונות, הרי ודאי שיש לה!

וכתב, דעל כרחך מוכח מהכא דארוסה יש לה כתובה, ולכן בעינן אם יש לה מזונות או לא.

86. יש לתמוה, אמאי לא בעי באנוסה עצמה, אם יש לה מזונות. תוס'.

שנינו במשנתינו: **את תהא יתבא בביתי וכו'.**

תני רב יוסף: ממה שכתוב בכתובה "את תהא יתבא בביתי ומתזנא מנכסי כל ימי מיגר ארמלותך בביתי", "בביתי" פעמיים, מדייקים **שבביתי** דווקא, שאם היה לאב בית, אין יכולים הבנים לומר לה: לכי לבית אביך, ואנו נזון אותך שם, אלא נותנין לה מדור לפי כבודה בבית שהוריש אביהם.

אבל — **ולא בביקתי**[87], דהיינו, שאם הוריש להם אביהם בקתה[88], בית צר וקטן, יכולים לומר לה לכי מאצלנו, שהרי "תהא יתבא בביתי" כתוב בכתובה, ולא בביקתי.

אבל מזוני איתּ לה בבית אביה מנכסי האב. ואין אומרים שכיון שלא מתקיים מה שכתוב בכתובה "תהא יתבא בביתי", לא יתקיים גם מה שכתוב "ומתזנא מנכסי".

מר בר רב אשי אמר: אפילו מזוני נמי לית לה.

ולית הלכתא כמר בר רב אשי.

אמר רב נחמן אמר שמואל: אלמנה **שתבעוה להנשא ונתפייסה,** כבר אינו נחשב "מיגר אלמנותך", **ואין לה עוד מזונות.**

והוינן בה: **הא לא נתפייסה,** אף שמה שמתעכבת מלינשא אינו מחמת כבוד בעלה, אלא משום שהתובעה אינו הגון לה — **יש לה מזונות?**

אמר רב ענן, לדידי מפרשא לי מיניה דמר שמואל: אם **אמרה** האלמנה: איני רוצה לינשא **מחמת פלוני בעלי — יש לה מזונות.**

אבל אם אמרה שאינה רוצה לינשא **מחמת בני אדם שאינן מהוגנין לה — אין לה מזונות.**

אמר רב חסדא: זינתה בזמן שישבה אלמנה **— אין לה מזונות.**

אמר רב יוסף: כיחלה ופירכסה — אין לה מזונות, שגילתה דעתה שלא מחמת כבוד בעלה מתעכבת מלינשא.

מאן דאמר שאם **זינתה** אין לה מזונות, **כל שכן בכיחלה ופירכסה** שאין לה מזונות.

אבל **מאן דאמר** שאם **כיחלה ופירכסה** אין לה מזונות, **אבל זינתה — אית לה** מזונות.

מאי טעמא?

משום שאומרים שמה שזינתה — היינו משום **שיצר אנסה,** ולא משום שאין חשוב עליה כבוד בעלה.

ולית הלכתא ככל הני שמעתתא[89], **אלא כי הא דאמר רב יהודה אמר שמואל: התובעת**

---

87. ולפי זה, כשאין להם אלא ביקתה, הרי היא מפסדת, שהרי הם יכולים לגרשה. אבל כשיש להם בתים טובים, הרי היא מרוויחה בזה שכתוב "בביתי", שאז היא משתמשת במדור כדרך שהשתמשה בחיי בעלה, ואינם יכולים להחליף לה לגרוע ממנו. תוס'.

88. ולשון "בקתה" — בי עקתא. רש"י.

89. אכולהו שמעתתא קאי — בר מתבעוה לינשא, דההוא עדיפא. דאי האי דאמרינן "ככל הני" דוקא הוא, וקאי נמי אתבעוה לינשא, א"כ

כתובתה בבית דין — אין לה מזונות.

ותמהינן: **ולא? והתניא: מכרה כתובתה, ומשכנה כתובתה, עשתה** את הקרקע המיוחד **לכתובתה אפותיקי לאחר** [לבעל חוב שלה] — **אין לה מזונות.**

משמע, **הני אין,** במקרים אלו אכן אין לה מזונות, משום שזה נחשב כאילו כבר גבתה את כתובתה. **אבל** אם רק **תובעת** כתובתה בבית דין — **לא** הפסידה מזונות!

ומבארינן: **הני, בין** שעשתה **בבית דין, ובין שלא בבית דין,** הפסידה מזונות.

אבל **תובעת** כתובתה, אם תבעה **בבית דין — אין,** אכן אין לה מזונות. אבל אם תבעה **שלא בבית דין — לא.**

שנינו במשנתינו: **וכך היו אנשי ירושלים וכו'.**

אתמר, רב אמר: הלכה כאנשי יהודה.

ושמואל אמר: הלכה כאנשי גליל(90).

בבל וכל פרוודהא [כרכים הסמוכים לה] **נהוג כרב.**

נהרדעא וכל פרוודהא נהוג כשמואל.

החיא בת מחוזא [מחוזא מפרוודי בבל היא] **דהות נסיבא לבן נהרדעא. אתו לקמיה דרב נחמן. שמעה לקלה** [הבחין רב נחמן בקולה] **דבת מחוזא היא. אמר להו: בבל וכל פרוודהא נהוג כרב!**

אמרו ליה: והא לנהרדעא נסיבא [הרי היא נשואה לבן נהרדעא]!

אמר להו: אי הכי, הרי **נהרדעא וכל פרוודהא נהוג כשמואל!**

ועד היכא נחשבת **נהרדעא?**

עד היכא דסני קבא דנהרדעא. דהיינו, בכל מקום שמודדים תבואה במידת קב נהרדעא.

איתמר: אלמנה, רב אמר: כשמגבין לה בית דין את הכתובה, **שמין** את **מה שעליה,** דהיינו, הבגדים שעליה, בפרעון כתובתה.

ושמואל אמר: אין שמין מה שעליה.

אמר רב חייא בר אבין: וחילופה, דהיינו, נחלקו להיפך — **בלקיט.** דהיינו, שכיר שגר בבית בעל הבית, וקנה לו בעל הבית בגדים, לדעת שמואל שמין את הבגדים בשכרו, ולדעת רב — אין שמין.

רב כהנא מתני: וכן בלקיט. שאף בלקיט נחלקו רב ושמואל כמחלוקתם באלמנה.

ומנח בה רב **סימנא** בדבריו: **יתמא** [לקיט] **וארמלתא** — **שלח ופוק** [הפשט בגדיהם — וצא].

אמר רב נחמן: אף על גב דתנן במתניתין כוותיה דשמואל, בכל זאת **הלכתא כוותיה דרב.**

דתנן: אחד המקדיש נכסיו, ואחד המעריך

יהא קשיא דשמואל אדשמואל לרב ענן דאמר לעיל: לדידי מפרשא לי מיניה דמר שמואל כו'! וכה"ג מצינו גם במס' שבת [ק"מ ע"א], שנקט הש"ס לשון "לית הלכתא ככל הני שמעתתא", ולאו דווקא הוא. תוס', עיי"ש.

90. פירש ר"ח, דבמקום שיש מנהג — ילכו אחר המנהג. ובמקום שאין מנהג יעשו כשמואל — דהלכתא כוותיה.

את עצמו, ובא הגיזבר ליקח את הנכסים, או שבא לקחת את דמי ערכו של המעריך, **אין לו** לגיזבר **לא בכסות אשתו, ולא בכסות בניו** של המקדיש והמעריך, **ולא בצבע שצבע** המעריך **לשמן,** דהיינו, בגדים שצבע לשם אשתו ובניו, אף שעדיין לא השתמשו בהם, **ולא בסנדלים חדשים שלקח לשמן.**

רואים מכאן, שאין שמין את הבגדים שעליה, וכדברי שמואל!

אמר ליה רבא לרב נחמן: וכי מאחר דתנן מתניתין כוותיה דשמואל, אמאי הלכתא כוותיה דרב?

אמר ליה: לכאורה — כשמואל רחיטא. כלומר, מרוצת משמעות המשנה — כשמואל היא. אבל **כי מעיינת בה — הלכתא כוותיה דרב.**

מאי טעמא?

כי אקני לה הבעל את הבגדים — **אדעתא למיקם קמיה,** דהיינו, כל זמן שעומדת תחתיו. אבל **אדעתא למשקל ולמיפק** [שתקח את הבגדים ותצא] — **לא אקני לה.** ואין זה דומה למשנה של המקדיש והמעריך.

כלתא דבי בר אלישיב הוה קא תבעה כתובתה מיתמי.

הוה קא ממטי לחו היתומים **לבי דינא** [הביאוה היתומים לבית הדין].

אמרי לה: **זילא לן מילתא דתיזלי חכי** [אין זה כבודנו שתלכי בבגדים אלה].

אזלא לבישתינהו ואיכסתינהו לכוליה מנא [הלכה ולבשה את כל בגדיה].

אתו לקמיה דרבינא, אמר לחו: הלכתא כוותיה דרב, דאמר: אלמנה שמין מה שעליה, ואף כאן, שמין מה שלבשה כחלק מתשלום כתובתה.

ההוא דאמר לחו בצואת שכיב מרע: **נדוניא לברת** [ותכשיטי הבנות היו דבר קצוב, כך וכך לבושים].

לסוף **זל** [הוזלה] **הנדוניא.**

אמר רב אידי בר אבין: פורנא [הרווח] **ליתמי,** ואין אומרים שצריכין ליתן לה דמי הנדונייה לפי הערך שהיה ביום הצוואה.

ההוא דאמר לחו ארבע מאה זוזי מן חמרא נד-ב — **לברת** בנדונייתה.

לסוף **אייקר חמרא.**

אמר רב יוסף: רווחא ליתמי, ואין אומרים שצריכים ליתן לה יין כשיעור שהיה שוה ביום הצוואה, אלא יתנו לה מדמי מכירת היין ארבע מאות זוז.

קריביה דרבי יוחנן הוה לחו איתת אבא דהוה קמפסדה מזוני [שהיתה מרבה לאכול].

אתו לקמיה דרבי יוחנן.

אמר לחו: איזילו ואמרו ליה[91] **לאבוכון דנייחד לה ארעא** בצוואת שכיב מרע ובפני

---

91. אע״ג דלעיל [נב ב] אמרינן שנתחרט רבי יוחנן על מה שנתן עצה, ואמר: עשינו עצמינו כעורכי הדיינים, הכא אין בזה גנאי, כיון שהדבר תלוי בדעתה, אם תרצה לקבל את ייחוד הקרקע. תוס׳.

עדים — **לצורך מזונה,** שמא תסכים לכך, ואז לא יהיו חייבים במזונותיה, שהרי אפילו גבי כתובה עצמה שנינו שאם כתב לאשתו קרקע כל שהוא, אבדה כתובתה[92].

אתו לקמיה דריש לקיש, אמר להו: אדרבה, אם יעשה כך, **כל שכן שריבה לה מזונות,** שאין ייחוד קרקע זו — אלא להעדפה, שאם יתנו לה מזונות מצומצמין, תטול תוספת מקרקע זו. שודאי שלא נתכוין לשעבד קרקע זו למזונותיה, שהרי כל נכסיו משועבדים לכך.

אמרו ליה: והא רבי יוחנן לא אמר הכי?

אמר להו: זילו הבו לה מזונות! **ואי לא — מפיקנא לכו רבי יוחנן מאונייכו.**

אתו לקמיה דרבי יוחנן.

אמר להו: מה אעשה, שכנגדי [אנוש כערכי, וראוי לחלוק עלי] — **חלוק עלי.**

אמר רבי אבהו, לדידי מפרשא לי מינה דרבי יוחנן: אם **אמר** הבעל: קרקע זו **למזונות** — אזי **ריבה לה מזונות**[93].

אבל אם **אמר:** קרקע זו **במזונות** — **קצץ לה מזונות,** שלשון "במזונות" משמע, בחוב מזונות שיש לי עליך, שקרקע זו תהא פרעון חובי.

הדרן עלך פרק נערה

---

92. לישנא אחרינא כתב רש"י, שאז יהא כמחלק נכסיו על פיו, ונתן שאר הנכסים לבניו, והוו כמשעבדי, ואין הבנות והאשה נזונות ממשועבדים.

93. תימה, דבמס' בבא מציעא [קד ב] מסיק דלא שנא אם אמר "לכתובתה", לא שנא אמר "בכתובתה", לגבי ההוא דאמר: הבו לה ארבע מאה זוזי לברת!

ותירצו התוס', דדווקא הכא, לפי שהיא מוחזקת במזונות, אמרינן שכשאמר "למזונות" — ריבה לה מזונות. משא"כ התם — שאין הבת מוחזקת.

אי נמי, התם לא הוה ליה למימר אלא "הבו לה ארבע מאה זוזי", ומדהוסיף ואמר "לכתובתה", משמע דעם של בעל קאמר דליהוי ארבע מאה זוזי. אבל הכא דצריך לפרש "למזונות" — יש לחלק. עיי"ש.

פרק אף על פי

מתניתין:

אף על פי שאמרו חכמים: **בתולה** אינה **גובה** אלא **מאתים** זוז בכתובתה, **ואלמנה** אינה גובה אלא **מנה** [מאה זוז].

בכל זאת **אם רצה** הבעל **להוסיף** לה בכתובתה **אפילו מאה מנה**, שיתן אותם לכשימות או יגרשנה — הרי זה **יוסיף**.[1]

ואם **נתארמלה או נתגרשה בין מן האירוסין** [אחר האירוסין וקודם הנישואין], **בין מן** [לאחר] **הנשואין**, הרי זו **גובה את הכל** בין את עיקר הכתובה, ובין את התוספת שהוסיף לה משלו.

רבי אלעזר בן עזריה אומר:

נתארמלה או נתגרשה **מן הנישואין**, הרי זו **גובה את הכל**.

אבל נתארמלה או נתגרשה **מן האירוסין**: **בתולה** אינה **גובה** אלא **מאתים** זוז, **והאלמנה מנה**, אבל את התוספת אינן גובות.

ומשום **שלא כתב לה** הבעל את התוספת שהוסיף לה מדעתו **אלא על מנת לכונסה**, והרי לא כנסה.

רבי יהודה אומר:[2]

אם רצה הבעל ורצתה אשתו, הרי הבעל **כותב לבתולה שטר של מאתים**, **והיא כותבת** לו בלשון שובר: **התקבלתי ממך מנה**,[3] ואף שנמצא שאינו חייב לה אלא מנה.

וכן אם רצה הבעל ורצתה אשתו, הרי הבעל כותב **לאלמנה** שטר של **מנה**, **והיא כותבת התקבלתי ממך חמשים זוז**.

רבי מאיר חולק **ואומר:**

כל הפוחת לבתולה ממאתים, **ולאלמנה ממנה**, **הרי זו בעילת זנות**.

גמרא:

שנינו במשנה: אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, אם רצה להוסיף אפילו מאה מנה יוסיף:

תמהה הגמרא: **פשיטא**, מה חידוש יש בדבר, שאם רוצה הוא להתחייב לה כל הון שבעולם הרי הוא יכול!?

ומפרשינן: **מהו דתימא: קיצותא עבדו רבנן**

---

1. ובגמרא יתבאר מה החידוש בזה.
2. אף ששנינו: רבי יהודה "אומר", אין הוא מתיחס למחלוקת הקודמת, ומחלוקת חדשה היא בין רבי יהודה ורבי מאיר.
3. א. יש לפרש בשני אופנים:

האחד: מוחלת אני על מנה, והריני כאילו כבר התקבלתי אותו ממך, וכן נראה מדברי רש"י שכתב: "אע"פ שלא נתקבלה **מוחלת** וכותבת בלשון שטר".

השני: שהוא לשון הודאת בעל דין, והיינו

[קיצבה עשו חכמים] לכתובה של בתולה שתהא מאתים בלבד ולכתובת אלמנה שתהא מנה בלבד — כדי **שלא לבייש את מי שאין לו** להוסיף.[4]

קא משמע לן, שאם רצה להוסיף הרי זה מוסיף!

שנינו במשנה: **אם רצה להוסיף** אפילו מאה מנה יוסיף:

מדייקת הגמרא: **רצה "לכתוב" לה** — דמשמע: שהוא מתנה מדעתו, ואין שם כתובה" עליה — **לא קתני, אלא רצה** "**להוסיף**" דמשמע: יש שם של "כתובה" גם על מה שהוא נותן מדעתו כמו על העיקר![5]

ונמצאת משנתנו **מסייעת ליה לרבי איבו אמר רבי ינאי!**

דאמר רבי איבו אמר רבי ינאי:

תנאי כתובה דהיינו התוספת שהוא מתנה להוסיף לה[6] **ככתובה דמי!**

שהוא מועיל מדין "אודיתא" [ראה בקצות החושן סימן מ], וכן נראה בריטב"א על המשנה [נדפס לקמן נו א]: "ואע"פ דידעי ודאי שלא נתקבלה, **הודאתה** זהו שוברה כאילו נתקבלה, ואינה צריכה לומר הריני כאילו התקבלתי".

וביותר מבואר כן בפירושו לגמרא על ענין זה, ושם נראה שמבין הוא כן גם בדעת רש"י, [ראה דבריו בדף נו א על דברי הגמרא "טעמא דכתבה ליה"].

ב. לאו דוקא "מנה" אלא כל סכום שיקבעו ביניהם.

4. כתב הר"ן: מכאן ראיה שיכול הוא לכתוב בכתובה "ויהיבנא ליכי מוהר בתולייכי כך וכך", כלומר, יכול הוא שלא להפריד בין העיקר ובין התוספת כלל, ולכתוב במקום מאתים זוז את כל הסכום כולל התוספת, כי אם תמצי לומר שאינו מותר אלא להוסיף את התוספת בנפרד מעיקר הכתובה, אם כן מה סלקא דעתין שיהא אסור, ומה בושה יש בדבר, וכי אילו אם רוצה הוא להתחייב לה משלו כל מה שירצה, אין הוא יכול?! אלא ודאי שהנדון הוא כשכותב סתם, ובזה היה מקום לומר שיש לחוש לכיסופא, כיון שלזו כותבים מוהר כזה ולזו מוהר כזה.

וכן כתב הריטב"א, אלא שהוסיף בזה דברים, וז"ל: "ולפום האי פירושא הא דנקט: שלא לבייש את מי שאין **לו**, ולא קאמר: שלא לבייש את מי שאין **לה**, יש לומר דכולה חדא היא, והכי קאמר: שלא לבייש את מי שאין לו [לאבי האשה] נכסים לתת נדוניא גדולה לבתו כדי שיכתבו לה כתובה גדולה"; וכתב על זה ב"שיטה מקובצת", דברש"י במהדורא קמא מבואר בהדיא ד"שלא לבייש את מי שאין לו" היינו שלא לבייש את הבעל שאין לו להוסיף, וראה ב"שיטה מקובצת" במשנה בשם תלמידי רבינו יונה.

5. פירש הריטב"א: ד"רצה לכתוב" משמע שכותב לה מתנה וחיוב מדעתו ואינו בדין כתובה, אבל השתא דקתני "מוסיף" משמע שנעשה טפל לכתובה, וכאילו הם דבר אחד, וכדאמרינן [סנהדרין ב א] "מוסיפין על העיר ועל העזרה", שקדושת התוספת כקדושת העיר, וכעין זה במאירי.

6. כתב רש"י: "תנאי כתובה, תוספת שהוא מתנה להוסיף לה, וכן מזונות, וכל הנך דתנן בפירקין דלעיל"; [ובהמשך דברי הגמרא לא הזכיר רש"י אלא את התוספת].

וכתב הר"ן על דברי רש"י: ונראה לי שמה שכתב "וכן מזונות" לא בא לומר שיהא שמן "כתובה", דאם כן היכי שקלינן וטרינן לעיל [נג

ומבארת הגמרא: **נפקא מינה**:

א. **למוכרת** את "כתובתה" סתם, שאף תנאי הכתובה היא בכלל המכירה.

ב. **ולמוחלת** את "כתובתה" סתם, שהכל בכלל המחילה.

ג. **ולמורדת** על בעלה [מסרבת להישמע לו][7] שפוחתין לה מכתובתה סכום מסוים בכל שבוע, ומלמדנו רבי ינאי שאם כלתה הכתובה — פוחתין לה גם מתנאי הכתובה.

ד. **ולפוגמת**[8] את התוספת, וכגון שאמרה: כבר התקבלתי מקצת ממנו, ובעלה טוען שהיא התקבלה את כל כתובתה, הרי זו לא תיפרע אלא בשבועה, וכמו הפוגמת את עיקר כתובתה.[9]

ה. **ולאלמנה התובעת** תוספת כתובתה בבית דין, שאין לה מזונות כמו התובעת את עיקר כתובתה בבית דין.[10]

ו. **ולאשה העוברת על דת** משה ויהודית שהיא מפסדת אף את התוספת.[11]

ז. **לשבח** של אלמנה, שאינה גובה את התוספת מן השבח ששבחו הנכסים לאחר נה-א

א] מוחלת כתובתה לבעלה יש לה מזונות או לא, והרי מחלה הכל!? אלא ודאי כי קאמר רש"י "וכן מזונות", היינו לומר שהדינין שלהן ככתובה, כגון: שבח, קרקע וזיבורית נוהגים במזונות, אבל לא שיהיו בכלל שם כתובה.

והריטב"א הביא דברי רש"י והקשה עליו, וכתב: אלא הנכון דלענין תוספת איירי בלחוד, דעליה עסקינן השתא, וקרי ליה "[תנאי] כתובה" מפני שהוא דבר שמתנה מעצמו"; וראה עוד שם בדברי הריטב"א לענין הנדוניא שהכניסה לו.

7. שנינו במשנה לקמן סג א: המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרין בשבת, רבי יהודה אומר שבעה טרפעיקין; ובגמרא שם נחלקו אמוראים אם מורדת היא מתשמיש או ממלאכה.

8. שנינו במשנה לקמן פו ב: הפוגמת כתובתה לא תפרע אלא בשבועה וכו', הפוגמת כתובתה כיצד: היתה כתובתה אלף זוז, ואמר לה התקבלת כתובתיך, והיא אומרת לא התקבלתי אלא מנה לא תפרע אלא בשבועה; ומתבאר בגמרא שם [פו ב], ששבועה זו מדרבנן היא.

9. כן פירש רש"י.

ואם תאמר: הלוא משנה היא: היתה כתובתה "אלף זוז" והיא אומרת לא התקבלתי "אלא מנה", הרי שאף הפוגמת מן התוספת — פוגמת היא!?

זה אינו, שהרי יש לפרש שהיא אומרת התקבלתי מנה על חשבון עיקר כתובתי, ולא על חשבון התוספת.

אבל התוספות ישנים דחו פירוש זה, שהרי אף הפוגם שטרו אין המלוה נפרע אלא בשבועה, נמצא שאין זה דין מסוים בכתובה אלא בכל חוב, ואין שייך לומר שהתוספת שם כתובה עליה ולכן מועילה פגימתה.

והתוספות פירשו באופן אחר: איצטריך, דאם פגמה כתובתה לא תגבה גם התוספת אלא בשבועה, אפילו אם היתה הכתובה בשטר אחד והתוספת בשטר אחר.

10. כמבואר בגמרא לעיל נד א "אמר רב יהודה אמר שמואל, התובעת כתובתה בבית דין אין לה מזונות".

11. שנינו במשנה לקמן עב ב: ואלו יוצאות שלא בכתובה, העוברת על דת משה ויהודית

מיתת בעלה, כמו שאינה גובה את עיקר הכתובה ממנו.[1]

ח. **לשבועה**, אם נפרעת היא שלא בפניו, או שעד אחד מעיד שכבר נפרעה, או שהיא באה ליפרע מנכסי יתומים או מנכסים משועבדים, בכל אלו לא תיפרע אף על התוספת אלא בשבועה כמו על העיקר.[2]

ולשמיטת כספים של **שביעית**, שאינה משמטת את התוספת כמו שאינה משמטת את העיקר.[3]

י. **ולכותב כל נכסיו לבניו** וכתב לאשתו קרקע כל שהוא, שאיבדה את התוספת כמו את העיקר.[4]

יא. ואין דינה **לגבות** את התוספת אלא **מן הקרקע** כמו את עיקר הכתובה.

יב. **ואינה** גובה אותה אלא **מן** הקרקע **הזיבורית** [גרועה], כמו את עיקר הכתובה.

יג. **וכל זמן שהיא** האלמנה **בבית אביה** שלא היו עובדין אותה היתומים ולא זנין אותה, הרי היא גובה את כתובתה עד עשרים וחמש שנים, ואם שתקה יתר על כן, הרי מחלה אותו, ובכל זה דין התוספת כמו העיקר.[5]

יד. **ולכתובת בנין דכרין**, בניה הזכרים שיש לה מבעלה נוטלין אחר מות האב את התוספת מירושת האב, ואין לבנים מאשה אחרת חלק בהם, ובכל זה דינה כמו מנה ומאתים של עיקר כתובתה וכדין הנדוניא

[שנהגו בנות ישראל, ואף על גב דלא כתיבא, רש״י], ואיזו היא דת משה מאכילתו שאינו מעושר וכו׳, ואיזוהי דת יהודית יוצאה וראשה פרוע וכו׳״.

1. ואילו לא היה תנאי כתובה ככתובה, הרי שהיה דין התוספת כדין בעל חוב שהוא גובה אפילו מן השבח שהשביחו היתומים לאחר מיתת אביהם, תוספות.

2. כן פירש רש״י; אבל התוספות פירשו: שאם נשבעה סתם שלא נפרעה כתובתה, הרי זו שבועה גם על התוספת, ואינה צריכה לחזור ולהשבע.

3. כן פירש רש״י, אבל התוספות הקשו על זה, כיון שלפי דעת חכמים אפילו ״הקפת חנות״ אין השביעית משמטת כיון שאינה הלואה, ואם כן אין השביעית משמטת את התוספת אפילו אם לא היה דינה ככתובה.

ולכן פירשו התוספות, שהנדון הוא כש״פגמה וזקפה במלוה״, וללמדנו, שאם פגמה וזקפה במלוה את הכתובה, הרי שגם את התוספת אין השביעית משמטת, כי התוספת נכללת בכתובה.

4. שנינו במשנה [פאה פרק ג משנה ז; והובאה בבבא בתרא קלב א]: הכותב נכסיו לבניו, וכתב לאשתו קרקע כל שהוא איבדה כתובתה, ובגמרא שם מבואר באיזה אופן כתב לה כדי שיהא נראה מכך שהיא מוחלת על שאר כתובתה, ראה שם.

5. שנינו במשנה לקמן קד א: כל זמן שהיא [האלמנה] בבית בעלה, גובה כתובתה לעולם, כל זמן שהיא בבית אביה גובה כתובתה עד עשרים וחמש שנים; והטעם בזה הוא, הואיל ושתקה ולא תבעה כל השנים הללו מחלתה, הלכך כל זמן שהיא בבית בעלה אין שתיקתה מחילה, אלא מפני שמכבדין אותה היא בושה למחות על כתובתה, אבל בבית אביה, משתקה כה שנים, מחילה היא, רש״י.

שהכניסה לבעלה.[6]

איתמר: כתובת בנין דכרין, נחלקו בדינה בני פומבדיתא ובני מתא מחסיא:

בני **פומבדיתא אמרי: לא טרפא** בניה הזכרים את הכתובה **ממשעבדי** [אין הם גובים אותה אלא מנכסים שהיו ביד האב בשעת מותו, ולא מנכסים שמכר לאחרים], כי [״בנין דכרין דיהוו ליכי מינאי אינון] **ירתון** [״יירשו״ כסף כתובתיך יתר על חולקהון דעם אחוהון״] — **תנן** [שנינו], וירושה אין גובים ממשועבדים.

בני מתא מחסיא [שם מקום] **אמרי: טרפא** אף **ממשעבדי** [מקרקעות שמכר האב לאחר נישואיו לאמם], כי אינון ״**יסבון**״ [יטלו] **תנן**, בלשון בעל חוב שהוא טורף אף מן המשועבדים.

והלכתא: לא טרפא ממשעבדי, כי ״**ירתון**״ **תנן**.

הגמרא מביאה שתי מחלוקות נוספת בין בני פומבדיתא ובני מתא מחסיא בענין כתובה:

אם ייחד לה הבעל **מטלטלי**[7] לגביית כתובתה, **והן איתנהו בעינייהו** [קיימים ועומדים], הרי היא גובה אותם מן היתומים **בלא שבועה** —

כי אף שאמרו חכמים באשה הבאה ליפרע מנכסי יתומים שלא תיפרע אלא בשבועה, הרי אין הטעם אלא משום דחיישינן שמא נתן לה הבעל צרורות של כספים שתגבה מהן את כתובתה [״צררי אתפסה״], וכאן הרי אלו הן הצררי שהתפיס לה.

ואם **ליתנהו בעינייהו**, אין נמצאים אותם המטלטלין שייחד לה לכתובתה, בזאת נחלקו בני פומבדיתא ובני מתא מחסיא:

בני **פומבדיתא אמרי**: גובה האשה את כתובתה מן הקרקעות **בלא שבועה**, כי מאחר שנאבדו מטלטלים אלו, מסתמא לא התפיס לה הבעל צרורות אחרים של כספים, והרי היא גובה את כתובתה מן הקרקעות כשאר כתובה ובלא שבועה.

ובני מתא מחסיא אמרי: לא תיפרע אלא **בשבועה**.

והלכתא: לא תיפרע **בלא שבועה**.

---

6. כתב הריטב״א: שנראים הדברים כדברי רבינו חננאל, שהיות ונפרטו אלו, אם כן לדבי שאר דברים אין לנו לדון שהתוספת ככתובה, והביא לזה ראיה שהרי הממאנת אין לה כתובה ויש לה תוספת, וכן האומר פתח פתוח מצאתי [לעיל ט ב], נאמן להפסידה כתובתה ואינו נאמן להפסידה תוספת.

7. ראה בחידושי רבינו עקיבא איגר, שביאר למה נקט מטלטלין, כיון שאותו הדין יהא גם בקרקעות, שאם איתנייהו בעינייהו גובה בלי שבועה, ואם ליתנייהו בעינייהו וכגון ששטפה נהר, הרי זו גובה בשבועה; וראה שם שביאר, דבקרקעות פעמים שאפילו אם ליתנייהו בעינייהו, אין לחש לצררי כיון שכבר נפטר הבעל במה שייחד, **ראה שם**.

עוד ביאר רבינו עקיבא איגר הטעם שלא אמרה הגמרא דין זה בשאר בעלי חובות שאף הם אינם נוטלים בלי שבועה, דהוא משום שבשאר בעלי חובות אנו חוששים לפרעון, וזה יש לחוש אפילו כשאיתנייהו בעינייהו, מה שאין כן בכתובה שאינה ניתנת לגבות מחיים, הרי אין

ואם **ייחד לה**[8] הבעל לאשתו **ארעא** ועשאה אפותיקי לכתובתה:

אם סיים אותה **בארבעה מצרנהא** [בארבע גבולותיה], הרי זו תיפרע **בלא שבועה**, כי ודאי לא התפיס לה צררי אחרים.

ואם לא סיים אותה אלא **בחד מצרא**:

פומבדיתא אמרי: אף זו תיפרע **בלא שבועה**.

בני מתא מחסיא אמרי: זו לא תיפרע אלא **בשבועה**, כי היות ולא סיים אותה בצורה ברורה אינה סומכת על זה, ויש לחוש שהתפיס לה הבעל צררי אחרים.[9]

והלכתא: בלא שבועה.

אגב מחלוקתם של בני פומבדיתא ובני מתא מחסיא בכתובה, מביאה הגמרא מחלוקת נוספת שביניהם בענין אחר:

אמר אדם **לעדים: כתבו וחתמו** שטר מתנת קרקע[10] לפלוני **והבו ליה** [תנו לו]:

אם **קנו** העדים **מיניה** [מן הנותן] בקנין סודר את הקרקע לקונה, שוב **לא צריך אימלוכי ביה** [לחזור ולימלך בנותן] אם עומד בדיבורו לכתוב שטר, כי סתם קנין לכתיבה הוא עומד.[11]

ואם **לא קנו מיניה**:

בני **פומבדיתא אמרי: לא צריך אימלוכי ביה** [אין צורך לימלך בנותן קודם הכתיבה].

ובני מתא מחסיא אמרי: צריך אימלוכי ביה.

והלכתא: צריך אימלוכי ביה.

שנינו במשנה: **רבי אלעזר בן עזריה** אומר: מן הנישואין **גובה את הכל**; מן האירוסין בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה:

חוששין אלא ל"צררי אתפסה", ובזה אנו אומרים שאם המטלטלין איתנייהו בענייהו, הן הן הצררי שהתפיסה.

8. לעיל גבי מטלטלין לא איתא בגמרא "**ייחד לה**", והראשונים מחמת זה היפכו את הגירסא והקדימו קרקע למטלטלין.

9. ברש"י במהדורא קמא [הובא בשיטה מקובצת] פירש: דהא לא ייחד לה כלום, דאיכא למימר מלא אצבע ייחד ולא יותר, כיון שלא ייחד לה כל מצרים, לפיכך חוששין שמא פרע לה ונשבעת שלא נפרעה.

והר"י מיגש כתב: דכיון דלא סיים אותה בארבע מצריה, גלי אדעתיה דההוא יחוד לאו עלה קא סמיך בלביה, והאי דייחד לה ארעא, מלתא בעלמא הוא דעבד לה ולא קא סמיך בלביה לאקנויי לה ההוא, כי היכי דליסיימה לה בארבע מצרנים, הילכך חיישינן דילמא מקמי דלימות אתפסה צררי כי היכי דלסלקא מההיא ארעא, ומשום הכי לא סלקא אלא בשבועה.

10. כתב רש"י: **כגון** שטר מתנת קרקע, וראה דעת התוספות בזה בד"ה כתובו.

11. כתבו התוספות, שאם קנו מיניה אין צורך לימלך בו אפילו אם לא אמר מתחילה כתבו וחתמו, ולא נקטה הגמרא "אמר לעדים כתבו וחתמו", אלא לענין מה שנחלקו בלא קנו מיניה, דלפי בני מתא מחסיא צריך לאימלוכי ביה אפילו אם אמר להם "כתבו וחתמו".

וכתבו התוספות את הטעם בזה: כיון דבעין

איתמר:

נחלקו בפסק ההלכה **רב ורבי נתן:**

חד אמר: הלכה כרבי אלעזר בן עזריה.

וחד אמר: אין הלכה כרבי אלעזר בן עזריה.

סבורה היתה הגמרא שמחלוקתם של רב ונתן היא אם הולכים אחר "אומדנא"[12] שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה, ולפיכך אומרת הגמרא:

תסתיים, דרבי נתן הוא דאמר הלכה כרבי אלעזר בן עזריה!

מאחר **דשמעינן ליה לרבי נתן** במקום אחר, **דאזיל בתר אומדנא!**

דכך אמר רבי נתן: הלכה כרבי שמעון שזורי:

א. **במסוכן** שאמר כתבו גט לאשתי, שאף על פי שלא אמר "תנו" הרי אלו יכתבו ויתנו, ומשום דאזלינן בתר אומדנא, וודאי לא נתכוין המסוכן לצחק באשתו אלא לכתוב ולתת היתה כוונתו.

ב. **ובתרומת מעשר של דמאי** המפורשת במשנה בדמאי [פרק ד משנה א].[1] נה-ב

תמהה הגמרא: **וכי רב** החולק על רב נתן **לא אזיל בתר אומדנא** — וזו היא אכן יסוד מחלוקתם של **רב ורבי נתן!?**

א. תקנו חכמים שמתנת שכיב מרע אינה צריכה מעשה קנין, שמא תטרף דעתו עליו, ולכן אמרו שדבריו ככתובים וכמסורים דמו.

ב. אף שהבריא אינו יכול להקנות לאחר את הלואתו שהלוה — מתנת שכיב מרע קונה אפילו הלואה.

יפה נותן שמקנה לו מיד, ואינו רוצה להמתין עד שילך ויזכה בשדה, יש לנו לומר שייפה כחו נמי לענין כתיבה וכו', ומיהו אם רוצה יכול לחזור בו, [אלא שהם מפרשים את הסוגיא בשטר מכר — ולא כרש"י שפירשה בשטר מתנה — ובשטר מתנה נחלקו בעלי התוספות אם יכול לחזור בו, ראה שם].

והריטב"א כתב: "אמר לעדים כתבו וחתמו וכו' לא צריך לאימלוכי ביה אם חזר בו, דמסתמא עומד הוא בדיבורו אף לענין הכתיבה, כיון שכבר זכתה בקרקע משעת הקנין", וזה שלא כדברי התוספות.

וכתב עוד הריטב"א: ולשון רש"י ז"ל אינו מחוור, שכתב "לא צריך אימלוכי ביה דכיון דקנו מיניה סתם קנין לכתיבה עומד", ואיני יורד לסוף דעתו, דאע"ג דסתם קנין לכתיבה עומד, שמא חזר בו; ועוד, אפילו תימא דסתם קנין לאו לכתיבה עומד הא אמר בהדיא כתובו וחתומו, ונראה שרש"י ז"ל סובר, דכגיון דקיי"ל סתם קנין לכתיבה עומד שוב אינו יכול לחזור בו על הכתיבה, וזה אינו נכון וכו' והפירוש הנכון כמו שכתבנו וכן פירשו בתוספות"

12. אומד הדעת בדבר שאינו מפורש, אומדים בית דין ואומרים: סתם איניש להכי איכוין, שלא כתב לה את ממונו חנם, אלא לחיבת ביאה, רש"י.

1. א. תרומת מעשר של דמאי [מפירות הלקוחים מעם הארץ שאינו נאמן על המעשרות מדרבנן, והצריכו חכמים להפריש מעשר מפירות שנלקחו ממנו], שחזרה למקומה ואסרה את החולין משום מדומע, רבי שמעון שזורי אומר: שואלו לעם הארץ שלקח הימנו הפירות ואוכלן על פיו,

ג. מתנת שכיב מרע אינה קונה אלא לאחר מיתה.

ד. שכיב מרע שעמד מחוליו הרי זה חוזר בו ממתנתו.

והא איתמר: מתנת שכיב מרע — שאינה צריכה שטר ולא קנין, וכתוב בה "כדקציר ורמי בערסיה" [כשהיה חולה ושוכב במיטתו] וכל שאר לשונות של שכיב מרע — **שכתוב בה קנין**,[2] כלומר: כתוב בשטר שנעשה קנין סודר להקנותו למקבל המתנה, נחלקו בה אמוראים:

בבי רב משמיה דרב אמרי [בישיבתו של רב היו אומרים משמו של רב]: **ארכביה** הנותן **אתרי רכשי**[3] [הרכיבה הנותן למתנתו על שתי בהמות], כלומר: נתן בה שתי כוחות, ומפרש לה ואזיל.

ושמואל אמר: לא ידענא מאי אידון בה [איני יודע איך לדון בה]!

ומבארת הגמרא: **בבי רב משמיה דרב אמרי, ארכביה אתרי רכשי:**

הרי היא כמתנת בריא, והרי היא גם **כמתנת שכיב מרע!**

הרי היא כמתנת בריא: לענין **דאם עמד אינו יכול לחזור בו**, ואינה כמתנת שכיב מרע שאם עמד מחוליו הרי הוא יכול לחזור בו.

והרי היא כמתנת שכיב מרע: שאם אמר "**הלואתי** שהלויתי לאחר הרי היא נתונה **לפלוני**" — נקנית **הלואתו לפלוני** מחמת שהיא מתנת שכיב מרע, אבל משום הקנין אינו יכול לקנות, שאין קנין סודר מועיל להקנות הלואה לאחר.[4]

שאם אמר הפרשתי מעשרותי כראוי עד שלא מכרתים לך, סומך החבר על עם הארץ, דהואיל וחיוב מעשרות בפירות הלקוחים מעם הארץ אינו אלא מדרבנן, לכן האמינו חכמים לעם הארץ במקום הפסד שהרי אין לו תקנה לחזור ולהפריש, אלא למוכרה לכהנים בדמי תרומה, והפסד הוא לו.

ב. ראה בשיטה מקובצת שכתב שני פירושים למה הזכירו כאן ענין תרומת מעשר של דמאי, או שהוא אגב גררא, או דאף ענין זה שייך לענין אומדנא, ראה שם.

2. נחלקו הראשונים: אם בדוקא הוא שכתוב הקנין בתוך השטר, או שמא אין חילוק ואפילו עשה מעשה קנין ולא כתבו בשטר או אפילו לא כתב שטר כלל, ראה בזה ברשב"ם בבא בתרא קנב א, ובתוספות שם ובסוגיין, וראה גם לשונות רש"י בסוגיין.

3. כמו רוכבי הרכש [אסתר ח] וכמו "רתום המרכבה לרכש" [מיכה א], ובמצודות פירש, דרכש הוא שם מין בהמה הקל לרוץ.

4. א. כתב רש"י: "ואילו גבי בריא משום קנין לא קני ביה, שאין מטבע נקנה בחליפין אלא אגב קרקע".

והתוספות תמהו עליו, וזהוכיחו שההלואה אינה נקנית אפילו אגב קרקע שהמטבע נקנית בו, ובהכרח טעם אחר להלואה שאינה נקנית, ומשום דסברא הוא שלא יועיל קנין לדבר שאינו בעין.

ב. יש להסתפק, אם יכול לחזור בו כשעמד ממתן ההלואה, כי היות ואת ההלואה לא קנה אלא מחמת מתנת שכיב מרע, יש לומר שיכול לחזור בו מזה.

ושמואל אמר: לא ידענא מאי אידון בה:

כי **שמא לא גמר להקנותו** במתנת שכיב מרע שאינה צריכה קנין ולא שטר, **אלא בשטר** וקנין[5] הוא שגמר להקנותו, ולאחר מיתה הוא שגמר להקנותו כשאר מתנת שכיב מרע, והרי **אין שטר** וקנין קונים **לאחר מיתה**, ולכן אפשר שאינו קונה כלל.

הרי שאף רב הולך אחר אומדנא שנתכוין להרכיב את המתנה על שתי כוחות, ואף שלא פירש שאכן כך כוונתו מוציא רב ממון.

נו-א ומכח קושיא זו מבארת הגמרא את מחלוקתם של רב ורבי נתן אם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה באופן אחר:

אלא תרוייהו — בין רב ובין רבי נתן — **אזלי בתר אומדנא!**

ובכך הוא שנחלקו:

מאן דאמר: הלכה כרבי אלעזר בן עזריה — **שפיר**, שהרי הולכים אחר אומדנא!

ומאן דאמר אין הלכה כרבי אלעזר בן עזריה — **הכא נמי אומדן דעתא הוא** בהיפוך —

משום איקרובי דעתא [קירוב דעת] **הוא** שכתב לה, **והא איקרבא ליה דעתא** אף שלא כנסה.

יתיב רב חנינא וקרא[1] **קמיה דרבי ינאי, וקאמר: הלכה כרבי אלעזר בן עזריה!**

אמר ליה רבי ינאי לרבי חנינא: **פוק קרי קראך לברא** [לך ואמור את דבריך בחוץ]! כי **אין הלכה כרבי אלעזר בן עזריה!**

אמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו [הוא רב]:[2] **הלכה כרבי אלעזר בן עזריה!**

וכן **אמר רב נחמן אמר שמואל: הלכה כרבי אלעזר בן עזריה!**

ורב נחמן דידיה שלא משמו של שמואל **אמר: אין הלכה כרבי אלעזר בן עזריה!**

---

5. א. כתב הריטב"א: שמואל מיפשט פשיטא ליה שזו מתנת שכיב מרע היא כיון שמצוה בלשון שכיב מרע, ואין כאן מתנת בריא כלל, אלא דמספקא ליה אם כתב בה קנין כמיפה את כוחו, או משום שלא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה.

ב. לשון רש"י הוא: "שמא להכי כתב בה קנין, דלא גמר להקנותו מתנה זו על ידי דברי שכיב מרע שהן ככתובים וכמסורים דמי, אלא על ידי כתיבה וקנין כבריא, דסתם קנין לכתיבה עומד".

ביאור דבריו: כיון שכתב בה קנין חיישינן שמא לא גמר להקנותו אלא בקנין, וכיון שסתם קנין לכתיבה עומד, לכן חיישינן שמא לא נתכוין להקנותו אלא בתוספת שטר.

ג. כתב רש"י: "ואפילו לרבי יוסי דאמר: זמנו של שטר מוכיח עליו, הני מילי בבריא הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו, דדעתו לאקנויי גוף הקרקע מהיום ופירות לאחר מיתה, אבל זה אין דעתו ליתן בחייו כלום, וכיון דמית תו לא מצי לאקנויי מידי, דהא ליתיה דליקני ניהליה".

1. הוגה על פי הב"ח.

2. כן פירש רש"י; והתוספות תמהו עליו, שאם כן היה לגמרא לומר לעיל במחלוקת רב ורב נתן אם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה: "תסתיים דרב הוא דאמר הלכה כרבי אלעזר בן עזריה" שהרי

ונהרדעי משמיה דרב נחמן אמרי: הלכה כרבי אלעזר בן עזריה, ואע"ג דלט [קילל] **רב נחמן ואמר: כל דיינא דדאין כרבי אלעזר בן עזריה הכי והכי תיהוי** [כל דיין הדן כרבי אלעזר בן עזריה כך וכך יהא לו], **אפילו הכי, הלכה כרבי אלעזר בן עזריה!**

ומוסיפה הגמרא: **ונמנו וגמרו בני הישיבה: הלכה למעשה**[3] **כרבי אלעזר בן עזריה!**

בעי רבין: נכנסה לחופה ולא נבעלה, מהו האם יש לה תוספת לפי רבי אלעזר בן עזריה [שהלכה כמותו] הסובר שלאלמנה מן האירוסין אין לה תוספת כיון שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה?

ומבארת הגמרא את הספק:

חיבת חופה היא **שקונה** את התוספת, כלומר: האם כתב לה את התוספת על דעת חיבת חופה?

או שמא אין די בחיבת חופה, אלא **חיבת ביאה** היא **שקונה** את התוספת, שלא כתב לה אלא על מנת שיבוא עליה?

תא שמע מהא **דתני רב יוסף** בדברי רבי אלעזר בן עזריה: **שלא כתב לה** — את התוספת — **אלא על "חיבת לילה הראשון"** — **אי אמרת בשלמא חיבת חופה** היא **שקונה** את התוספת, **היינו דאמר: "לילה הראשון"**, שאין חופה אלא בלילה הראשון.

אלא אי אמרת "חיבת ביאה" היא **שקונה**, וכי **ביאה בלילה הראשון** הוא **דאיתא, ומכאן ואילך שוב ליתא** [וכי בועל אדם רק בלילה הראשונה ואינו בועל עוד לאחריה]!?[4]

ודוחה הגמרא ומוכיחה להיפך: **ואלא מאי?** הכוונה היא ל**חופה**!?

האם **חופה** רק **בלילה איתא**, ואילו **ביממא ליתא** [וכי חופה עושים בלילה ולא ביום]!? ולמה קתני: חיבת "לילה"!?

ותמהה הגמרא על ההוכחה:

ולטעמיך, שאתה רוצה להוכיח מדקדוק זה שהכוונה לביאה, תיקשי לך נמי: וכי **ביאה** רק **בלילה איתא**, ואילו **ביממא ליתא**!?

והרי אף שאסור לשמש מטתו ביום, **הא אמר רבא: אם היה בבית אפל — מותר** לשמש אפילו ביום, ואם כן משכחת לה ביאה ביום!

ומיישבת הגמרא את ההוכחה:

כן אמר רב יצחק בר אבדימי משמו!?

ולכן פירשו התוספות ש"רבינו" הוא רבי, ורב יצחק בר אבדימי שהוזכר כאן הוא רב יצחק בר אבדימי הקדמון שהיה תלמידו של רבי ורבו של רב.

3. כלומר: שלא תאמר שהוא הלכה ואין מורין כן, שיטה מקובצת.

4. נתבאר על פי פשטות הלשון, ואולם לפי זה צריך ביאור: והרי יש לומר, שלעולם חיבת ביאה היא שקונה, ולהכי נקט "לילה הראשון", כדי ללמד שדי בביאת לילה הראשונה, שאפילו מת מיד לאחריה זכתה היא בתוספת!?

ומלשון רש"י במהדורא קמא [הובא בשיטה מקובצת] נראה קצת, דכוונת קושיית הגמרא

הא לא קשיא:

הא דקתני "חיבת לילה" על ביאה ניחא שפיר, כי **אורח ארעא** [דרך ארץ] **קא משמע לן דביאה בלילה.**[5]

אלא אי אמרת שהכוונה ל**חופה** אז באמת **קשיא** למה קתני "לילה"!?

ואם כן מוכח מן הברייתא שהכוונה לביאה ולא לחופה.

ודוחה הגמרא:

חופה נמי לא קשיא הא דקתני שחופה היא ב"לילה", **דכיון דסתם חופה לביאה קיימא** [סתם חופה לביאה היא עומדת], **אורח ארעא קא משמע לן דביאה בלילה.** שהיות והביאה היא בלילה, נקט התנא בלשונו שהחופה היא בלילה כדי להשמיענו דרך אגב שביאה בלילה היא.[6]

בעי רב אשי: נכנסה לחופה, ופירסה נידה, ופירש ממנה, ומת הבעל, **מהו,** האם יש לה תוספת לדעת רבי אלעזר בן עזריה?[7]

ומבארת הגמרא את הספק:

היא, דאף הביאה הראשונה אינה בהכרח בלילה הראשון, כי פעמים שהוא מאחר את ביאתו הראשונה, וכך הוא לשונו של רש"י במהדורא קמא: "מכאן ואילך ליתא, כלומר אמאי פסיק ותני לילה הראשון כלום איכא בלילה הראשון [יש כאן שיבושי לשון], הכי הוה ליה למיתני: שכן לא כתב לה אלא לחיבת ביאה על אימת דהואי".

5. לשון הגמרא "קא משמע לן דביאה בלילה" משמע שאע"פ שהביאה בבית אפל ביום מותרת, אין ראוי לעשות כן.

ויותר משמע כן מהמשך הסוגיא שאמרו: כיון דסתם חופה לביאה קיימא אורח ארעא קא משמע לן דבלילה, ובהכרח אין הכוונה דאורח ארעא לעשות חופה בלילה שהרי זו לא שמענו, ואם כן הכוונה שבא התנא להשמיענו דרך אגב דביאה בלילה, ואם לא שבא התנא להשמיענו דראוי לעשות כן, אין טעם לומר שחופה בלילה.

ואכן במאירי בנדה יז א מבואר שאין עושין כן אלא לצורך, וראה ברמב"ם פרק כא מאיסורי ביאה שהשמיט היתר בית אפל, ולפי מה שכתב המגיד משנה בטעמו משמע שאין לעשות כן, וכמו שדקדק מדבריו ב"אגרות משה" אהע"ז חלק א סימן קב.

ואולם ראה במגן אברהם סימן ר"מ, שאע"ג שעל מה שאמר רבא עוד בנדה יז א "תלמיד חכם מאפיל בטליתו ומשמש" כתב הרמב"ם בפרק כא מאיסורי ביאה שלא יעשה כן אלא לצורך גדול, מכל מקום מוכח בסוף פרק אף על פי [ראה לקמן סה ב] שבבית אפל מותר לכתחילה.

6. מלשון הגמרא נראה, שלמסקנא לא נפשט הספק אם בחופה הדבר תלוי או בביאה, ולכאורה מוכח שבחופה הדבר תלוי, כיון שחופה בלבד יש בלילה הראשון בלבד ולא ביאה, ואף שהגמרא רצתה להוכיח בהיפוך מלשון "לילה", הרי דחתה הגמרא, שלשון "לילה" מתפרש היטב, ואם כן נשארת הוכחת הגמרא בתחילה שהכוונה לחופה — בעינה.

ואכן כתב הריטב"א בשם רבינו חננאל "חיבת חופה קונה, מדתני רב יוסף שלא כתב לה אלא מפני חיבת "לילה הראשון", ואע"ג דאקשו עליה פרקו לההוא קושיא", וכן הוכיח מדברי רב אשי בהמשך הסוגיא וראה הערה שם.

7. בדברי הראשונים מתבארים כאן כמה שיטות:

אם תימצי לומר:[8] **חיבת חופה קונה** את התוספת —

האם **חופה דחזיא לביאה** [הראויה לביאה] היא שמחייבתו בתוספת, **אבל חופה דלא חזיא לביאה לא** קונה ואין לה תוספת —

או דלמא לא שנא?

ומסקינן: **תיקו.**

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: רצה כותב לבתולה** שטר של מאתים, והיא כותבת התקבלתי ממך מנה; לאלמנה מנה, והיא כותבת התקבלתי ממך חמשים זוז:

ומקשינן על מה ששנינו: והיא "כותבת" התקבלתי ממך מנה:

וכי אטו סבר רבי יהודה: דמי שפרע מקצת חובו, אין הלווה יכול לטעון החזר לי שטרי ואכתוב לך שטר חדש על החוב הנותר, אלא **כותבין שובר,** ואף על גב שיצטרך הלווה לשמור שוברו מן העכברים, שאם לא כן יוציא עליו המלוה את השטר שכתוב בו כל החוב שהיה ומקצתו נפרע.

ותתנן: מי שפרע מקצת חובו:

רבי יהודה אומר: יחלוף הלוה למלוה את השטר לשטר אחר על הסכום שנותר, ויקרע את השטר הקודם, ואין המלוה יכול לומר לו "הא לך שובר", כי נמצא הלוה צריך לשמור את שוברו מן העכברים.

רבי יוסי אומר: אם רצה המלוה **יכתוב לו** ללוה **שובר** שפרע מקצת חובו, ואין יכול הלוה לכפות את המלוה ליתן לו שטר אחר, שנמצא המלוה מפסיד את שעבודו שמזמן הראשון!

הרי שלדעת רבי יהודה אין כותבין שובר, ודלא כמשנתנו משמו!?[9]

אמר תירץ **רבי ירמיה: כששוברתה מתוכה,** כלומר: בתוך השטר עצמו קודם חתימת

א. שיטת הרי"ף הרמב"ם והר"ן, שהנדון הוא במי שפירסה נדה קודם שנכנסה לחופה.

אלא שלדעת הרי"ף והרמב"ם ספיקה של הגמרא הוא אם החופה קונה כשהיא נדה, ונפקא מינה בספק זה גם לענין שאר דברים שהחופה קובעתן כגון ליורשת הבעל וליטמא לה ולהפר נדריה, ואילו שיטת הר"ן שכל הספק הוא לענין תוספת.

ושיטת הריטב"א היא, שספיקו של רב אשי הוא במי שפירסה נדה לאחר חופה, אבל קודם חופה לא מיבעיא ליה, כי פשיטא שאינו קונה את התוספת; אלא שלא נתבאר בדברי הריטב"א כמה זמן אחר החופה פירסה נדה.

8. לשון הגמרא "אם תמצי לומר" משמע לכאורה שלא נפשטה הבעיה אם חיבת חופה קונה, ואולם רבינו חננאל הוכיח מדברי רב אשי שחיבת חופה קונה; וידועה שיטת הרמב"ם הפוסק בכל מקום כ"אם תמצי לומר".

9. תמה הריטב"א: והרי עד כאן לא קאמר רבי יהודה שאין כותבין שובר אלא בעל כרחו של לווה, אבל ברצונו כותבין, והרי במשנתנו מדעתו של בעל הוא!?

ותירץ: דקא סלקא דעתין דכיון דלרבי יהודה אין כותבין שובר, ויש בו חשש הפסד ללוה, לא היה לחכמים לתקן שיעשו כן, דנפיק מיניה חורבא כי הרואה יסבור דבעלמא כותבין שובר, וכמו שאומר רבי ירמיה בהמשך הסוגיא גזירה שובר כאן אטו שובר דעלמא, אלא כך היה

העדים[10] תכתוב האשה: התקבלתי, ושוב לא שייך הטעם שלא יצטרך לשמור שוברו מן העכברים.

אביי אמר תירץ: **אפילו תימא בשאין שוברתה מתוכה, בשלמא התם** הרי **ודאי פרעיה** [אכן פרע הלוה למלוה את מקצת חובו], וחיישינן: **דלמא מירכס תברתא** [שמא יאבד השובר ללוה] **ומפיק ליה** המלוה **לשטרא וחדר גבי זימנא אחרינא**, [ויוציא המלוה את השטר ויגבה פעם שנית].

אבל **הכא** במשנתנו וכי **ודאי יהב לה** [וכי אכן נתן לה תשלום כל שהוא]!?

והרי **מילתא בעלמא היא דאמרה ליה** [דברים בעלמא אמרה לו אשתו]!

ולכן **אי נטריה — נטריה** [אם ישמור את השובר מה טוב], **ואי לא נטריה — איהו הוא דאפסיד אנפשיה**, [ואם לא ישמור, הוא הפסיד לנפשו שלא שמר].

ומבארת הגמרא: **בשלמא אביי לא אמר** לתרץ **כרבי ירמיה**, משום **דלא קתני** במשנתנו: "**שוברתה מתוכה**"!

אלא רבי ירמיה מאי טעמא לא אמר לתרץ **כאביי**!?

ומשנינן: רבי ירמיה סובר: אפילו "שוברתה מתוכה" אין לעשות למאן דאמר "אין כותבין שובר" כי **גזירה שובר דהכא** שהוא בתוך הכתובה, **אטו שובר דעלמא** שאינו בתוך השטר!

עוד מקשה הגמרא על משנתנו:

טעמא דכתבה ליה האשה "התקבלתי", **אבל** אם אמרה האשה כן **על פה** שהוא תנאי בעלמא — **לא** מהני, ומשום דמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל![11]

ואמאי!?

למשנתנו לומר: "כותב לה מאתים והיא מחזרת לו אתהשטר, וכותב לה שטר של מנה שנשארו מכתובתה".

10. כן פירש הריטב"א, [ודקדק כן מלשון רש"י שכתב "בתוך הכתובה עצמה יכתוב **הסופר** והיא אמרה בפנינו התקבלתי", ואף שבדפוסים שלנו כתוב: יכתוב **השובר** והיא אמרה בפנינו התקבלתי חציה", טעות סופר דמינכר הוא, והגירסא הנכונה כמו שהביא הריטב"א], והטעם משום שאם לא יכתוב כן קודם חתימת העדים אלא היא תכתוב לאחר חתימת העדים, הרי יש לחוש שהיא תגזוז או תמחוק את השובר.

11. דברי הגמרא בפשוטם צריכים ביאור, כי מה ענין אמירת התקבלתי שהיא הודאה או מחילה, להתנאה על מה שכתוב בתורה, וגם מה תוספת יש בכתיבה על אמירה בעל פה!?

ורש"י כתב: "אבל על פה דהוה ליה תנאה בעלמא, לא הוי תנאה ומתנה על מה שכתוב בתורה הוא".

וכתב על זה הריטב"א: "ולשונו סתום, שאם כוונתו לומר שאם אמרה לו על פה "התקבלתי" תנאה בעלמא הוא ולא מהני, אמאי, דהא מחילה באמירה סגי לה בכל דוכתא, ובהודאה לא צריך שטרא ולא קנין, ואולי רבינו ז"ל סובר, דכיון דהכא ודאי לא פרעה אלא מילתא בעלמא קאמרה ליה, כי כתב מהודאתה דילה שטרא, אז חשבינן לה כהודאה גמורה וכפרעון, אבל כשלא עשו כן אלא באמירה, מוכחא מילתא דהערמה

והרי תנאי **בדבר שבממון הוא, ושמעינן ליה לרבי יהודה** עצמו **דאמר: בדבר שבממון תנאו קיים!**? (12)

דתניא:

האומר לאשה: הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות [מזונות והלבשה] **ועונה** שחייב הבעל לאשתו —

הרי זו מקודשת ותנאו בטל והוא חייב לה את כל אלו, מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה "שארה כסותה ועונתה לא יגרע" וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל — **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: אותו תנאי שהתנה **בדבר שבממון** דהיינו "שאין ליך עלי שאר וכסות" **תנאו קיים!**

ואם כן, אף על פה שאינו אלא תנאי היה צריך להועיל, כי דבר שבממון הוא ותנאו קיים לפי רבי יהודה עצמו!?

ומשנינן: **קסבר רבי יהודה:** עיקר חיוב **כתובה מדרבנן** הוא, **וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה**, שהמתנה עליו אף על פי שדבר שבממון הוא, הרי תנאו בטל.

הוא דעבוד בינייהו, **ודינו בזה כאילו לא כנסה אלא בכתובה חסירה, ועל מנת שאין לה מעיקרא אלא כך**, וגם זה נראה לי נכון, ויבוא לשון הגמרא כפשוטו". ולפי הבנת הריטב"א בדעת רש"י ניחא היטב לשון רש"י: דמתנה על מה שכתוב בתורה **הוא**", שהוא לשון זכר, געל התנאת האיש דיבר רש"י ולא על דברי האשה.

[וראה בחזון איש [שם ס"ק ד] שכתב **בהמשך הסוגיא:** ויש לעיין מאי שייך מתנה על מה שכתוב בתורה במוחלת, וכי אין המתאנה [שהוא בעל חוב דאורייתא על החזר ההונאה] רשאי למחול אונאתו אחר המכירה; ואי תקנו חכמים כתובה בכל שעשה ושעה שהיא אשתו, אם כן מאי טעמא דרבי יהודה דמהני "התקבלתי", סוף סוף היא עכשיו אשתו ומתחייב בכתובתה!?

"ונראה, דבאמת אין חיוב כתובה אלא בשעת כניסה, ומיהו כיון שזכות הכתובה נמשך ותלוי עד זמן גביה, אי מוחלת קודם חשיב מתנה על מה שכתוב בתורה", וראה היטב במה שכתב שם החזון איש מתחילת הסימן].

ב. ובתחלת הדברים כתב הריטב"א: לפי פשוטו של לשון זה [של הגמרא] משמע, דבעינן לומר דאע"ג דאמרה ליה בעל פה התקבלתי כך וכך לא מהני דהוה ליה תנאה, והיינו דפרכינן מדתניא "האומר לאשה וכו'", אבל בתוספות כתבו שאי אפשר לפרש כן, דכיון שהודתה שנתקבלה ממנו, באמירה בעלמא סגי ליה ואין השטר אלא לראיה, ומשום דהוי על פה לא חשיב טפי מתנה על מה שכתוב בתורה וכו' וכו'.

אלא ודאי הכי קאמר: טעמא דכתבה ליה שובר כי הוא כתובה שלימה כתב לה ובכתובה שלימה כנסה, הא בעל פה שהתנה עמה מעיקרא לפחות לה מכתובתה אפילו לרבי יהודה תנאו בטל, וקרי ליה לתנאה בעל פה, משום דכל היכא דאמרת דתנאו קיים ואפשר לכנסה בתנאי זה, אין הבעל צריך לכתוב בזה שטר אלא יכתוב לה כתובה כפי מה שהתנו וכו', וראה גם בחידושי הרא"ה ובפני יהושע.

12. הקשו התוספות: והרי בהכרח שכפל לתנאו ואמר: "אם יהא לך עלי שאר כסות ועונה לא תהיי מקודשת" [שאם לא כן אין זה תנאי כלל,

ומקשינן עלה: **הרי פירות** שהבעל אוכל בנכסי אשתו[13] שתקנה **דרבנן** היא, **ולא עבדו לה רבנן חיזוק** שיהא תנאו בטל אם התנה למחול זכות אכילתו!?

דתנן:

הכותב לאשתו, כתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן הרי זה אינו אוכל פירות בחייה.

רבי יהודה אומר: לעולם — אפילו כתב לה: דין ודברים אין לי בנכסייך ובפירותיהן — הרי **הוא** הבעל **אוכל פירי פירות, עד שיכתוב לה: "דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן ובפירות פירותיהן עד עולם"** —

נו-ב **וקיימא לן: מאי "כותב"** — ששנינו באותה משנה — היינו **"אומר"**.[1]

הרי שאפילו אם רק אמר ולא כתב לה, מועיל תנאו למחול, ולא עשו חכמים חיזוק!?

אמר מתרץ **אביי**: חילוק יש בין כתובה לתקנת אכילת פירות, כי:

לכל הנשים **יש כתובה, ולא לכל** הבעלים **יש פירות**, כי יש נשים שאין מכניסות כלום בנישואיהן.

ולכן, כתובה שהיא **מילתא דשכיחא** [דבר שכיח הוא] **עבדו בה רבנן חיזוק**.

אבל פירות שהיא **מילתא דלא שכיחא** כל כך, **לא עבדו בה רבנן חיזוק**.

ואכתי מקשינן: **הרי "חמרים" דשכיחי** [דבר מצוי הוא], **ולא עבדו לה רבנן חיזוק**; ומאי שנא מכתובה שאתה אומר לדעת רבי יהודה, שעשו חכמים חיזוק לדבריהם!?

דתנן במסכת דמאי:

כי אחד מן הדברים המעכבים את חלות התנאי — לדעת רבי מאיר עצמו — הוא "תנאי כפול"], ואם כן תיקשי: והרי אמר במפורש שאם יהא עליו שאר כסות ועונה לא יחולו הקדושין, והאיך אפשר שיהיו הקדושין קיימים אף שהתנאי בטל!?

ותירצו התוספות: כל דין תנאי חידוש הוא שאנו לומדים ממה שהתנה משה עם בני גד ובני ראובן על עבר הירדן [כמבואר בפרשת מטות פרק לב פסוק כ ואילך], ואם לא שהיינו לומדים משם לא היה שום תנאי יכול לבטל את המעשה, ואפילו אם לא יתקיים התנאי בסופו של דבר היה המעשה קיים, ולכן, כל שאין התנאי דומה לתנאי בני גד ובני ראובן, אין התנאי מבטל את המעשה, והרי תנאי שהתנה משה עם בני גד ובני ראובן לא היה על מה שכתוב בתורה, ולכן התנאי בטל והמעשה קיים.

13. כל הנכסים שהאשה מביאה עמה מבית אביה לבית בעלה ואינן "נכסי צאן ברזל" דהיינו שלא קיבל הבעל על עצמו להחזיר את תמורתם כשימות או יגרשנה הרי הגוף של האשה ואילו הבעל אוכל את פירותי הנכסים, וכן כל רכוש הנופל לאשה בזמן נשואיה כגון שירשה את אביה וכיוצא בזה, הרי הגוף שלה והבעל אוכל פירות, וכל זה הוא תקנת חכמים.

1. ראה בתוספות וריטב"א לעיל, שהקשו למה אין אומרים גם במשנתנו "מאי כותב אומר", ומעיקרא לא קשיא מידי.

החמרין עמי הארץ **שנכנסו לעיר** עם תבואתם, **ואמר אחד מהן** שני חילוקים בטיב סחורת חבירו על פני סחורתו שלו:

א. **שלי חדש** הוא שאינו טוב כל כך כי לא התיבש כל צרכו, **ושל חברי ישן** וטוב יותר משלי.

ב. **שלי אינו מתוקן** שלא ניטלו מעשרותיו, **ושל חברי מתוקן** הוא.

אין הם **נאמנים**, כי חיישינן לגומלין, שחבירו יגמלנו בעיר אחרת לשבח את שלו.

רבי יהודה אומר: הרי הם **נאמנים**, ולא חיישינן לגומלין.

הרי שלרבי יהודה אף לדמאי שהוא מדבריהם לא עשו חכמים חיזוק ולא חששו לגומלין!?

אמר תירץ **אביי**:

ודאי דדבריהם עבדו רבנן חיזוק.

אבל איסור דמאי שהוא רק **ספק דדבריהם** שמא לא עישרו עמי הארץ את התבואה,[2] לכן **לא עבדו** ביה **רבנן חיזוק.**

רבא אמר:

בדמאי הקילו יותר משאר ספק של דבריהם, כי אפילו ספק אינו, שרוב עמי הארץ מעשרין הן, אלא חומרא בעלמא מדרבנן הוא.[3]

שנינו במשנה: **רבי מאיר אומר: כל הפוחת** לבתולה ממאתים, ולאלמנה ממנה, הרי זו בעילת זנות:

מדייקת הגמרא: "**כל**" **הפוחת** שנינו, ומשמע **אפילו** שלא פחת לה אלא **באופן** של **תנאה** וכגון שלא כתבה לו "התקבלתי" אלא אמרה בעל פה שהוא תנאי בעלמא שאינו חל ובסופו של דבר תוכל לגבות את כתובתה כולה,[4] אפילו הכי בעילתו בעילת זנות —

אלמא הרי מוכח דקסבר רבי מאיר: מתנה על מה שכתוב בתורה **תנאו בטל**, **ואית לה** כתובה שלימה —

וכיון דסוף סוף הוא הרי **אמר לה**: "**לית ליך אלא מנה**", **לא סמכא דעתה** [אין האשה סומכת דעתה שתקבל את כתובתה], ולכן **הויא לה בעילתו בעילת זנות!**[5]

---

2. כיון שרוב עמי הארץ מעשרין הן.

3. כעין זה בשבת כג א לענין ברכה על מצוה דרבנן, שהקשו בגמרא למה אין מברכים על הפרשת דמאי, ונחלקו שם אביי ורבא:
דעת אביי: "ודאי דדבריהם בעי ברכה, ספק דדבריהם לא בעי ברכה".
דעת רבא: "רוב עמי הארץ מעשרין הן", ופירש רש"י שם: דמאי אפילו ספק לא הוי, אלא חומרא בעלמא, דרוב עמי הארץ מעשרין הן.

4. וכמבואר בעמוד א, שבעל פה אין זה אלא תנאי, ודינו תלוי בדין מתנה על מה שכתוב בתורה, ולדעת הסובר מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, אין תנאי זה חל.

5. פירש רש"י: מדלא תנא "כל בתולה שאין לה מאתים, ואלמנה שאין לה אלא מנה הרי זו בעילת זנות", שמע מינה דהכי אשמועינן: שאע"פ שהיא גובה לבסוף דאין תנאו קיים, אפילו הכי כיון דמעיקרא אתני קרי לה בעילת

והרי אם כן תיקשי: **והא שמעינן ליה לרבי מאיר** עצמו **דאמר**:[6] **כל המתנה על מה שכתוב** "**בתורה**" כגון שאר כסות ועונה **תנאו בטל, הא** מתנה **בדרבנן תנאו קיים**!?[7]

ומשנינן: **קסבר רבי מאיר: כתובה דאורייתא** היא, ולכן תנאו בטל, שהרי התנה על מה שהוא מן התורה![8]

רבי מאיר אומר: כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאלמנה ממנה — הרי זו בעילת זנות.

זנות משום דמשעת ביאה לא הוה סמכא דעתה אכתובה".

וביאור לשון הגמרא "אפילו בתנאה", הוא: לא רק באופן שמדברת המשנה שכתבה לו התקבלתי שזה אינו תנאה בעלמא, אלא אפילו אם אמרה ליה בעל פה שהוא תנאה בעלמא [לפי הבנת הריטב"א בשיטת רש"י שהובא בהערות לעיל עמוד א], אפילו הכי הרי זו בעילת זנות, [אלא שלשון רש"י לא משמע כן כל כך, ולפי מה שהובא לעיל בשם החזון איש מתיישב לשון רש"י יותר, אבל לשון הגמרא "אפילו בתנאה" אינו מתיישב היטב].

וכל זה הוא לשיטת רש"י [כמבואר בהערות לעיל בעמוד א], ולפי שיטת הריטב"א [שהובא שם] הכוונה בדברי הגמרא "אפילו בתנאה" היינו שהוא התנה על מנת שאין לך עלי כתובה, ולשיטתם ניחא היטב לשון הגמרא "**וכיון דאמר לה** אין לך אלא מנה" שהרי באמת הוא האומר ולא היא, אבל לשיטת רש"י אין זה אלא **כאילו** אמר כן.

6. לעיל בברייתא שהובאה בעמוד א: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה, הרי זו מקודשת ותנאו בטל דברי רבי מאיר, רש"י.

7. תמהו התוספות: מנין לנו שלא אמר כן רבי מאיר אלא בשאר כסות ועונה שהוא מדאורייתא, והרי יש לומר דאדרבה כל שכן שבדבר דרבנן עשו חכמים חיזוק יותר משל תורה!?

ותירצו, שהגמרא מדייקת מדלא אמרו בברייתא: על מנת שאין לך עלי שאר כסות עונה וכתובה, ראה עוד בדבריהם בד"ה ושמעינן.

והריטב"א הביא בשם התוספות תירוץ נוסף [וזה דלא כפירוש רש"י], שאין הראיה מהברייתא דלעיל, אלא ממשנה בפרק השוכר [בבא מציעא צד א] ששנינו שם לדעת רבי מאיר: "מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל", ואריכות הלשון היא ללמד, שרק המתנה על מה שכתוב **בתורה** תנאו בטל, ולא המתנה על מה שאינו אלא מדרבנן, וראה בריטב"א שתמה על פירוש זה.

8. הקשה הריטב"א: הניחא כתובת בתולה שיש לה מקור מן התורה, [שנאמר: "כסף ישקול כמוהר הבתולות", וכמבואר לעיל י א], אבל במשנה הרי כתוב: "**כל הפוחת** לבתולה ממאתים **ולאלמנה ממנה** הרי זו בעילת זנות", ובכתובת אלמנה תיקשי: מהיכי תיתי שתהיה הכתובה מדאורייתא ללא מקור מן התורה!? [ולא ניחא ליה לריטב"א לומר שלא נאמר לשון "כל הפוחת" — דמשמע שאין התנאי קיים — אלא להשמיענו שאפילו בכתובת בתולה באופן שאין התנאי קיים אף זו בעילתו בעילת זנות, ואילו בכתובת האלמנה בעילתו היא בעילת זנות משום שתנאו קיים].

ותירץ: היות וכל שם "אלמנה" הוא על שם המנה של הכתובה [כמבואר לעיל י ב], מזה יש להוכיח שמנה של אלמנה מדאורייתא הוא, [וכן

רבי יוסי אומר: רשאי לפחות ואפילו אם אמרה לו בעל פה ותנאו קיים.

רבי יהודה אומר: אם לא אמרה אלא בעל פה אינו יכול לפחות, כי בכתובה דרבנן עשו חכמים חיזוק, שהמתנה עליה תנאו בטל אף שהוא דבר שבממון —

ואולם אם **רצה**, הרי זה **כותב לבתולה שטר של מאתים והיא כותבת לו התקבלתי ממך מנה, ולאלמנה מנה, והיא כותבת לו התקבלתי ממך חמשים זוז.**

ומקשינן: וכי **סבר רבי יוסי רשאי**, ואע"פ שאין לה כתובה!?

ורמינהי:

אין עושין כתובת אשה מטלטלין, כלומר: אין מייחדין מטלטלין לכתובה **מפני תיקון העולם**, שמא יאבדו או יפחתו דמיהן.[9]

אמר רבי יוסי: וכי מה תיקון העולם יש בזו!? והלא אין דמיהן **קצובין** עולמית אלא מתייקרים או מוזלים, **ונמצא** שפעמים **פוחתין** המטלטלין ממה ששמאום בתחילה, ואין בהם שיעור כתובה שהוא חייב לה, ומפרש לה הגמרא ואזיל.

והרי תיקשי על דברי רבי יוסי, כי סברתו היא לומר שלכן אין עושין כתובת אשה מטלטלין, והשתא תיקשי: הרי **תנא קמא נמי** "**אין עושין**" **קאמר**, ובמה נחלק עליו רבי יוסי!?

אלא לאו הכי קאמר התנא של הברייתא:

במה דברים אמורים ש"אין עושין כתובת אשה מטלטלין", **בשלא קיבל עליו אחריות** אם יאבדו המטלטלין. **אבל** אם **קבל עליו אחריות** אם יאבדו, אף על פי שלא קיבל עליו אחריות של זולא — **עושין.**

ואתא רבי יוסי למימר: כי קיבל עליו אחריות של אבידה ולא של זולא **אמאי עושין!? והלא אין קצובין ופוחתין.**

ומאחר שנתבארו דברי רבי יוסי שבברייתא, מקשה הגמרא את קושייתה:

השתא, ומה התם דאינו אלא חשש **דלמא פחתי** [שמא יפחתו] המטלטלין מכפי מה ששמאום בתחילה ויהיה לאשה פחות משיעור כתובתה, **חייש** לזה **רבי יוסי** ואמר "אין עושין".

הכא בדברי רבי יוסי שאמר: רשאי — **דודאי קא פחתה** הכתובה משיעורה המקורי, **לא כל שכן** שלא יהא רשאי!?

ומשנינן: **הכי השתא**, אין הנידון דומה לראיה!?

כי **התם** — גבי אין עושין כתובת אשה מטלטלין — הרי **לא ידעה** האשה שיפחתו דמי המטלטלין משיעור הכתובה כדי **דתחיל.**

כתב הרשב"א, ושיטה מחודשת היא]; ועוד תירץ: אי נמי דלעולם כתובת אלמנה דרבנן, ומיהו לא פליג רבי מאיר בין כתובה לכתובה, כלומר: ואף בכתובת אלמנה התנאי בטל, ושייך אף בה לשון "כל הפוחת"].

9. כן פירש רש"י; ולא פירש כן אלא לפי ההוה אמינא בביאור דברי תנא קמא, אך לפי מסקנת

אבל **הכא** הרי מתחילה **ידעה** האשה שכתובתה פחותה **וקא מחלה**.

אחתיה דרמי בר חמא הות נסיבא לרב אויא [אחותו של רמי בר חמא נשואה היתה לרבי אויא] —

נז-א **אירכס כתובתה** [אבדה לה שטר כתובתה]!

אתו רב אויא ואשתו **לקמיה דרב יוסף**.

אמר להו רב יוסף: **הכי אמר רב יהודה אמר שמואל** על משנתנו:

זו ששנינו במשנתנו: כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאלמנה ממנה ואפילו במקום שאין התנאי קיים — הרי זו בעילת זנות, מפני שלא סמכה דעתא של האשה:

דברי רבי מאיר הם, ולשיטתו אכן הוא הדין אם אבד שטר כתובתה, אף על פי שיכולה היא לגבות בלא שטר כיון שהכתובה תנאי בית דין היא, מכל מקום כיון דלא סמכא דעתה, כי היא חוששת שמא יאמר "פרעתי", הרי בעילתו בעילת זנות.

אבל חכמים אומרים: משהא אדם את אשתו אפילו **שתים ושלש שנים**[1] **בלא** שטר[2] **כתובה**, ואין הם חוששים לסברת "לא סמכה דעתא", והלכה כמותם.

אמר ליה אביי לרב יוסף: **והא אמר רב נחמן אמר שמואל: הלכה כרבי מאיר בגזירותיו!**?[3]

משמע רב יוסף כן, אמר לרב אויא: **אי הכי** שהלכה כרבי מאיר, **זיל כתוב לה**, לך וכתוב לאשתך כתובה חדשה.

כי אתא רב דימי, אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא:

מחלוקת דרבי יהודה ורבי יוסי בפוחת לבתולה ממאתים זוז ולאלמנה ממנה — בברייתא שהובאה לעיל נו ב, שרבי יהודה סובר אם לא כתבה לו התקבלתי, ואמרה על פה אין התנאי קיים, ורבי יוסי סובר, שאפילו בעל פה התנאי קיים — אינו אלא **בתחלה**.

אבל בסוף שכבר זכתה בחיוב הכתובה, **לדברי הכל** — ואפילו לרבי יוסי — **אינה מוחלת**[4] בעל פה אלא אם כן תכתוב שובר,[5] ומפרש לה ואזיל מאי "תחלה" ומאי

הגמרא אינו כן, ולא חשש תנא קמא אלא לאובדן המטלטלין ולא לפחיתת דמיהם.

1. "שתים ושלש שנים" לאו דוקא, אלא אפילו יותר, אלא שדיברו בלשון בני אדם, תוספות.

2. נתבאר על פי הריטב"א.

3. פירש רש"י: בדבר שהוא מחמיר על דבר תורה באיסור והיתר על ידי גזירת דבריהם.
והקשה הריטב"א: והרי לא שייך לשון גזירה אלא בדבר שהוא אסור משום גזירת דבר אחר, ואילו כאן בכתובה אין זו גזירה משום דבר אחר!?

ותירץ: "דהכא נמי צד גזירה איכא קצת, דגזר היכא דתנאו בטל אטו היכא דתנאו קיים", [וראה מה שתמה עליו רבינו עקיבא איגר בדרוש וחדוש, ובמה שביאר].
וצריך לפרש, דגם כשנאבד שטר הכתובה הוא משום אותה גזירה, שאם לא כן לא היה לנו לאסור להשהות את האשה בלא שטר כתובה.

4. מלשון הגמרא משמע שלרבי יוסי מועלת אמירתה בעל פה מדין מחילה ולא מדין הודאה [ראה בזה בהערות שבמשנה], וראה היטב בריטב"א מה שכתב כאן בסוגיא.

5. כי רק בתחלה שעל מנת כן היא נכנסת לביאה

"סוף".

ורבי יוחנן אמר: בין בזו ובין בזו בין בתחלה ובין בסוף **מחלוקת**, שאפילו בסוף סובר רבי יוסי שיכולה היא למחול בעל פה!

אמר רבי אבהו: לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי יוחנן [לי פירש רבי יוחנן], **דאנא** [רבי יוחנן] **ורבי יהושע בן לוי לא פלגינן אהדדי** [איננו חלוקים], כי:

מאי "בתחלה" דקאמר רבי יהושע בן לוי שבו בלבד הוא שנחלקו: היינו **תחלת חופה**.

ומאי "סוף" דקאמר רבי יהושע בן לוי שבו לא נחלקו ולכולי עלמא אינה מוחלת: היינו **סוף ביאה**.

כלומר: לפי שיטתו של רבי יהושע בן לוי: מחלוקתם היא מתחלת חופה ועד סוף חופה, אבל אם כבר בא עליה — לא.[6]

וכי קאמינא אנא: בין בזו ב"תחילה" **ובין בזו** "בסוף" **מחלוקת**, היינו:

"תחלה" היינו **תחלת חופה**, ו"סוף" היינו: **סוף חופה דהיא תחילת ביאה** כלומר: שהיא קודם ביאה,[7] ונחלקו בין בזו ובין בזו, אבל ב"סוף" של רבי יהושע בן לוי דהיינו סוף ביאה, לעולם לא נחלקו שאינה מוחלת, וכרבי יהושע בן לוי.

כי אתא רבין, אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא באופן אחר מדברי רב דימי:

מחלוקת דרבי יהודה ורבי יוסי **לבסוף, אבל בתחלה, דברי הכל** — ואפילו רבי יהודה מודה שהיא — **מוחלת** ואפילו בעל פה!

ורבי יוחנן אמר: בין בזו ובין בזו — בין "בתחלה" ובין "בסוף" — **מחלוקת**.

אמר רבי אבהו: לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי יוחנן, דאנא [רבי יוחנן] **ורבי יהושע בן לוי לא פלגינן אהדדי**, כי:

מאי "לבסוף" דאמר רבי יהושע בן לוי שנחלקו בה: היינו **סוף חופה**.[8]

ומאי "תחלה" דרבי יהושע בן לוי שלא נחלקו בה, אלא לכולי עלמא מוחלת היא: **תחלת חופה**.

וכי קאמינא אנא בין בזו בין בזו מחלוקת:

"תחלה" היינו **תחלת ביאה**, ו"סוף" היינו **סוף ביאה**.

אמר רב פפא:

אי לאו דאמר רבי אבהו [אם לא שהיה אומר רבי אבהו]:

לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי יוחנן, דאנא ורבי יהושע בן לוי לא פלגינן אהדדי; אני

היא מוחלת בלב שלם, אבל בסוף שכבר זכתה בכתובה, אמירתה לאו כלום עד שתכתוב שובר, ריטב"א בהבנת רש"י.

6. רש"י.

7. כן משמע מלשון רש"י; אבל לכאורה אפשר לפרש ד"סוף חופה" היינו תחילת ביאה כפשטות לשון הגמרא, ואין מודה רבי יוסי אלא בסוף ביאה.

8. כלומר, ובתחלת ביאה, וכדמוכח מהמשך הדברים.

לא נוח לי בכך לומר שרבי יוחנן ורבי יהושע לא נחלקו, ואילו רב דימי ורבין נחלקו בהבנת דברי רבי יהושע בן לוי; אלא:

הוה אמינא [הייתי אומר]:

רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אכן **פליגי** בביאור מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי ושלא כדברי רבי אבהו —

ורב דימי ורבין הוא דלא **פליגי** כיצד אמר רבי יהושע בן לוי, כי:

מאי "סוף" דקאמר רבין אליבא דרבי יהושע בן לוי שנחלקו בו רבי יהודה ורבי יוסי: היינו **סוף חופה** שהיא תחילת ביאה, אבל בתחילת חופה לכולי עלמא הרי היא מוחלת, ואילו לרבי יוחנן בין בזו ובין בזו מחלוקת.

ומאי "תחלה" דקאמר רב דימי אליבא דרבי יהושע בן לוי שנחלקו בו רבי יהודה ורבי יוסי: היינו **תחלת ביאה** שהיא סוף חופה, אבל בסוף ביאה לא נחלקו שאינה מוחלת; ואילו לרבי יוחנן בין בזו ובין בזו מחלוקת.[9]

מאי קא משמע לן רב פפא בדבריו, והרי סוף סוף אמר רבי אבהו שלא נחלקו רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן, ולא בא רב פפא לחלוק עליו!?

ומפרשינן: **הא קא משמע לן** רב פפא:

דפליגי תרי אמוראי אטעמא דנפשייהו [עדיף לומר שחלוקים שני אמוראים בסברא שזה אומר הדין הוא כך וזה אומר שהדין הוא כך], **ולא פליגי תרי אמוראי אליבא דחד אמורא** [ולא לומר שנחלקו שני אמוראים בדבריו של אמורא אחר, אם הוא אמר כך או אחרת]!

כלומר: אם שמעת שתי לשונות, לפי לשון אחד נחלקו שני אמוראים בדין מסוים זה אומר שהדין כך וזה אומר שהדין כך [וכפי שלדעת רב פפא נחלקו רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן], ושמעת גם לשון אחרת שלא נחלקו אמוראים בדין אלא שאמורא אחד אומר: כך אמר פלוני והשני אומר: כך אמר פלוני, [וכפי שלדעת רבי אבהו נחלקו רב דימי ורבין בדעת רבי יהושע בן לוי כיצד הוא אמר], בחר לך את הלשון הראשון, כי לפי הלשון השני נמצא שאחד מהם משקר, ואילו לפי הלשון הראשון בסברא הוא שנחלקו ואין כאן שקר.[10]

---

9. נמצא לפי דעת רבי יהושע בן לוי: בתחלת חופה לדברי הכל הרי היא מוחלת בעל פה, ובסוף ביאה לכולי עלמא אינה מוחלת בעל פה, ולא נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי אלא בסוף חופה שהיא תחילת ביאה, וזה מתבאר מדברי רב דימי ורבין כאחד.

ולפי דעת רבי יוחנן: מתחלת חופה ועד סוף ביאה נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי.

10. כתב רש"י את הסברא בזה: כי כאשר נחלקים שני אמוראים אליבא דאמורא אחר, שהאחד אומר: כך אמר פלוני והשני אומר: כך אמר פלוני, נמצא שהאחד מהם משקר, אבל כאשר נחלקים שני אמוראים בדין או באיסור והיתר, כל אחד מהם הרי הוא אומר שכך מסתבר, ואין כאן שקר, שכל אחד ואחד מהם אומר את סברת עצמו, זה נותן טעם להתיר וזה נותן טעם לאסור, האחד מדמה דבר לדבר באופן

מתניתין:

נותנין לבתולה זמן **שנים עשר חודש** עד שתכנס לחופה, **מיום שתבעה הבעל** — לאחר שקידשה ולא קבעו זמן לנישואין[11] — להינשא.[12]

וזאת, כדי **לפרנס את עצמה** בזמן זה בתכשיטין.

ולאלמנה מן הנשואין[13] אין נותנין אלא **שלשים יום** בלבד כדי לפרנס את עצמה בתכשיטין,[14] כיון שהאלמנה אינה טורחת

אחד, והשני מדמה באופן אחר, ויש לומר שאלו ואלו דברי אלהים חיים הם, כי לפעמים שייך טעם זה ולפעמים שייך טעם זה, שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט.

והריטב״א הוסיף: ואע״ג שנחלקו רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אליבא דתנאי [רבי יהודה ורבי יוסי] במה נחלקו, התם נמי בסברא הוא שנחלקו, ״שהרי לא למדו מן התנאים ולא קבלו מהם, אלא שאומר כל אחד מהאמוראים מה שנראה לו שהוא ראוי לומר שנחלקו בו התנאים.

11. ריטב״א ומאירי.

וכשם שנותנין לאשה זמן שנים עשר חודש, **כך נותנין לאיש** זמן שנים עשר חודש — אם האשה תבעה אותו להנשא — כדי **לפרנס את עצמו** בצרכי סעודה וחופה.

12. א. ענין התביעה של האיש ושל האשה הוא תביעה להנשא, וכפי שמשמע בברייתא שהובאה בגמרא לקמן בעמוד ב ״המארס את הבתולה, בין שתבעה הבעל **והיא מעכבת**, ובין שתבעה היא **והבעל מעכב**, נותנין לה שנים עשר חודש משעת תביעה״, ומשמע שהוא או היא תובעים להנשא והיא או הוא מעכבים, וכן פירשו הרמב״ם והמאירי את דברי המשנה.

ואולם לשון רש״י הוא: ״נותנין לבתולה זמן לכניסתה לחופה מיום שתבעה הבעל לאחר שקידשה להזהירה על עסקי חופה להכין תכשיטיה; לפרנס את עצמה, בתכשיטין״, ומשמע שהתביעה היא לפרנס את עצמה בתכשיטין, ולפי זה תביעת האשה היא, שיכין הבעל צרכי סעודה וחופה; אבל בשיטה מקובצת ביאר שאין רש״י חולק על הביאור שנתבאר, ואין הוא והיא צריכין תביעה רק על הנישואין; ולשון רש״י בתחילת המסכת הוא: ״נותנין לבתולה שנים עשר חודש משתבעה הבעל והזהיר על הנישואין לפרנס עצמה בתכשיטין״.

ב. לדעת רש״י, הזמן שנותנים לאיש הוא כדי להכין צרכי סעודה וחופה, אבל הרא״ה ביאר בעמוד ב על הברייתא: ובין שתבעה היא נותנין לה שנים עשר חודש, ואע״פ שלא אמרו שנים עשר חודש אלא לקשט את עצמה, אע״פ שהיא רוצה יכול הוא לעכב כדי שתפרנס את עצמה״, ובפשוטו גם במשנה מבאר הוא כן.

ולשון הברייתא ״נותנין **לה** שנים עשר חודש״ משמע, שגם בתבעה היא הזמן הניתן הוא לה כדי שתפרנס את עצמה, ולא לו כדי להכין צרכי סעודה וחופה, וצריך תלמוד.

ג. נחלקו הראשונים, אם הזמן שנותנים לאנשים הוא בבתולה שנים עשר חודש ואפילו היה הוא אלמן ולאלמנה שלשים יום ואפילו היה הוא בחור, או שהדבר תלוי בו, שאם היה בחור נותנים לו שנים עשר חודש, ואם היה אלמן שלשים יום, ראה ברמב״ם פרק י מאישות בריטב״א בראש״ש בר״ן, ובטור ושולחן ערוך סימן נו.

13. תוספות יום טוב, ולשון הר״ן הוא: אלמנה ״בעולה״, ולאו דוקא הוא.

14. בפשוטו שלשים יום של אלמנה הוא משעת תביעה כמו שנים עשר חודש של בתולה, ואולם

כל כך בתכשיטין, שהרי כבר יש לה מנישואיה הקודמין.

הגיע זמן שנים עשר החדשים מאז שתבעה הבעל[15] **ולא נישאו** הנשים להם,[16] הרי הנשים **אוכלות משלו** משל הבעל, וכן נותן הוא להם כסות ופרנסה.

ואוכלות הנשים בהגעת הזמן **בתרומה** אם היה הבעל כהן והיא ישראלית.[17]

רבי טרפון אומר: אם היתה בת כהן שנתקדשה לכהן[18] שמותרת היא בתרומה —

נותנין הבעלים **לה** בשביל מזונותיה לאחר הגעת הזמן[19] — אם ירצו — את **הכל** [את כל מזונותיהן] מן **התרומה**, וכשיגיעו ימי טומאתה שאינה יכולה לאכול תרומה, תלך תטרח ותמכור את התרומה ותקנה בהם חולין.[20]

רבי עקיבא אומר: מחצה נותן לה **חולין** כדי שיהיה לה לאכול בימי טומאתה, **ומחצה** בלבד הוא נותן לה **תרומה**.

היכם אינו מאכיל את מי שהיא שומרת יבם שלו **בתרומה**.

עשתה ששה חדשים — מתוך שנים עשר החדשים שנקבעו לה — **בפני הבעל** דהיינו שהיה עדיין חי, **וששה חדשים בפני היכם** אחר שמת הבעל —

ואפילו עשתה את **כולן בפני הבעל**, ורק **חסר יום אחד** שעשתה **בפני היכם**[21] —

או שעשתה **כולן בפני היכם חסר יום אחד**

הב״ח סימן נו הבין בדעת רש״י שאין נותנין לה אלא שלשים יום משעת אירוסין, ראה בזה בהערות בעמוד ב גבי בוגרת.

15. נתבאר על פי לשון רש״י ב א ד״ה הגיע זמן; ובשולחן ערוך סימן נו פירש: הגיע זמן שנתנו לאיש.

16. ובלבד שהיה הבעל המעכב, ומבואר בגמרא לעיל ב ב, שאע״ג שהקרי הוא ״נישאו״ דהיינו הנשים [הכתיב הוא ״נשאו״ כדמוכח מדברי התוספות שם], אין זה אלא משום שמתחלה דיבר התנא על הנשים, ולכן המשיך ודיבר עליהן, אבל עיקר הכוונה היא שלא נשאו האנשים את הנשים משום שהם היו מעכבים.

17. רש״י; ומשום שכשהיא בת כהן הרי היא אוכלת בתרומה מכח אביה הכהן.

18. כן מבואר בגמרא לקמן נח א.

19. כן מבואר בגמרא לקמן נח א.

20. בברייתא לקמן נח א מתבאר, כי לפי שיטת רבי טרפון אין נותנין לה תרומה [שהיא זולה מן החולין] בשיעור מספיק שתוכל לקנות בהם חולין [שהם יקרים מן התרומה] כדי מזונותיה בימי טומאתה, אלא נותן לה אותה כמות של תרומה כפי שהיה צריך ליתן לה אילו היה נותן לה חולין, ואף על פי שכשהיא מוכרת את התרומה בימי טומאתה אין היא יכולה לקנות בדמים אלו חולין כדי מזונותיה.

21. לשון רש״י הוא: או אפילו כולם בפני הבעל ואחד בפני היבם, אע״ג דרובא בפני הבעל, סוף סוף לא נתחייב במזונותיה בחייו.

עוד כתב רש״י: והוא הדין אם נתחייב נמי בחייו לא אכלה משמת [הבעל], דקנין הבעל פקע, אלא דאי כולם בפני הבעל הוה אכלה מיהא בחייו.

שאותו עשתה **בפני הבעל** — [22]

בין כך ובין כך הרי זו **אינה אוכלת בתרומה**.

זו — שאמרנו שלאחר הגעת הזמן בת ישראל שנתקדשה לכהן אוכלת בתרומה — **משנה ראשונה** היא!

נז-ב אבל **בית דין של אחריהן אמרו: אין האשה אוכלת בתרומה** אפילו לאחר שהגיע זמנה, **עד שתכנס לחופה**.

גמרא:

שנינו במשנה: נותנין לבתולה שנים עשר חודש משתבעה הבעל לפרנס את עצמה:

מפרשת הגמרא: **מנא הני מילי** שזה הוא הזמן שיש ליתן לבתולה?

אמר פירש **רב חסדא**:

דאמר קרא אצל רבקה כשרצה אליעזר עבד אברהם לקחתה להיות אשה ליצחק: "**ויאמר אחיה ואמה** [של רבקה], **תשב הנערה אתנו ימים או עשור**" —

והרי **מאי** "**ימים**"?

אילימא: תרי יומי [שני ימים],[1] ו"עשור" היינו עשרה ימים?

כך אי אפשר לומר, שהרי: וכי **משתעי איניש הכי**, וכי כך הוא דרך דיבורם של אנשים!?

שמתחלה **אמרו ליה** אחיה ואמה לאליעזר: תשב אתנו **תרי יומי, ואמר להו** אליעזר: **לא**, ושוב **אמרו ליה** אחיה ואמה לאליעזר: תשב אתנו **עשרה יומי**!?

הרי ודאי אי אפשר שאם סירב אליעזר לשני ימים שיסכים לעשרה ימים, ומה טעם יש להם לומר כן!?

אלא ודאי **מאי** "**ימים**"? היינו **שנה** —

וכמו **דכתיב** בגאולת בתי ערי חומה: "**ימים תהיה גאולתו**", ו"עשור" היינו עשרה חדשים, כי מאחר שסירב אליעזר לשנה תמימה, שבו ובקשו שתשב עמם לפחות עשרה חדשים.

הרי למדנו שנותנין לבתולה שנה שהיא שנים עשר חודש.[2]

ומקשינן: **ואימא** "ימים" היינו **חדש**, וכמו **דכתיב** גבי שליו: "**עד חדש ימים**", ו"עשור" היינו עשרה ימים!?

והתוספות [נדפס לקמן נח א ד"ה ואפילו] חולקין עליו וסוברים, שאם הגיע הזמן בחיי הבעל הרי זו אוכלת אפילו אחר שמת, "מדקתני ואפילו כולם בפני הבעל חסר יום אחד בפני היבם, משמע הא כולן בפני הבעל אוכלת", ומראיות אחרות.

22. א. בריטב"א מבואר שרש"י גורס במשנתנו "**או כולן בפני היבם**" ותו לא.

ב. פיסקא זו נראית מיותרת, ובגמרא יתבאר לשם מה שנאוה.

1. שהרי מיעוט רבים שנים.

2. לגבי בתי ערי חומה מבואר במשנה בערכין לא א, שאם היתה השנה מעוברת, נמשך זמן הגאולה שלושה עשר חודש, ודעת רבי שם ששנה של בתי ערי חומה היא שנת חמה היתירה

אמרי בני הישיבה ליישב: **דנין "ימים" סתם** כמו שנאמר אצל רבקה "תשב הנערה אתנו ימים" — **מ"ימים" סתם**, דהיינו "ימים תהיה גאולתו".

ואין דנין "ימים" סתם מ"ימים" שנאמר בחן "חדש", דהיינו "עד חדש ימים"!

אמר רבי זירא:

תנא בברייתא: ארוסה **קטנה**, **בין היא ובין אביה יכולין לעכב** שלא תינשא עד שתגדל, ואין אנו קונסין את הכתובה כשם שקנסו את ה"מורדת" על בעלה.

ומפרשת הגמרא טעמו של דבר:

בשלמא איהי הבת עצמה **מצי מעכבא** [יכולה לעכב] —

אלא אביה למה יוכל לעכב, והרי **אי איהי** הבת עצמה **ניחא לה** לינשא מיד, **אביה מאי נפקא ליה מינה!?** [3]

ומפרשינן: כי **סבר** האב: **השתא לא ידעה** [אין מבינה] הבת, ואולם **למחר מימרדא** על בעלה **ונפקא** בגט מבעלה **ואתיא ונפלה עילואי** [תמרוד בבעלה ותצא ממנו בגט ותבוא אלי ותפול עלי] ליתן לה תכשיטין אחרים לכשתינשא.

אמר רבי אבא בר לוי:

אין פוסקין על הקטנה [כלומר: משדכין] **להשיאה כשהיא קטנה** כי טורח הוא לה —

אבל פוסקין [משדכין][4] **על הקטנה להשיאה כשהיא גדולה.**

ומקשינן: הרי **פשיטא** היא, שאפשר לשדכה כשהיא קטנה על דעת להשיאה רק כשתגדל!?

ומשנינן: חידוש יש בדבר, כי **מהו דתימא: ליחוש דלמא מעיילא פחדא מהשתא וחלשה** [שמא ייכנס בקטנה הפחד מן הנשואין כבר מעכשיו ותיחלש] —

קא משמע לן!

אמר רב הונא:

על שנת לבנה ביא יום ועוד, ראה שם; עוד מבואר שם שמחשבין מעת לעת ומשעה לשעה [שלא כמו בכל התורה שאין מחשבין אלא מיום ליום ולא משעה לשעה].

ובכל זה יש לדון לענין הגעת זמן נישואין כיצד מונים שנים עשר חודש, ובפרט לענין מעת לעת, לפי מה שכתב בשו"ת הרשב"א חלק א סימן תרנ ש"ימים תהיה גאולתו" משמעות הכתוב הוא שיהיה מעת לעת, ולא מיתור לשון הוא נלמד.

3. ביארו התוספות את קושיית הגמרא, שהיה לנו לומר היות והאב מעכב [ובכחו לעכב שהרי אין יכולה קטנה לינשא בלא דעת האב], אם כן יש לקונסו כמו שקונסים את המורדת שפוחתין לה מכתובתה, וכאן שהוא המעכב וכתובת קטנה היא לאב יש לנו לקנוס את האב ש"מרד".

4. אבל לקדשה כשהיא קטנה — לא, עד שתגדל ותאמר: בפלוני אני רוצה, רש"י.

וברש"י [בראשית כד נז] על מה שאמרו לבן ובתואל לאליעזר "נקרא לנערה ונשאלה את פיה" כתב: מכאן שאין משיאין את האשה אלא מדעתה, וכתב במהר"ם שיף, דזה הוא הקשר בין

בגרה אפילו רק **יום אחד** בלבד, ואחר כך[5] **נתקדשה**, אין **נותנין לה** אלא **שלשים יום** משעת אירוסין[6] **כאלמנה**, שכיון שבגרה היא מכינה תכשיטין קודם בגרות שאינה רוצה לשהות עוד מלהנשא.

מיתיבי לרב הונא מברייתא ששנינו בה: **בגרה הרי היא כתבועה** ועומדת, כלומר: חשובה היא כאילו כבר תבעה הבעל להכין עצמה לנישואין, ומונין לה מיד משעת אירוסין![7]

ומאי לאו האם אין פירוש הברייתא שהיא **כתבועה דבתולה**, ונותנין לה שנים עשר חודש משעת אירוסין![8]

המימרות בענין הקטנה שאין משיאין אותה עד שתגדל, למה שאמרה הגמרא לעיל שמרבקה אנו לומדים שנותנין לבתולה שנים עשר חודש.

5. כך הכריחו התוספות בד"ה בגרה, שא לא כן אלא אפילו נתקדשה ואחר כך בגרה אין נותנין לה אלא שלשים יום, תיקשי משנתנו ששנינו: נותנין לבתולה שנים עשר חודש", שהרי מסתמא אין המשנה מדברתאי אפשר לפרש שקידשה כשהיא קטנה, כי אסור לקדש את הקטנה, ובהכרח שקידשה כשהיא נערה ונמצא שבעבור ששה חדשים כבר נעשית בוגרת ואין לה אלא שלשים יום [משעת אירוסין או משעת תביעה], ולא תמצא שנים עשר חודש.

וביארו התוספות את טעם החילוק, דכשבגרה קודם שנתקדשה אין לה שנים עשר חודש, דמסתמא הכינה כל תכשיטיה, שאם ימצא לה בעל יהא הכל מוכן, אבל נתקדשה קודם בגרות אינה מקפדת שכבר היא מקודשת.

אלא שעדיין צריך ביאור, שהרי זמן הכנת התכשיטין הוא שנים עשר חודש שמשום כך נותנין לנערה שנתקדשה שנים עשר חודש, ואם כן, אם אתה אומר דכשבגרה די לה בשלשים יום בהכרח שכבר התחילה להכין תכשיטיה קודם שנעשית נערה שהרי אין משך זמן הנערות אלא ששה חדשים, ואם כן אפילו נתקדשה כשהיא נערה למה לי שנים עשר חודש!?

לקושיא זו נתכוין הריטב"א בחידושיו, וראה שם מה שיישב, ולכאורה אין ישובו מתיישב עם דברי רש"י שכתב שהיא מכינה "קודם בגרות", ולפי ישובו של הריטב"א אינו כן.

6. כן היא שיטת רש"י שנותנין לה שלשים יום "משעת אירוסין", ויש ראשונים שנחלקו עליו, ראה בנושאי כלי הטור באבן העזר סימן נו.

וכתב הב"ח שם, שדעת רש"י היא שגם באלמנה נותנין לה שלשים יום משעת אירוסין ולא משעת תביעה כבתולה [שהרי אמרו "נותנין לה שלשים יום כאלמנה"], וראה גם בפרישה שם שהקשה: "למה לא כתב רש"י כן באלמנה".

ואולם לפי המבואר בהערות בהמשך הסוגיא מתפרשים דברי רש"י באופן אחר, והוא, דמלבד שאין נותנין לבוגרת אלא שלשים יום כאלמנה, יש בה עוד דין, שמיד כשבגרה הרי היא כתבועה ודינה הוא כאלמנה שנתארסה ונתבעה, וזה הוא שכתב רש"י שמונין לה שלשים יום משעת אירוסין, אבל אלמנה עצמה נותנין לה שלשים יום משעת תביעה, **וראה אריכות במהר"ם שיף, אם לדעת רש"י הוא דוקא בבוגרת או אף באלמנה**.

7. ראה בהערות הבאות.

8. א. פירש רש"י, שמשעת אירוסין מונין לה שנים עשר חודש, וכתב המהרש"ל לפרש [וראה גם במהרש"א] דזה הוא דוקא בבוגרת; והיינו משום דמשבגרה הרי היא כתבועה, ונמצא

ומשנינן: **לא** כתבועה דבתולה היא שיש לה שנים עשר חודש, אלא **כתבועה דאלמנה**, שאין נותנין לה אלא שלשים יום.[9]

תא שמע להקשות על רב הונא מהמשנה בנדרים [עג ב]:

בוגרת ששהתה שנים עשר חדש ואלמנה שלשים יום:

רבי אליעזר אומר: הואיל וחייב בעלה במזונותיה, הרי הבעל **יפר** את נדריה וכדין אשה נשואה שבעלה לבדו [בלא האב] מיפר את נדריה!

הרי שנותנין לבוגרת שנים עשר חודש עד שיהא חייב במזונותיה!?[10]

ומשנינן: **אימא** שני דינים נאמרו בברייתא זו:

א. **בוגרת** לסוף שלשים יום.

ב. ובתולה **ששהתה שנים עשר חודש** —

בשתי נשים אלו **רבי אליעזר אומר: הואיל ובעלה חייב במזונותיה — יפר.**

תא שמע פירכא לדברי רב הונא:[11]

דתניא: **המארס את הבתולה, בין שתבעה הבעל** להנשא **והיא מעכבת, ובין שתבעה היא** להנשא **ובעל מעכב**[12] — **נותנין לה שנים עשר חדש משעת תביעה, אבל לא משעת אירוסין** —

דבשעת אירוסין — שהיו אחר שבגרה — הרי היא כבתולה שנתארסה ונתבעה ולכן נותנין לה מאותה שעה שנים עשר חודש.

ב. ביאור ה"מאי לאו" הוא, כי אם תמצי לומר שהיא כתבועה דאלמנה בהכרח שיש שני דינים בבוגרת שהיא כתבועה וגם דינה כאלמנה [וכמו שנתבאר בהערות בתירוץ הגמרא], ולכן מדייקת הגמרא מהברייתא שלא הזכירה אלא שהיא כתבועה, דמזה משמע שלענין זה בלבד שונה הבוגרת מבתולה, אבל למנין הימים דינה שוה.

9. הב"ח — הנזכר בהערה לעיל, שהבין בדעת רש"י, דאף אלמנה אינה צריכה תביעה ומונין לה שלשים יום משעת אירוסין — הוכיח מכאן שאף אלמנה צריכה תביעה ושלא כדעת רש"י [לפי הבנתו בדבריו], שהרי אמרו "כתבועה דאלמנה".

וכל זה הוא לפי הבנתו בדעת רש"י שאף אלמנה עצמה אינה צריכה תביעה, אבל כבר נזכר לעיל שיש לפרש דדוקא בבוגרת הוא שאמר רש"י שמונין לה שלשים יום משעת אירוסין, וכעין שכתב רש"י עצמו שאם בוגרת הרי היא כתבועה דבתולה — מונין לה משעת אירוסין, והיינו משום דבבוגרת יש דין נוסף שהיא כתבועה ועומדת, ולכן מונין לה לעולם משעת אירוסין, בין אם דינה כבתולה ובין אם דינה כאלמנה.

10. הקשה הפני יהושע: איך עלה על דעת הגמרא לפרש הברייתא כפשוטה "בוגרת ששהתה שנים עשר חודש", והרי אם כן למה נזכרה הבוגרת כאן, והרי כן הוא הדין גם בבתולה ששהתה שנים עשר חודש!? וראה שם מה שכתב בזה.

11. ראה תוספת ביאור בברייתא זו בהערות על משנתנו.

12. כתב רש"י: "בעל נמי יהבו ליה רבנן זימנא, כדתנן במתניתין לפרנס את עצמו בצרכי חופה"; וכתב זאת רש"י כדי לפרש מה שאמרו

ובגרה הרי היא כתבועה ומונין לה משעת אירוסין.

כיצד?

בגרה יום אחד ונתקדשה, נותנין לה שנים עשר חדש משעת אירוסין שהרי כבר תבועה היא.

ולארוסה כלומר: ויש ארוסה שאין נותנין לה אלא **שלשים יום**, ולקמן מפרש לה.

הרי בהדיא שנותנין לבוגרת שנים עשר חודש, **ותיובתא דרב הונא!?**

ומסקינן: אכן **תיובתא** דרב הונא היא.

ומפרשת הגמרא את הברייתא הזאת: **מאי "ולארוסה שלשים יום"?**

אמר רב פפא: הכי קאמר: יש ארוסה שאין נותנין לה אלא שלשים יום, ואיזו היא: זו **בוגרת שעברו עליה שנים עשר חדש בבגרות**, ורק אחר כך **נתקדשה, נותנין לה** משעת אירוסין **שלשים יום** בלבד, **כאלמנה** שנותנין לה שלשים יום.

שנינו במשנה: **הגיע זמן ולא נישאו** אוכלות משלו ואוכלות בתרומה:

אמר עולא: דבר תורה הוא ש**ארוסה בת ישראל** המאורסת לכהן הרי זו **אוכלת בתרומה**, ואף שעדיין לא נכנסה לחופה —

שנאמר: "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו" —

והאי ארוסתו **נמי "קנין כספו" הוא**, שהרי קנאה בכסף הקדושין![13]

ומה טעם אמרו חכמים **אינה אוכלת** ארוסה בתרומה עד שיגיע זמנה [למשנה ראשונה], או עד שתכנס לחופה [למשנה אחרונה]?

כי אם אתה אומר שתאכל בתרומה, יש לחוש **שמא ימזנו לה כום** של תרומה **בבית**

בברייתא: ובין שתבעה היא והבעל מעכב, והמדפיסים טעו ועשו מהמילים "בעל נמי יהבו ליה רבנן זימנא" ראש דיבור.

13. א. נתבאר על פי רש"י במהדורא קמא הובא בשיטה מקובצת; וכתב עוד רש"י לקמן נח א ד"ה והאי "דקדושי ביאה מאכילין בתרומה, דאיתקוש הויות להדדי", כלומר: כל אופני הקדושין בין בכסף בין בשטר ובין בביאה הוקשו זה לזה, שהרי אמרה תורה [דברים כד ב]: "ויצאה **והיתה** — בכל מיני הויות — לאיש אחר", וכשם שקדושי כסף מאכילין בתרומה כך שאר אופני הקדושין.

וב"משמר הלוי" כאן, הביא מתוספות הרא"ש בקדושין ה א ד"ה והאי קנין כספו הוא, שכתב: "כיון שמושלת עליה ומשועבדת לו מיקרי קנין כספו אפילו קנאה בשטר וביאה", וראה מה שהביא עוד שם.

ב. מלשון הגמרא "שנאמר: וכהן כי יקנה נפש קנין כספו", משמע שעולא הוא שחידש את הדרשה מ"וכהן כי יקנה וגו'", ואם כן משמע שנשואה אינה צריכה לדרשה זו, שאם לא כן היה לו לעולא לומר: אשת כהן מאי טעמא אכלה משום שנאמר "וכהן וגו'", והאי ארוסה נמי קנין כספו הוא, ועוד, שאם תמצי לומר שכבר היתה ידועה הדרשה לענין נשואה, מה צריכים אנו לומר" והאי נמי קנין כספו הוא", והרי מילתא דפשיטא היא, שהרי משום קנין הכסף שנעשה באירוסין היא אוכלת, ומהיכי תיתי לחלק בין ארוסה לנשואה!?

אביה שם היא עדיין נמצאת כל זמן שהיא ארוסה, **ותשקה** בשוגג[14] **לאחיה ולאחותה** שהם זרים האסורים בתרומה.

ומקשינן: **אי הכי** אפילו אם "**הגיע זמן ולא נישאו**" **נמי** לא יאכלו בתרומה מאותו טעם!?

ומפרשינן: **התם** — כשהגיע זמן, כיון שהוא נותן לה מזונות תמיד — **דוכתא מייחד לה** [מיחד הוא לה מקום] חוץ לבית אביה וכדי שלא תחלק את מזונותיו לקרוביה,[15] ושוב אין לחוש שתשקה לאחיה ואחותה שאינם עמה.

ואכתי מקשינן על גזירתו של עולא: **אלא מעתה** שאתה אוסר לאכול בתרומה לאשת כהן כיון שהיא בבית ישראל — אם כן **לקיט** [פועל ללקיטת תבואה] שהוא **כהן** ונשכר **לישראל**, נמי **לא ליכול** אצל אדונו **בתרומה** שהוא מביא אתו, **דלמא אתו למיכל בהדיה** [שמא יבואו הבעלים לאכול אתו בתרומה, והרי זרים הם]!?[16]

ודחינן: אין לחוש שיבואו הבעלים לאכול עם הלקיט, כי **השתא מדידחו ספו ליה מדידיה אכלי**, אם נותנים הם ללקיט לאכול משלהם, לא כל שכן שלא יקחו משלו לאכול!?

רב שמואל בר[17] **יהודה אמר** טעם אחר מטעמו של עולא, למה אין הארוסה אוכלת בתרומה מיד כעשנתארסה:

משום שמא יימצא בה **סימפון**[18] [מום באשה המבטל את הקדושין], ובטלו קדושיה לכהן, ונמצא שאכלה אשה זרה בתרומה.

ולפי מה שכתב רש"י בקדושין י ב, דנשואה יותר פשוט שהיא אוכלת כיון שנאמר "כל טהור **בביתך** יאכל אותו", וכמבואר בספרי; אכן נשואה אינה צריכה לדרשה זו, ועולא הוא שחידש את הדרשה הזו; ואולם התוספות ביבמות סח א כתבו, שריבוי זה של הספרי אינו אלא אסמכתא, ויתכן שלא אמרו התוספות כן אלא אחר דרשתו של עולא.

ג. לשון הגמרא "והאי **נמי** קנין כספו הוא", אין הכוונה [לפי מה שנתבאר באות ב] להוסיף את הארוסה על הנשואה, אלא שפשטות הפסוק לענין עבד נאמר, ובא עולא להוסיף שאף אשה לבעלה "קנין כספו" הוא.

14. ריטב"א; והוסיף: "או שיטלו הן מעצמן בשוגג איידי דרגילי בה".

וביאר עוד הריטב"א, כי הטעם שגזר עולא משום שתיה ולא משום אכילה, הוא משום "שהשתיה קלה לעשות בשוגג יותר מן האכילה".

15. משמע, שאם אכן תחלק את מזונותיו לקרוביה יהא הוא צריך להוסיף לה על מזונותיה, וצריך תלמוד.

16. כתב הריטב"א, שלקיט כהן בבית ישראל דומה הוא לארוסה בבית אביה, שהארוסה מחנפת לאחיה ואחיותיה שעובדין אותה, וכן הלקיט מחניף לאדוניו, ואין האדון בדל ממנו מליגע בשל לקיט.

17. על פי גירסת מסורת הש"ס.

18. לשון סימפון הוא ביטול, כגון שובר המבטל את השטר קרוי סימפון, ומום באשה או בבהמה שמבטל המקח קרוי סימפון, וכאן גזרו שמא

ומקשינן על טעמו של רב שמואל בר יהודה:

אי הכי שאתה חושש שמא יימצא בה סימפון, תיקשי משנתנו ששנינו לפי משנה אחרונה:

"אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה", הא משנכנסה לחופה הרי היא אוכלת — והרי יש לך לומר שאפילו **נכנסה לחופה ולא נבעלה נמי** לא תאכל בתרומה!?

כלומר: הניחא שהיא אוכלת בתרומה כשנישאה וכבר נבעלה לו שהוא מכיר במומין שבה; אבל קודם שנבעלה הרי עדיין יש לחוש שמא יימצא בה מום המבטל את הקדושין, והאיך היא אוכלת בתרומה!?[19]

ומשנינן: **התם** כשהוא כונסה לחופה **מיבדק בדיק לה** תחילה ביד קרובותיו, **והדר מעייל** לה [ואחר כך מכניסה] לחופה.[20]

ואכתי מקשינן על חששו של רב שמואל בר יהודה:

אלא מעתה שאתה חושש לשמא יימצא סימפון, תיקשי:

אף **עבד** כנעני של **כהן שלקחו** הכהן **מישראל** שהוא אוכל בתרומה מכח אדוניו הכהן כיון שהוא קנין כספו — **לא ליכול בתרומה** [שלא יאכל בתרומה] —

ומשום שמא יימצא בעבד **סימפון** [מום כלשהוא המבטל את המקח], ונמצא שאינו עבד של כהן, ואסור הוא בתרומה!?

ומשנינן: **סימפון בעבדים ליכא**, אין מום הנמצא בעבדים מבטל את המקח, ומפרש לה ואזיל.

דאי מום **דאבראי** [מום חיצוני] —

זה אינו מבטל את המקח **דהא קחזי ליה**, הרי רואה האדון את המום בשעת קנייתו את העבד, וסבר וקיבל.

ואי מום **דגואי** [מום פנימי] —

הרי **למלאכה קא בעי** ליה [למלאכה נצרך] האדון לעבד, ומום **שבסתר לא איכפת ליה** —

שמא תאמר: שמא יימצא העבד שהוא גנב של ממון או גונב נפשות —

נח-א הרי למדנו: **נמצא** העבד **גנב או קוביוסטוס** [גונב נפשות], **הניעו** ללוקח ואין המקח בטל משום כך, כי סתמן של עבדים שהם כאלו.[1]

ימצא בה מום ונמצאו קידושי טעות ובטלים, ונמצא שאכלה זרה בתרומה, רש"י.

19. סגנון קושיית הגמרא הוא לפי משנה אחרונה שאינה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה ואינה אוכלת בהגעת זמן;ואולם כל שכן דתיקשי לפי משנה ראשונה שהיא אוכלת אף קודם שנכנסה לחופה בהגעת זמן, רש"י.

20. וכן מיושבת הקושיא למשנה ראשונה למה היא אוכלת בהגעת זמן, ומשום שלפני שהוא מוציא את כספו על מזונותיה הרי הוא בודקה בידי קרובותיו, רש"י נח ריש עמוד ב, וראה מה שנתבאר שם בהערות בביאור לשון רש"י כאן שכתב "מיבדק בדיק לה ביד קרובותיו".

1. נתבאר לפי שיטת רש"י, ואולם התוספות הוכיחו שקוביוסטוס נוגע לגניבת ממון ולא

מאי איכא, ומה עוד יש לך לחוש?

שמא יימצא העבד **לסטים מזויין** שאין דרך עבדים בכך ונמצא המקח בטל, **או שמוכתב** העבד **למלכות**, חטא למלכות עד שצוה המלך להרוג אותו כל מוצאו, ומקח טעות הוא, ובטל —

זה אינו חשש, כי **הנחו** — לסטים מזוין או מוכתב למלכות — **קלא איתי לחו** [קול יש להם], והיות והלוקח נתן מעות על העבד[2] ולא בירר על מומים אלו שיכול לבררם היות ויש להם קול, מן הסתם סבר האדון וקיבל, שאפילו אם אכן העבד הוא לסטים מזוין או מוכתב למלכות, מעונין הוא לקנותו!

שואלת הגמרא:

מכדי בין למר לעולא **ובין למר** לרב שמואל בר יהודה **לא אכלה** בתרומה כשהיא ארוסה, לעולא משום "שמא תשקה", ולרב שמואל משום סימפון —

ואם כן **מאי ביניהו**, איזו נפקא מינה לדינא יש ביניהם?

ומפרשת הגמרא:

איכא ביניהו בין עולא לרב שמואל בר יהודה:

א. "**קיבל**" עליו הבעל שאפילו אם יש בה מומין הרי הוא רוצה בקדושיה, שמשום "סימפון" לא שייך והרי היא אוכלת בתרומה לרב שמואל בר יהודה, ואילו לעולא אינה אוכלת בתרומה משום "שמא תשקה".

ב. **מסר** האב את בתו הכלה לשלוחי הבעל לנישואין, וכבר אין לחוש ל"שמא תשקה" שהרי כבר אין היא בביתם, ולעולא מותרת היא לאכול בתרומה, ואילו לרב שמואל בר יהודה אסורה היא לאכול בתרומה.

ג. וכן "**הלך**", כלומר: הלכו שלוחי האב [והכלה אתם] עם שלוחי הבעל, שאין לחוש ל"שמא תשקה", ומותרת היא לאכול בתרומה לדעת עולא, ואסורה היא לדעת רב שמואל בר יהודה.

שנינו במשנה: **רבי טרפון אומר: נותנין לה** — לאשה שהגיע זמנה להנשא — **הכל תרומה**; רבי עקיבא אומר: מחצה חולין — לימי טומאתה — ומחצה תרומה:

אמר אביי:

מחלוקת דרבי טרפון ורבי עקיבא, שסובר רבי טרפון: נותנין לה הכל תרומה —

אינה אלא **בבת כהן** — כי מתוך שהיא

לגניבת נפשות, שהרי מצינו [בבכורות ה א] שאמר הקיסר לרבן שמעון בן גמליאל על משה רבינו משום עניני ממון "משה רבכם גנב היה או קוביוסטוס"; וגם תמהו, שהרי כתב רש"י שלכן "הגיעו" משום שדרכן של עבדים בכך, והרי אין דרך עבדים להיות גונבי נפשות.

ולכן פירשו התוספות שקוביוסטוס הוא משחק בקוביא.

2. על פי דברי רבינו אליהו שבתוספות בהבנת רש"י; ואם לא נתן עדיין הלוקח מעות על העבד ונמצא העבד שהוא לסטים מזוין או מוכתב למלכות, יכול הלוקח לומר למוכר "הרי שלך לפניך".

ותמה רבינו עקיבא איגר, שאם כן היתה יכולה הגמרא לומר נפקא מינה בין עולא לרב יהודה בר שמואל באופן שלא נתן הלוקח הכהן

רגילה באכילת תרומה, היא בקיאה בשמירת תרומה ולמוכרה בימי טומאתה[3] — המאורסת **לכהן**, ובזו בלבד סובר רבי טרפון שנותנין לה את כל מזונותיה מן התרומה ואף שבימי טומאתה אינה יכולה לאכול מהתרומה, כיון שאפשר למוכרה ולקנות חולין בדמיה.

אבל בבת ישראל המאורסת **לכהן** שאינה בקיאה בכך, **דברי הכל** — ואף לרבי טרפון — הרי הוא נותן לה **מחצה חולין** ורק **מחצה תרומה**, כדי שיהא לה חולין לאכול בימי טומאתה.

ואמר עוד **אביי**:

מחלוקת דרבי טרפון ורבי עקיבא, שסובר רבי טרפון: נותנין לה הכל תרומה —

אינה אלא **בבת** כהן **הארוסה** לכהן שהגיע זמנה, כיון שהיא בבית אביה, ואביה הרגיל בכך ימכור את התרומה בימי טומאתה.

אבל בנשואה לכהן האוכלת בתרומה בביתה, וכגון שהלך בעלה למדינת הים והעמיד שליש שיאכיל את אשתו מזונות בביתה, באופן זה **דברי הכל** נותן לה **מחצה חולין** לימי טומאתה, מפני שכל כבודה בת מלך פנימה ואביה ואחיה אינן אצלה שיתעסקו בצרכיה, **ומחצה** בלבד הוא שנותן לה **תרומה**.[4]

תניא נמי הכי בהדיא כדברי אביי:

רבי טרפון אומר: נותנין לה הכל תרומה; רבי עקיבא אומר: מחצה חולין ומחצה תרומה.

במה דברים אמורים: בבת כהן לכהן; אבל בת ישראל לכהן, דברי הכל מחצה חולין ומחצה תרומה.

במה דברים אמורים: בארוסה, אבל בנשואה, דברי הכל מחצה חולין ומחצה תרומה.

ומוסיפה הברייתא:

מעות על העבד, אלא עשה בו איזה קנין אחר, שלפי רב יהודה בר שמואל אין העבד אוכל בתרומה, היות ויש לחוש שמא לסטים מזוין או מוכתב למלכות הוא, ואילו לפי עולא הרי הוא אוכל בתרומה!?

3. רש״י; והרא״ה [הובא בשיטה מקובצת] ביאר באופן אחר.

והנה בהמשך הסוגיא מבואר, שאין האשה מוכרת את התרומה אלא אביה ואחיה, כי אין דרך אשה בכך, ולפי זה צריך לכאורה לפרש את כוונת רש״י, שהיא בקיאה בשמירת תרומה כדי שיהא ניתן למוכרה [על ידי אביה ואחיה] בימי טומאתה.

ואולם רש״י במהדורא קמא [הובא בשיטה מקובצת] כתב: בת כהן בקיאה **בטורח תרומה לשומרה ולמוכרה**, אם כן כיון דעודה בבית אביה **יכולה למוכרה לו**; [וראה עוד שם בשם רבי ישעיה מטראני].

4. א. ברש״י במהדורא קמא [הובא בשיטה מקובצת] הוסיף: ״מחלוקת בארוסה **דכיון שלא נשאת לו עדיין אין מזונותיה עליו כל כך**״, כלומר: ולכן אין הוא מרבה לה תרומה [שהיא בזול] כדי שתוכל לקנות בה את החולין הנצרכים לה.

ב. שני חילוקים יש בין ארוסה לנשואה:

רבי יהודה בן בתירא אומר: נותנין לה שתי ידות [כלומר: שני שליש] **של תרומה, ואחת של חולין.**[5]

רבי יהודה סובר אף הוא כרבי טרפון האומר ש"נותנין לה הכל בתרומה", אלא שלפי רבי טרפון אין מרבין לה במזונותיה שנותנין לה מן התרומה בשביל ששוויה של התרומה פחותה מן החולין, ואילו רבי יהודה **אומר**:

נותן לה הכל תרומה ומרבה לה במזונותיה כדי שכשתמכור את התרומה בזול תוכל לקנות בדמיה מחצה חולין, **והיא מוכרת ולוקחת בדמים** שקיבלה את מחצה החולין הצריכים לה לימי טומאתה.[6]

רבן שמעון בן גמליאל סובר אף הוא כרבי יהודה שיש להרבות במזונותיה, ולא עוד אלא שהוא סובר שיש להקל עליה במכירת התרומה, ולכן הוא **אומר**:

כל מקום שהוזכרה תרומה לענין מזונות, **נותנין לה כפלים בחולין**, כלומר: כמות התרומה שניתנת לה כדי שיהיה בידה מחצה חולין הוא כפלים מאשר אם היו נותנים לה חולין, כדי שתוכל למכור את התרומה בזול ותמצא לתרומה לוקחים הרבה.

מאי בינייהו בין רבי יהודה לרבן שמעון בן גמליאל?

איכא בינייהו: טירחא, שלרבי יהודה צריכה היא [היינו אביה ואחיה] לטרוח עד שתמצא למכור את התרומה במחירה הזול בשוק, ואילו לרבן שמעון בן גמליאל אינה צריכה לטרוח, אלא מקבלת תרומה כל כך שבקלות תמכרנה.

שנינו במשנה: **היכם אינו מאכיל בתרומה:**

ומפרשינן: **מאי טעמא** אין שומרת יבם אוכלת בתרומה מכח היבם הכהן?[7]

כי את "**קנין כספו**" הוא **דאמר רחמנא** שהכהן מאכיל, כמו שנאמר: "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו" ובכלל "קנין כספו" אף האשה —

האחד: הארוסה אין לה מזונות לימי טומאתה ככל הצריך לה, שהרי אף אם יטרחו אביה ואחיה למכור את התרומה לא ישיגו אלא מחיר זול לתרומה, ואילו נשואה מקבלת מחצה חולין, ובזה טעם החילוק הוא כי אינו חייב במזונותיה של הארוסה כל כך.

השני: הארוסה צריכה לטרוח במכירה על כל פנים על ידי אביה ואחיה, ואילו הנשואה אינה צריכה טירחה, ובזה הטעם הוא, כי לארוסה מצויים טורחים ואילו לנשואה לא.

5. סברתו של רבי יהודה בן בתירא היא, משום שאין היא צריכה לימי טומאתה לפי דעתו רק שליש ממזונותיה, על פי מנחת בכורים בתוספתא פרק ה' דכתובות.

6. נראה שענין זה נלמד ממה שאמר "ולוקחת בדמים" דמזה משמע שהיא לטוקחת את כל מזונותיה הנצרכים לה מן הדמים שקיבלה תמורת התרומה, ובהכרח שנותן לה תרומה הרבה.

7. פשטות שאלת הגמרא היא, היות וזקוקה היא ליבם כהן, אם כן יאכילנה היבם בתרומה, מפני שהזיקה אליו היא כארוסין.

ואילו האי — שומרת יבם — **קנין דאחיו הוא**.[8]

שנינו במשנה: **עשתה ששה חדשים בפני הבעל** וששה חדשים בפני היבם, ואפילו כולן בפני הבעל חסר יום אחד בפני היבם, או כולן בפני היבם חסר יום אחד בפני הבעל אינה אוכלת בתרומה:

תמהה הגמרא על הפיסקא האחרונה "או כולן בפני היבם חסר יום אחד בפני הבעל":[9]

למה היה התנא צריך לשנותה כלל, והרי **השתא** כולן **בפני הבעל** חסר יום אחד **אמרת לא** תאכל בתרומה בגין היבם —

אם כולן **בפני היבם** — **מיבעיא** שלא תאכל בתרומה בגין היבם, ולמה היה צריך התנא לשנות פיסקא זו!?

ומשנינן: "**זו** [ששה חדשים בפני הבעל חסר יום אחד] **ואין צריך לומר זו** [ששה חדשים בפני היבם חסר יום אחד בפני הבעל]" **קתני**.

שנינו במשנה: **זו משנה ראשונה**, בית דין של אחריהם אמרו: אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה:

ומפרשינן: **מאי טעמא** דמשנה אחרונה?

אמר עולא, **ואיתימא רב שמואל בר יהודה: משום** שמא ימצא בה **סימפון** ויתבטלו הקידושין.

ומקשינן: **בשלמא לעולא** שאמר לעיל, כי הטעם שאין ארוסה אוכלת בתרומה הוא משום שמא ימזגו לה כוס בבית אביה ותשקה לאחיה ולאחותה, ניחא שפיר, כי:

טעמא דמשנה **קמייתא** [משנה ראשונה] שאין ארוסה אוכלת בתרומה הוא משום **שמא ימזגו לה כוס בבית אביה** —

וטעמא דמשנה **בתרייתא** [משנה אחרונה] הוא **משום סימפון**, ועד שתכנס לחופה חיישינן לה.[10]

אלא לרב שמואל בר יהודה שפירש לעיל את נח-ב

---

8. א. לפי פשוטו כוונת הגמרא ללמוד ילפותא שאין הזיקה מאכלת בתרומה, כי הזיקה היא המשך האישות של הראשון, ואין זה "קנין כספו" של היבם אלא קנינו של אחיו, ולכן אין הוא מאכיל בתרומה, **וראה לשון רש"י**.

ב. כתב רש"י: "אבל כנסה הרי היא אשתו לכל דבר, והכתוב קראה אשתו, דכתיב "ולקחה לו לאשה" דקנייה בביאה, וכי היכי דקדושי ביאה מאכילין בארוסה דאיתקש הוויות להדדי, כך מאכילין ביבמה".

9. בריטב"א מבואר שרש"י גורס במשנה: "או כולן בפני היבם" ותו לא, וראה בדבריו מה שהוסיף דברים בשאלת ותירוץ הגמרא כאן על פיסקא זו.

10. ואף שלדעת רב שמואל בר יהודה מבואר לעיל בטעם משנה ראשונה שאינה חוששת לסימפון בהגעת זמן, דהוא משום שהוא בודקה על ידי קרובותיו, מכל מקום עולא לא סבירא ליה כן, ולדעת משנה אחרונה החוששת לסימפון, יש לחוש לו גם לאחר הגעת זמן; והטעם כנראה הוא משום שבדיקה על ידי קרובות אינה בדיקה ש"בדיקת חוץ לא שמה בדיקה", וכמבואר סברא זו בהמשך הסוגיא.

הטעם שאין ארוסה אוכלת בתרומה שהוא משום סימפון, אם כן תיקשי:

והרי טעמא דמשנה **קמייתא** הוא **משום סימפון** כדאמר לעיל, וטעמא דמשנה **בתרייתא** נמי **משום סימפון** כדאמר הכא —

ואם כן **מאי ביניהו**, כלומר: למה לפי משנה ראשונה הרי היא אוכלת בתרומה משהגיע הזמן, ואילו לפי משנה אחרונה אין היא אוכלת עד שתכנס לחופה!?

ומפרשינן: **איכא ביניהו**, כלומר: בזה הוא שנחלקו משנה ראשונה ואחרונה — **בדיקת חוץ** [בדיקה שבודק אותה על ידי קרובותיו] אם בדיקה היא.

מר משנה ראשונה **סבר: בדיקת חוץ שמה בדיקה**, ולכן משהגיע זמן שהוא בודקה בידי קרובותיו הרי היא אוכלת בתרומה.

ומר משנה אחרונה **סבר: בדיקת חוץ לא שמה בדיקה** עד שמתייחד עמה הוא עצמו ובודקה, ולכן אינה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה, שאז הוא עצמו מתייחד עמה ובודקה.[1]

---

1. ראה רש"י לעיל נז ב על מה שאמרו בגמרא על נכנסה לחופה ולא נבעלה שמיבדק בדיק לה, ופירש רש"י ביד קרובותיו, וזה לא כמו שמבואר כאן, וצריך לומר שכוונת רש"י שם הוא ליישב למשנה ראשונה, ראה שם היטב ברש"י.

פרק אף על פי (המשך)

נח-ב א. חיוב הבעל לזון את אשתו, נחלקו בו חכמים אם הוא מן התורה, או מדרבנן.

המשנה והסוגיה בגמרא להלן, הם לפי דעת הסובר שחיוב מזונות הבעל לאשתו הוא מדרבנן [המאירי].

וכן תיקנו חכמים, שיתן הבעל לאשתו מעה כסף מידי שבוע בשבוע, שתוכל להוציאו לצרכיה.

ב. תקנה נוספת תיקנו חכמים, שתעשה האשה לבעלה את המלאכות לצורך שימושו, כמו שנתבארו במשנה לקמן סד ב.

וכן תיקנו שתעסוק האשה במלאכה שתביא לבעלה הכנסה של ממון, שתהיה טווה חוטי צמר בשיעור שנתבאר לקמן במשנה סד ב.

ג. עוד אמרו חכמים, שאפילו אם תעסוק או תרוויח במלאכתה יותר ממה שחייבוה חכמים, יהיה גם "מותר מעשה ידיה" שייך לבעל, והוא הנקרא "מותר" או "העדפה".

במה דברים אמורים שאפילו "מותר מעשה ידיה" שייך לבעל, כאשר לא התאמצה במלאכה זאת.

אך אם דחקה את עצמה והתאמצה במלאכתה, ומחמת כן העדיפה במלאכתה ["העדפה על ידי הדחק"] — נחלקו תנאים במשנה במסכת נדרים [המובאת להלן בסוגייתנו], האם הם שלה או של בעלה.

ד. נחלקו אמוראים בסוגייה להלן, כיצד העמידו חכמים את התקנות הללו —

האם יסוד התקנה שלהם היה שיתן הבעל מזונות לאשתו, ושיתן לה מעה כסף לצרכיה, אלא שתיקנו כי בתמורה למזונותיה יהיו מעשה ידיה שייכים לבעלה,[1] כי אם לא תיתנם לו, תהיה איבה ביניהם, שהוא נותן לה מזונות והיא אינה נותנת לו את מעשה ידיה.

או שעיקר תקנת חכמים היה שתעסוק האשה במלאכה המכניסה רווח ממון לבעלה, ויהיו מעשה ידיה שייכים לו [וגם אם תעדיף במלאכתה על השיעור שחייבוה חכמים תהא אף ההעדפה שייכת לבעל]. אלא, שבתמורה למעשה ידיה, תיקנו חכמים שיתן לה הבעל מזונות, ומעה כסף בכל שבוע.

ד. ולפי הצד השני, נחלקו אמוראים בסוגייה להלן, האם את המזונות תיקנו חכמים "תמורת מעשה הידים, ואת מעת הכסף תיקנו חכמים תחת "מותר מעשה ידיה ["העדפה"].

או שהמזונות הם תמורת מותר מעשה ידיה, ומעת הכסף השבועית היא תחת עיקר מעשה ידיה.

מתניתין:

המקדיש את **מעשה ידי אשתו** שהאשה

---

1. האם "מעשה ידיה" האמורים כאן, הכונה היא למלאכת האשה בצמר בלבד, או אף לשאר

חייבת לעשות לבעלה [כמבואר במשנה לקמן נט ב, "ועושה בצמר"] לפני שעשתה אותם — אין מעשה ידיה קדוש על פיו. אלא, **הרי זו עושה** מעשה ידיה לעצמה, **ואוכלת**, וכפי שיתבאר הטעם בגמרא.[2]

אך אם הקדיש את ה"**מותר**" של מעשה ידיה, מעבר לשיעור שקבעו חכמים[3] [ואף הוא שייך לבעל] —

רבי מאיר אומר: הרי זה **הקדש**.[4]

רבי יוחנן הסנדלר אומר: הרי זה **חולין**.[5]

והמשנה כולה מתבארת בגמרא.

גמרא:

אמר רב הונא אמר רב:

יכולה אשה לומר לבעלה: איני ניזונת ממך, **ואיני עושה** לך כלום, אלא עושה אני רק לעצמי, ומתפרנסת בעצמי.[6]

ומבארת הגמרא: **קסבר** רב, **כי תקינו רבנן**

המלאכות כגון טחינה ואפיה, ראה בהערות בסוגיא.

2. טעם דין זה הוא משום שמשנתנו עוסקת באשה שאינה ניזונית על ידי בעלה, ולכן אין מעשה ידיה ברשותו להקדישם. ובגמרא יתבאר למה אינה ניזונית ממנו, האם משום שהיא אינה רוצה לזון מהבעל כדי שמעשה ידיה יהיו שלה, או שהבעל אין לו במה לזונה, ויתבאר כל זה יותר בגמרא.

3. כן פירש רש"י שמדובר במקרה שונה, בכגון שהקדיש רק את המותר, ולא את מעשה הידים עצמם. והרש"ש נתקשה, למה פירש רש"י כן, ומדוע לא ביאר שמדובר באותו מקרה, שהקדיש הבעל את כל מעשה ידיה, שהעיקר אינו מתקדש לפי כולם, ורק במותר נחלקו.

4. ביאור דין משנתנו שהמותר הרי זה הקדש נחלקו בו אמוראים בגמרא [ובפנים נתבאר כשיטה הראשונה]:

יש המפרש שמשנתנו עוסקת באשה שבעלה נותן לה את המגיע לה בתמורת המותר ואינו נותן לה את המגיע לה בתמורת מעשה הידים, ולכן מעשה הידים אינו קדוש ואילו המותר הרי הוא קדוש.

ויש המפרש [לפי ביאור התוספות], שמשנתנו עוסקת במי שאינו נותן לאשתו מזונות ולא מעה כסף, ואין לו זכות לא בעיקר מעשה ידיה ולא במותר. ומה ששנינו שהמותר קדוש, הכוונה היא לכשתמות האשה ויזכה בו הבעל מדין ירושה, שאז חל הקדשו. ומה שנקטה המשנה "מותר" ולא עיקר מעשה ידיה, ראה בזה בהמשך, בהערות שבגמרא.

5. טעמו של רבי יוחנן הסנדלר הוא משום שאין אדם יכול להקדיש דבר שלא בא לעולם, שהרי עדיין לא עשאתן [ולשיטתו גם עיקר מעשה ידיה אינו קדוש ואפילו בניזונית ממנו, שהרי הן דבר שלא בא לעולם]. וטעמו של רבי מאיר החולק עליו מתבאר בגמרא.

6. כן הוא לשון רש"י. ונחלקו הראשונים, אם כשאומרת איני ניזונית ואיני עושה, היא פטורה מכל מלאכה שהאשה חייבת לעשות לבעלה, כולל טחינה ואפייה, וכאשר הסיקו התוספות לקמן סג א ד"ה רב. או שאין היא פטורה אלא ממלאכת עשייה בצמר, שהיא לרווח ממון לבעל, ולא משאר מלאכות שהם לשירות הבעל, וכמבואר בר"ן בסוגייתנו ובעוד מקומות.

מזונות ומעשה ידים זה תחת זה, תקנת **מזוני** היא **עיקר** התקנה, ולטובת האשה תיקנוה, שמא לא יספיקו לה מעשה ידיה כדי מזונותיה.

ואילו את התקנה שיהיו **מעשה ידיה** לבעלה, תקנו חכמים רק בתמורה למזונות שהוא נותן לה.

ותיקנוה **משום** "**איבה**", כדי למנוע שנאה ביניהם אם הוא יתן לה מזונות [מכח תקנתם] ואילו היא לא תיתן לו את מעשה ידיה.[7]

ולפיכך, כי אמרה האשה: **איני ניזונת** ממך, לפי שלא נוח לי בטובה זו שתיקנו לי חכמים, ולכן גם **איני עושה** עבורך מעשה ידים בתמורה! — **הרשות בידה**.

מיתיבי לרב, מדברי הברייתא, ששנינו בה להיפך מדבריו:

דתניא: **תקנו** חכמים שיתן הבעל לאשה **מזונות — תחת מעשה ידיה**.

ואילו רב סובר שתקנו את מעשה ידיה — תחת מזונותיה!?

ומשנינן: **אימא**, כך צריך לשנות בברייתא: **תקנו מעשה ידיה תחת מזונות**.

ודנה הגמרא: **לימא מסייע ליה**, האם נאמר שי סיוע לדברי רב, ממשנתנו:

דתנן: **המקדיש מעשה ידי אשתו**, לא חל הקדשו, **והרי היא עושה** את מלאכתה, **ואוכלת**, מתפרנסת ממנה, משום שאין מעשה הידים שלו שיוכל להקדישו ולאסרם על אשתו.

ומוכיחה הגמרא מכך שהמשנה אומרת שהאשה הזאת מתפרנסת ממעשה ידיה, ולא ממזונות שנותן לה הבעל, ומכך שאין הבעל יכול להקדיש את מעשה ידיה, על אף שהם שייכים לו:

מאי לאו, האם אין משנתנו עוסקת, **ב**אשה שהיא **ניזונת** על ידי בעלה, שיש לו נכסים ומבקש הוא לזונה, אלא שהיא זאת שאינה רוצה להיות ניזונית ממנו, ואמרה לבעלה "איני ניזונית ואיני עושה".

ולכן אין הבעל יכול להקדיש את מעשה הידים, לפי שאם אמרה לו כך, הם אינם שלו.

ומוכח כדברי רב הונא בשם רב, שיכולה האשה לוותר על התקנה שהיא לטובתה, ולומר "איני ניזונית ואיני עושה".[8]

[וראה היטב בתוספות שם אם כוונתם לומר שמזונות ומעשה ידים, שהן זה בתמורת זה, היינו כל מה שאשה עושה לבעלה. וראה בתוספות נט ב ד"ה תני, דפשיטא להו שרק עשייה בצמר היא תחת מזונות].

7. דברי רב הם כדעת הסובר: מעשה ידים תחת מזונות ולא תחת מעה כסף [וכן היא בהדיא שיטתו של רב בהמשך הגמרא], ולכן כשהיא אומרת "איני ניזונית" אין היא חייבת ליתן את מעשה ידיה.

8. נתבאר על פי התוספות.

ולשון הריטב"א: "מאי לאו, דמתניתין מילתא פסיקתא קתני, ואפילו כשמעלה לה מזונות, וקתני שהיא עושה ואוכלת. והיינו מפני שיכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה". דהיינו, לכן אין מעשה ידיה שלו, ולא חל הקדשו,

ודחינן: **לא** כאשר אמרת, שמשנתנו עוסקת באשה שבעלה רוצה לזונה, אלא שהיא מסרבת ורוצה לזון את עצמה ממלאכתה.

אלא, לעולם אין אשה יכולה לומר "איני ניזונית ואיני עושה". כי תקנת חכמים היתה בצורה הפוכה, שיהיו מעשה ידיה שייכים לבעל, אלא שתמורתם תיקנו לה שיזון אותה הבעל, ולא תיקנו את מעשה ידיה תחת מזונותיה כמו שסובר רב.

והטעם שאין מעשה ידיה קדוש, על אף שמעשה ידיה שייך לבעלה, הוא משום שמשנתנו עוסקת **באשה שאינה ניזונת** על ידי בעלה היות ואין לו נכסים, ואין לו אפשרות לזונה.[9] ובמקרה שכזה אין מעשה ידיה שייכים לו, אלא היא זכאית להתפרנס ממעשה ידיה, ולפיכך אינו יכול הבעל להקדישם.

ותמהה הגמרא על העמדת המשנה במקרה שכזה:

והרי **אי** משנתנו עוסקת **באשה שאינה ניזונת** על ידי בעלה, אם כן, **מאי למימרא!?**

מה חידוש יש בדבר שאין לו זכות במעשה ידיה להקדישם כאשר הוא אינו נותן לה מזונות, ולמה הוצרך התנא לשנות דין זה? והרי דבר פשוט הוא, שאם אין לה מזונות מבעלה, אין היא צריכה לחזור על הפתחים, אלא תתפרנס ממעשה ידיה! שהרי —

אפילו למאן דאמר[10] **יכול הרב** [האדון של עבד], **לומר לעבד** שלו "**עשה עמי** מלאכה, ואולם אני **איני זנך**, אלא צא וחזר על הפתחים", **הני מילי בעבד כנעני, דלא כתיב ביה** [דברים טו טז] "כי טוב לו **עמך**" [כמו שכתוב בעבד עברי], ולכן אין רבו חייב לנהוג עמו ב"תנאי חיים" השוים לו [כמו שחייב לנהוג עם עבד עברי] —

אבל עבד עברי, דכתיב ביה "והיה כי יאמר אליך [העבד העברי] לא אצא מעמך, כי טוב לו **עמך**" — **לא!**

אין יכול בעליו לומר לו איני נותן לך מזונות, ומאידך מעשה ידיך שלי, ואתה צא וחזר על הפתחים. כי אם יאמר כך הרב לעבדו, לא יהיו תנאי החיים של העבד העברי שוים לתנאי החיים של רבו, ואילו התורה חייבה את האדון של עבד עברי "וטוב לו עמך", שיהיו תנאי חייו דומים לשלך —

וכל שכן שאין יכול לומר כך הבעל ל**אשתו**, שאין היא שפחתו.

אפילו אם לא אמרה איני ניזונית ואיני עושה.

והמאירי [במשנה] כתב: שעל ידי ההקדש נמצא הבעל מפסיד. והמשנה נותנת עצה, שהיא תאמר איני ניזונית ואיני עושה.

והר"ן [במשנה] כתב: אם רצתה, מפקעת הקדשו, שתאמר לו איני ניזונית ואיני עושה, והרי זו עושה ואוכלת.

9. א. כן פירש רש"י. וראה בריטב"א שביאר הטעם שכתב רש"י כן, שהוא כדי לחדש שאין הבעל יכול לומר "איני נוטל מעשה ידים ואיני זן", ראה שם.

10. ענין זה מתבאר בגיטין יב א.

ומשנינן: לעולם משנתנו מדברת באשה שאינה ניזונית מבעלה.

ומה ששאלת, אם כן, מהו החידוש של המשנה —

תשובתך: **סיפא** של משנתנו — **איצטריך ליה** לתנא להשמיענו, שיש בה חידוש. ואגב הסיפא נקט גם את הרישא, על אף שאין בה חידוש.

דתנן בסיפא: בעל המקדיש את **מותר** מעשה ידיה של האשה — **רבי מאיר אומר: הקדש. רבי יוחנן הסנדלר אומר: חולין.**

ולקמן יתבאר מדוע לדעת רבי מאיר חל ההקדש על המותר, למרות שהבעל לא זן אותה, ומסתבר שגם אינו מעלה לה את מעה הכסף השבועית שתמורתו תקנו לו שיזכה במותר [ועיין ברש"י שהוסיף, שיחול ההקדש על המותר רק לאחר שתמות האשה, ויירשנה בעלה].

וכאן שבה הגמרא לעיקר דברי רב הונא בשם רב, ומבארת:

ופליגא דין זה של רב הונא אמר רב, הסובר שיכולה אשה לומר לבעלה "איני ניזונית ואיני עושה", על הא דאמר **ריש לקיש!**

דאמר ריש לקיש: לא תימא, אל תאמר **שטעמא דרבי מאיר** במשנתנו, שאמר יכול הבעל להקדיש את מותר מעשה ידיה של אשתו, ואף על גב שעדיין לא עשתה אותם, והם "דבר שלא בא לעולם"[11] —

הוא **משום דקסבר** רבי מאיר: **אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם.** כי יתכן וגם לרבי מאיר אין אדם מקדיש דבר של בא לעולם.

אלא טעמא דרבי מאיר, הסובר שיכול להקדיש את מעשה ידיה של אשתו, הוא:

מתוך שיכול הבעל **לכופה** לאשתו, שיהיה אפילו מותר **מעשה ידיה** שלו,[12] נמצא כאילו יש לו זכות בידיה עצמן.

ולכן, כאשר הוא מקדיש את מעשה ידיה, **נעשה כאילו אומר לה: "יקדשו ידיך — לעושיהם"!** כאילו אמר: ידיך עצמם יקדשו להקב"ה, שעשאן לידיך!

ולכן חל ההקדש. שהרי ידיה של אשתו הם אכן בעולם.[13]

---

11. ומטעם זה נחלק רבי יוחנן הסנדלר, ואמר שאין המותר קדוש.

12. לשון הגמרא "מתוך שיכול לכופה למעשה ידיה" לפי פשוטו צריך ביאור, שהרי אנו דנים על מותר מעשה ידיה, שאינה חייבת לעשות לו.

ולכן פירש הריטב"א: "אנן הכי קאמרינן, שיכול לכופה על המותר ההוא שיהא שלו, ויעלה לה מעה כסף שלו כשטרחה והותירה, שכך ידיה משועבדות לבעל למותר ההוא כשתעדיף, כמו שמשועבדות לעיקר מעשה ידיה, וזה ברור". ועל פי דבריו נתבאר בפנים.

13. מתוך שיכול לכופה, לכן בכחו להקדיש את ידיה לענין המותר. אבל אין די בכך, כיון שסוף סוף לא אמר שהוא מקדיש את ידיה אלא את המותר עצמו, שעדיין לא בא לעולם. ואת הטעם ש"נעשה כאומר יקדשו ידיך לעושיהן" מבארת הגמרא בהמשך.

וכבר נתבאר בהערה לעיל שנחלקו אמוראים בביאור הסיפא, יש המפרש שהנדון הוא על קדושת מותר מעשה ידיה בחייה של האשה ,

וכיון שאמר ריש לקיש שהוא יכול לכופה על כך, שמע מינה שהאשה אינה יכולה להפקיע את זכותו ממעשה ידיה על ידי שתאמר "איני ניזונית ואיני עושה".[14]

אך תמהה הגמרא על פירושו של ריש לקיש בדברי רבי מאיר:

והא לא אמר לה הבעל לאשתו **הכי!** שהרי לא את הידים עצמן הקדיש, אלא את מעשה הידים!?

ומשנינן: **כיון דשמעינן ליה לרבי מאיר, דאמר: אין אדם מוציא דבריו לבטלה,** וכשאומר אדם דבר שידוע לו שאינו יכול לחול כמו שהוא מדבר, יש לנו לבאר דבריו שנתכוין לאופן שיחולו דבריו[15] —

לכן, גם כשהקדיש את מעשה הידים עצמן, כיון שיודע הוא שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, **נעשה כאומר לה "יקדשו ידיך לעושיהם"**. כי רק באופן זה יתקיימו דבריו!

ומקשה הגמרא על דברי ריש לקיש:

וכי **סבר רבי מאיר שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם,** עד שהוצרך ריש לקיש לומר "לא תימא" שטעמו של רבי מאיר הוא משום שאדם מקדיש דבר שלא בא לעולם!?

והתניא: האומר לאשה שאינו יכול לקדשה כעת —

"**הרי את מקודשת לי**" —

א. "**לאחר שאתגייר**"! כגון שהיה גוי, ומקדש בת ישראל, כדי שיחולו קידושיה לאחר שיתגייר. כי בהיותו גוי הוא אינו ראוי

משום שיש לבעל בהם זכות. ויש המפרש שהנדון הוא על קדושת מותר מעשה הידים לאחר מיתה של האשה, לאחר שהבעל זוכה בהם מדין ירושה.

וריש לקיש, המפרש את טעמו של רבי מאיר שהוא משום שיש לו זכות בידיה ובמעשה ידיה, בהכרח שהוא מפרש שהנדון במשנתנו הוא על מותר מעשה ידיה מחיים. וכן נראה מלשונו של רש"י שכתב: "דבר שלא בא לעולם, כגון מעשה ידיה, שהקדישן עד שלא עשאתן". ואילו היה הנדון משום שמקדישם לאחר המיתה של אשתו, היה לרש"י להוסיף שעדיין לא מתה האשה ואינו יורשה עדיין, ומטעם זה נמי הוי ליה דבר שלא בא לעולם. וראה תוספות וריטב"א.

14. בריטב"א מבואר שאין ראיית הגמרא מגוף דינו של ריש לקיש, אלא מלשונו שאמר **לכופה**, "מכלל שאינה יכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה, דאי כשאוכלת משלו מה כפייה צריך, פשיטא, שאין כפייה אלא במרד שאומרת איני ניזונית ואיני עושה".

15. עיקר דברי רבי מאיר נאמרו במסכת ערכין [ה א] לענין מי ש"העריך" תינוק פחות מבן חודש [שאמר "ערכו עלי"], ואין דיבורו זה דיבור היכול להתקיים, לפי שמן התורה אין "ערך" לתינוק כשהוא פחות מבן חודש. כי בפרשת ערכין האמורה בתורה יכול אדם להתחייב להקדש לפי ה"ערך" הקצוב בתורה, לאיש או לאשה, לפי גילם, והגיל הפחות ביותר בפרשת ערכין הוא בן חודש.

ולכן, סובר רבי מאיר, היות ויודע המעריך שאין "ערך" בתורה לפחות מבן חודש, ודאי שנתכוין להתחייב ב"דמי התינוק" להקדש [לפי שוויו של התינוק, הראוי להמכר בשוק כעבד], ולא את "ערכו" [שאינו קיים בפרשת ערכין]. והרי זה נותן להקדש את דמיו.

לקדש אשה מישראל.[16]

או "**לאחר שתתגיירי**". כגון ישראל שקידש גויה, ואמר לה שיחולו קידושיה לאחר שתתגייר.

ב. או שהיה עבד ומקדש בת ישראל, ואומר לה שיחולו קידושיו "**לאחר שאשתחרר**" ואהיה ראוי לקדש בת ישראל.

או שהיא היתה שפחה, והבעל היה ישראל בן חורין, וקידשה כדי שיחולו קידושיה "**לאחר שתשתחררי**", ותהיי ראויה להתקדש לי —

ג. או שקידש אשת איש, "**לאחר שימות בעליך**", ותהיי פנויה וראויה להתקדש לי —

ד. **או** כ"**שתמות אחותיך**" הנשואה לי עכשיו, שאז לא תהיי אסורה עלי באיסור "אחות אשה", ותהיי ראויה להתקדש לי —

ה. **או** המקדש יבמה כשהיא "שומרת יבם", ואומר לה שיחולו קידושיו בה "**לאחר שיחלוץ ליך יבמיך**", ושוב לא תהיי שומרת יבם, ותהיי ראויה להתקדש לי —

בכל האופנים האלו —

רבי מאיר אומר: אף שאי אפשר שיחולו הקדושין עכשיו אלא רק לאחר שיהיו בני הזוג ראויים לקידושין, ונמצאו קדושין אלו עתה שהם קדושין בדבר שלא בא לעולם — בכל זאת הרי זו **מקודשת**!

ואם כן תיקשי: כיון שסובר רבי מאיר שאדם יכול לעשות מעשה שיחול אף על דבר שלא בא לעולם, נמצאו דברי רבי מאיר במשנתנו כפשוטם, כי אף על גב שאין מותר מעשה הידים נמצא בעולם, הרי אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם לפי דעת רבי מאיר. ואם כן, למה הוצרך ריש לקיש לבאר את דברי רבי מאיר באופן אחר!?

ומשנינן: כך אמר ריש לקיש:

מהיא ברייתא, **אין**, אכן מוכח שסובר רבי מאיר "אדם מקנה דבר שלא בא לעולם" —

אלא שריש לקיש אמר, כי **מהא**, ממשנתנו, גבי מותר מעשה ידים — **ליכא למשמע מינה** שרבי מאיר סובר שאדם יכול לעשות מעשה שיחול על דבר שלא בא לעולם, היות ויתכן לפרש את טעמו כפי שפירש ריש לקיש, ויהיה דין זה נכון אפילו אם נאמר שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם.

שנינו במשנה: אם הקדיש הבעל את **המותר** — **רבי מאיר אומר: הקדש**.

ודנה הגמרא: **אימת קדוש** המותר[17] —

האם מותר מעשה הידים קדוש מיד לכשתעשנו, ומשום שמשנתנו עוסקת בבעל שיש לו זכות במותר מעשה הידים [על אף שאין לו זכות בעיקר מעשה ידיה, ואינו יכול להקדישם, כמבואר ברישא].

או שמא אין המותר שלו, כשם שמעשה

---

16. גוי ועבד אינם ראויים לקדש אשה, ואין גויה ושפחה ראויות לקדושי אישות.

17. שמועה זו מתבארת על פי שיטת התוספות, ושיטת רש"י צריכה לימוד, וראה מהרש"א קרני ראם וריטב"א.

הידים אינן שלו. ואכן עתה לא יחול עליו ההקדש, אלא הוא יהיה קדוש רק לאחר מיתת האשה, שאז יורש הבעל את אשתו, ונעשה המותר קדוש כאשר הוא מגיע לרשותו.

רב ושמואל, דאמרי תרוייהו:

מותר מעשה ידיה — רק **לאחר מיתה** הוא **קדוש**. כשתמות אשתו, ויירש הבעל את המותר.[18] אבל מחיים אינו קדוש, שהרי משנתנו עוסקת במי שאינה ניזונית מבעלה, וכמבואר ברישא. ומסתמא בעלה אף אינו מעלה לה מעה כסף, שהוא תמורת המותר.

רב אדא בר אהבה אמר: מותר — אפילו **מחיים** הוא **קדוש**, מיד כשתעשנו. ומשום שיש לו במותר זכות, אף שבמעשה הידים עצמו אין לו זכות. וכדמפרש הגמרא ואזיל את טעם הדבר.

הוי בה תמה **רב פפא:**

במאי, באיזה אופן עוסקת משנתנו?

אילימא, אם נאמר **במעלה לה** הבעל **מזונות, ומעלה לה** גם **מעה כסף לצרכיה**, ובתמורה לשני הדברים הללו זוכה הבעל הן בעיקר מעשה ידיה והן במותר מעשה ידיה —

אי אפשר לומר כך. כי תיקשי —

מאי טעמא דמאן דאמר [רב ושמואל] שרק **לאחר מיתה** בלבד **קדוש** המותר!? והרי כיון שמעלה לה גם מזונות וגם מעה כסף שבועית, הרי מעשה ידיה ומותר מעשה ידיה הוא שלו כבר מחיים, ולמה לא יוכל להקדישו!?[19]

ואלא, שמא תאמר, שמשנתנו עוסקת **כשאין** הבעל **מעלה לה מזונות, ולא מעלה לה מעה כסף לצרכיה** —

גם כך אי אפשר לומר. כי תיקשי —

---

18. אף שהוא דבר שלא בא לעולם, שהרי אינו יכול להקדישו אלא לאחר מיתה, רבי מאיר הולך לשיטתו, שאדם מקדיש דבר שלא בא לעולם. ראשונים.

ואם תאמר, אם כן, למה נקטה המשנה "מותר" מעשה ידיה, והרי אף מעשה ידיה עצמן אם נותרו לה עד מיתתה הרי הוא יורשם ויכול להקדישם!?

וכתב הרש"ש: "מותר", לדעת רב ושמואל, אין הכוונה למותר מעשה ידים שעשתה מעבר לתקנת חכמים, אלא מה שניתותר במיתתה כמו [תהלים יז] "והניחו יתרם לעולליהם", ראה שם בפירוש רש"י. והיינו מה שנותר הן ממעשה ידיה עצמן והן ממותר מעשה ידיה [וכדברי הרש"ש נראה מתוספות בנדרים פה ב].

והר"ן הבין מלת "מותר" כפשטו, דהיינו המותר על מעשה ידיה קדוש לאחר מיתה, ונדחק ליישב מדוע נקטה הגמרא "המותר", והרי אפילו מעשה ידיה עצמן תיקדש לאחר מיתה, עכ"ד.

ומדברי רש"י נט א ד"ה מי אמר שמואל הכי, מוכח בהדיא, שרש"י אינו מבין כהרש"ש אלא כהר"ן, ראה שם.

19. והוא הדין שיכלה הגמרא להקשות לכולי עלמא: אם מעלה לה מזונות וגם מעה כסף, למה שנינו ברישא שהיא עושה ואוכלת, והרי אם כן אף עיקר מעשה ידיה שלו הן ויכול הוא להקדישם. תוספות. וראה מה שביארו למה לא הקשתה הגמרא כן.

אם כן, **מאי טעמא דמאן דאמר** [רב אדא בר אהבה] כבר **מחיים** הוא **קדוש**!? והרי ודאי אין מותר מעשה ידיו שלו, כשאינו מעלה לה את מה שמגיע לה תמורת המותר!?[20]

ומשנינן: לרב ושמואל, הסוברים שאין מותר מעשה הידים קדוש מחיים, הנידון במשנתנו הוא בבעל שאינו מעלה לאשתו לא מזונות ולא מעה כסף.[21] ולכן, אין לבעל זכות לא במעשה ידיה ולא במותר מעשה ידיה. וכשם שהיא עושה ואוכלת את עיקר מעשה ידיה מחיים, כך היא נוטלת את מותר מעשה ידיה, ואוכלת. ומה ששנינו שהמותר קדוש, היינו דוקא לאחר מיתה.

ואילו לרב אדא בר אהבה, נידון משנתנו הוא באופן אחר:

לעולם[22] **במעלה לה מזונות**, שלדעת רב אדא בר אהבה הוא תמורת "מותר מעשה ידיה" ולא תמורת "מעשה ידים". וכיון שהוא מעלה לה את התמורה ל"מותר מעשה ידיה", יכול הוא להקדיש את המותר גם מחיים.

ואולם, **אינו מעלה לה מעה כסף לצרכיה**, שהיא תמורת עיקר מעשה ידיה.

ולכן, את עיקר מעשה ידיה הוא אינו יכול להקדיש מחיים, אלא היא עושה ואוכלת, וכמו ששנינו ברישא.

ומבארת הגמרא את טעם המחלוקת בין רב ושמואל לבין רב אדא בר אהבה:

רב ושמואל — שאינם מפרשים את המשנה כמו רב אדא בר אהבה — טעמם הוא, משום שהם **סברי**, שאין המזונות שהבעל נותן לה, תחת המותר. אלא:

תקנו חכמים **מזונות תחת** עיקר **מעשה** נט-א
ידיה.[1] **ומעה כסף** הוא שתקנו לה חכמים **תחת מותר** מעשה ידיה —

ואם נפרש כרב אדא בר אהבה, שמשנתנו עוסקת באופן שהוא נותן לה מזונות ואינו נותן לה מעה כסף, הרי **כיון דלא קא יהיב לה** [שאינו נותן לה] **מעה כסף**, הרי **המותר**

---

20. וכמבואר במשנה לקמן סד ב [הובאה לקמן נט א], שאם אין הבעל נותן לאשתו מעה כסף אין הוא מקבל את מעשה ידיה המגיעים לו בתמורה.

21. וכגון שאמרה "איני ניזונית ואיני עושה, איני נוטלת מעה כסף ואיני נותנת מותר", וכפי שנתבאר בגמרא לעיל לדעת רב עצמו.

22. לשון "לעולם" כאן אינו כלשון זה בכל הש"ס, שבכל מקום נאמר לשון זה כשאוקימתת הגמרא בתירוצה היא כאחת האפשרויות שהועלו בקושיא, אבל כאן אפשרות זו של התרצן לא היתה אחת מהאפשרויות שהעלה המקשן.

1. מהלשון "תקנו מזונות תחת מעשה ידיה" משמע שעיקר תקנת חכמים היה שמעשה הידים של האשה יהיה שייך לבעל, אלא שתקנו מזונות לאשה תחתיהם, וכמפורש בגמרא לעיל. אך אין זו כוונת הגמרא כאן, שהרי רב עצמו סובר לעיל שתקנו מעשה ידיה תחת מזונותיה. ואין כוונת הגמרא כאן אלא לומר שהמזונות ומעשה הידים הם זה תמורת זה, ולא המזונות ומעת הכסף, כמו שסובר רב אדא בר אהבה. ריטב"א.

— **דידה הוי** [שלה הוא]! כי המותר הוא זה שתקנוהו חכמים תחת מעת הכסף, וכיון שכאן המותר הוא שלה, הוא אינו יכול להקדישו.[2]

אבל **רב אדא בר אהבה סבר**, **שתקנו מזונות תחת מותר**, **ומעה כסף תחת מעשה ידיה** —

וכיון דקא יהיב לה מזוני [שנתן לה מזונות], הרי **המותר** — **דידיה הוי** [של הבעל הוא], ולכן הוא יכול להקדישו.

ודנה הגמרא:

במאי קמיפלגי? מה היא סברת מחלוקתם?

מר, רב ושמואל **סברי**: **מידי דשכיח** [דבר מצוי], דהיינו מזונות, **ממידי דשכיח**, תיקנוהו תחת דבר המצוי, שהוא מעשה ידיה. ולא תיקנו מזונות תחת מותר, לפי שהמותר אינו מצוי.

ומר, רב אדא בר אהבה **סבר**: **מידי דקיים** [דבר שיש לו שיעור קצוב] דהיינו מעה כסף, **ממידי דקיים** תחת דבר קצוב. דהיינו עיקר מעשה ידיה שהם קצובים כמה היא חייבת לעשות לו.[3] ולא מעה כסף תחת מותר, שהוא אינו קצוב. ואילו תחת המותר שאינו קצוב, תיקנו חכמים את המזונות, שאף הן אינן דבר קצוב.

מיתיבי לרב אדא בר אהבה מהא דתניא: **תקנו מזונות תחת מעשה ידיה**.

ותיקשי לרב אדא בר אהבה, הסובר שהמזונות הם תחת המותר!?

ומשנינן: **אימא**, כך יש לך לשנות בברייתא: תקנו מזונות **תחת מותר מעשה ידיה**.

תא שמע כדברי רב אדא בר אהבה, ודלא כרב ושמואל:

מהא דתנן [לקמן סד ב]: "**ואם אינו נותן לה מעה כסף לצורכיה — מעשה ידיה שלה**". ומוכח, שהמעה כסף היא תחת מעשה הידים. ותיקשי לרב ושמואל!?

ומשנינן **אימא**, אמור במשנה כך: אם אינו נותן לו מעה כסף לצורכיה — **מותר מעשה ידיה שלה**.[4]

---

2. והקשו התוס', סוף סוף, אף לשיטתם יכולים הם לפרש את משנתנו על דרך שפירשה רב אדא בר אהבה, וכגון שהוא נותן לה מעה כסף תחת המותר, ולכן יכול הוא להקדישו, ואילו מזונות אינו נותן לה, ולכן אין הוא יכול להקדיש את עיקר מעשה ידיה!?

ותירצו, שאין זו הדרך שיתן לה מעה כסף לצרכיה ולא יתן לה מזונות. ובהכרח שאינו נותן לה לא את המזונות ולא את מעת הכסף. ולכן מפרשים רב ושמואל שאין המותר קדוש אלא לאחר מיתה.

3. מכאן משמע שמזונות או מעה כסף שהן בתמורת מעשה ידים, היינו תמורת מלאכתה שהיא "עושה בצמר" כדי להרויח לבעלה, שהוא "מידי דקיים", ואין הנידון על המלאכות האחרות שהאשה עושה לבעלה, כגון טחינה ואפייה. וכן דקדק מזה הר"ן. והתוספות לקמן סג א ד"ה רב דקדקו אף הם דקדוק זה, וראה שם היטב, ובמה שצויין לעיל בעמוד קודם הערה מספר 6.

4. בגמרא לעיל בעמוד ב מבואר, כי למאן דאמר תקנו מזונות תחת מעשה ידיה, אם הוא אינו זן

ותמהה הגמרא על התירוץ:

והא עלה, על דברי המשנה הללו, **קתני**, שנה התנא בהמשך המשנה [בדף סד ב]: **מה היא עושה לו** [במלאכת הטויה]? **משקל חמש סלעים** [חוטי צמר של] **שתי ביהודה**, שהן [משקל] עשר סלעים בגליל".

ומוכח מהמשנה, שאנו דנים במשנה על מעשה ידיה, ולא על המותר!?

ומשנינן: **הכי קאמר** התנא במשנה ההיא: **מעשה ידיה — כמה הוי**, כדי **דלידע מותר דידה, כמה**? [מה הוא שיעור מעשה ידיה, כדי שנדע מה הוא המותר על מעשה ידיה]? — **משקל חמש סלעים** של חוטי **שתי** [שמלאכת טוויתם קשה ממלאכת הטוויה של חוטי הערב], **ביהודה. שהן** משקל **עשר סלעים בגליל** [היות ומשקל הסלע ביהודה הוא כפול ממשקלו בגליל].

ומה שעושה האשה יותר מהשיעור הזה הוא ה"מותר", ובו עוסקת המשנה.

אמר שמואל: הלכה כרבי יוחנן הסנדלר במשנתנו, שאין המותר קדוש, משום שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם!

ותמהה הגמרא: **ומי אמר שמואל הכי**, שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם!?[5]

והתנן במסכת נדרים [פה א]:

אשה האומרת לבעלה: **קונם** מה **שאני עושה לפיך** [מעשה ידי שאעשה, יהיו אסורים עליך כקרבן][6] —

אינו צריך בעלה **להפר** את נדרה!

אין הבעל, שיכול להפר את נדרי אשתו,

אותה, הרי מעשה ידיה שלה רק משום שאינו יכול לומר "עשה עמי ואיני זנך".

5. כתב רש"י: "והאמר שמואל לעיל, במותר לאחר מיתה פליגי. ועלה אמר רבי יוחנן הסנדלר חולין, ואע"פ דהשתא [לאחר מיתת אשתו] דידיה הוא, אלמא טעמא דרבי יוחנן משום דבר שלא בא לעולם הוא, שעדיין לא מתה ואין לו רשות במותר הואיל ואינו מעלה לה מעה כסף, ובהא אמר שמואל הלכה".

נראה מדברי רש"י, שרק לפי פירושם של רב ושמואל במחלוקת רבי מאיר ורבי יוחנן הסנדלר, דהיינו במותר לאחר מיתה, אז מוכרח בטעמו של רבי יוחנן הסנדלר שהוא משום דבר שלא בא לעולם. אבל אם ביאור מחלוקתם הוא במותר מחיים, אז אינו מוכרח שטעמו של רבי יוחנן הסנדלר הוא משום דבר שלא בא לעולם.

וראה היטב בשיטה מקובצת ד"ה ומי אמר שמואל.

6. לשון רש"י: מה שאני עושה יהא קונם לפיך — יהי עליך **כהקדש** מליהנות לו. והטעם שפירש כ"**הקדש**", אע"ג ש"קונם" הוא כינוי ל"**קרבן**", כמבואר בריש מסכת נדרים, הוא משום שהגמרא מקשה על שמואל שדיבר בענין הקדש, ולכן מדגיש רש"י שאף הנדר הוא כמו הקדש.

וכתב הר"ן במסכת נדרים פו א, שאין היא אוסרת עליו רק את מעשה ידיה שהיא עושה לו תחת מזונות, אלא מדובר שהיא אוסרת על בעלה כל הנאה שלה, אפילו אותן מלאכות שחייבת לעשות לו. דהיינו, טוחנת ואופה ומכבסת וכיוצא בזה. וכן מבואר ברש"י בד"ה ותהא אסורה.

צריך להפר נדר זה, כיון שאין הנדר חל כלל, היות ומעשה ידיה הם שלו, ואין היא יכולה לאסור עליו דבר שהוא שלו ולא שלה.

רבי עקיבא אומר:[7] **יפר.** כי אף על פי שעל עיקר מעשה ידיה אין הנדר חל, מכל מקום, יש לנו לחוש **שמא** תדחוק את עצמה, **ותעדיף עליו**, תתאמץ ותעשה במלאכתה **יתר מן הראוי לו** [יותר מן השעור שקבעו חכמים לאשה לעשות לבעלה]. ואותה "העדפה על ידי הדחק" סובר רבי עקיבא שאין היא של הבעל, אלא של האשה, ויכול נדרה לחול על אותה העדפה, ולכן יש לו להפר את נדרה האוסר עליו את העדפתה.

רבי יוחנן בן נורי אמר: אף את נדרה האוסר על בעלה את עיקר מעשה ידיה — **יפר** הבעל.

ואף על פי שכל זמן שהוא נשואה לו אין הנדר חל כלל, מכל מקום, יש לחוש **שמא יגרשנה** בעתיד, ואז יחול הנדר, כיון ששוב אינה משועבדת לו למעשה ידיה, **ותהא אסורה לחזור** לו, לפי שאסרה הנאתה עליו, ואי אפשר לבעל להזהר שלא תטחן ולא תאפה לו, וכן כל שאר מלאכות שהאשה עושה לבעלה.[8]

ואף על גב שעדיין לא גירשה, ואי אפשר לנדר שיחול היום אלא לאחר שיגרשנה, וזה הרי חשוב דבר שלא בא לעולם, סובר רבי יוחנן בן נורי שאדם אוסר בקונם דבר שלא בא לעולם.

ואמר שמואל: הלכה כרבי יוחנן בן נורי!

ומוכח, שלדעת שמואל אדם אוסר בקונם, שהוא דומה להקדש, דבר שלא בא לעולם. שהרי פסק שמואל, שיחול הנדר בעתיד, לכשיגרשנה.

וזה סותר את דברי שמואל כאן, שאמר: הלכה כרבי יוחנן הסנדלר, שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם!?

ומשנינן: **כי אמר שמואל "הלכה כרבי יוחנן בן נורי" — רק לענין העדפה!**

כוונת שמואל באומרו הלכה כרבי יוחנן בן נורי, היא רק לענין זה שיש לו להפר את הנדר, אבל לא מטעמו.

כי לרבי יוחנן בן נורי, הנדר שאסרה בו את עיקר מעשה ידיה, צריך הפרה. ואילו שמואל סובר, שהנדר על עיקר מעשה ידיה אינו צריך הפרה, לפי שאין אדם אוסר דבר שלא בא לעולם. אלא לכך יפר, שמא תעדיף עליו יתר מן הראוי לו.[9]

---

7. דברי רבי עקיבא מתבארים על פי דברי התוספות כאן והר"ן בנדרים פה א, שביארו דבריו על פי הגמרא לקמן סו א. ועיין ברש"י כאן שביאר שמדובר במותר גרידא.

8. לשון המשנה הן בדברי רבי עקיבא והן בדברי רבי יוחנן בן נורי משמע, שלא די שיכול הוא להפר, אלא שמשום חששות אלו חייב הוא להפר, וזו היא ששנינו: "שמא... ותהא אסורה לחזור לו". ובראשונים לא נזכר זה [וראה לשון הר"ב]. וראה היטב תוספות ד"ה רבי עקיבא, ובמאירי על המשנה בנדרים שם בענין "בינו לבינה", שזו היא סיבת ההפרה.

9. רש"י מבאר, שאין בדברים הללו תירוץ על הסתירה כיצד הוא מקדיש את מה שלא בא

ותמהה הגמרא על התירוץ:

והרי אם כן, **לימא** שמואל: **הלכה כרבי יוחנן בן נורי — להעדפה.**

אי נמי, יאמר: **אין הלכה כתנא קמא**, הסובר שאינו צריך להפר, אלא יפר.

אי נמי, יאמר: **הלכה כרבי עקיבא!?** [10]

אלא, אמר רב יוסף: כך יש לתרץ את הסתירה בדברי שמואל, שמצד אחד, גבי משנתנו, אמר שהלכה כרבי יוחנן הסנדלר, שאין הקדש חל על דבר שלא בא לעולם, ואילו מצד שני, אמר שמואל שהקונם חל אפילו על דבר שלא בא לעולם:

קונמות קאמרת! וכי מדין קונמות אתה בא להקשות על דין הקדש!?

אין לדמותם זה לזה, כי **שאני** שונה הוא דין **קונמות** מדין הקדש! [11]

כי **מתוך**, כיון שמצינו בקונמות **שאדם אוסר** אפילו **פירות חבירו עליו** [על עצמו] אף על פי שאין הפירות הללו שייכים לו אלא לחברו —

כך גם **אדם** "**מקדיש**", דהיינו, אוסר בקונם, שהוא כהקדש [אך הקונם עצמו הוא לא הקדש!], אפילו **דבר שלא בא לעולם.**

שהרי אדם הנודר הנאה מפירות חבירו, נחשבים לגביו פירות חבירו כדבר שלא בא לעולם. שהרי אין לו לנודר כל זכות שהיא בפירות חבירו, כמו שאין לו כל זכות בדבר שלא בא לעולם.

ואם מצאנו שיכול אדם לאסור עליו בקונם אפילו את פירות חבירו, על אף שאין לו בהם כל זכות, הרי כך יש בכוחו של אדם לאסור על עצמו באיסור קונם אפילו דבר שלא בא לעולם, על אף שאין לו בהם דבר.

אך המקדיש דבר לבדק הבית, יכול הוא להקדיש רק את הפירות שלו, אך אין הוא יכול להקדיש את פירות חבירו, כיון שאין לו בהם זכות. ולכן גם אין אדם יכול

לעולם, אלא שהגמרא מקשה על תירוץ זה קושיה אחרת. [ובפשוטו קושיא זו קשה אפילו אם לא היה אומר שמואל שהלכה כרבי יוחנן בן נורי, כי מדברי כל התנאים מוכח שיכולה לאסור את מעשה ידיה, ואע"ג שעדיין לא עשתה אותם].

והתוספות כתבו שפירוש זה הוא "מגומגם". ולכן נראה להם פירושו של רבינו תם, שתירוץ הגמרא הוא, שלא נתכוין שמואל לומר שהלכה כרבי יוחנן בן נורי לגמרי, אלא רק לענין זכות העדפה על ידי הדחק, שלדעת רבי יוחנן בן נורי העדפה על ידי הדחק היא לבעל, ולא סבר שמואל כרבי עקיבא שהעדפה על ידי הדחק היא לאשה.

אך לענין הקדשת ההעדפה חולק שמואל, ואינו סובר כרבי יוחנן בן נורי. ולדעתו, אין הבעל יכול להקדיש לא את מעשה הידים ולא את ההעדפה, לפי שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם.

10. לפי שיטת רבינו תם בביאור דברי הגמרא, הגירסא היא: **הלכה כתנא קמא, ואין הלכה כרבי עקיבא.**

11. דברי הגמרא מתבארים על פי דברי הר"ן בנדרים פה ב.

להקדיש לבדק הבית דבר שלא בא לעולם כיון שאין לו בהם זכות.

אמר תמה **ליה אביי** לרב יוסף:

אכן צודק אתה שאדם האוסר על עצמו פירות חבירו בקונם, נחשבים הפירות של החבר לגבי הנודר כדבר שלא בא לעולם, בכך שהן אינם ברשותו, כמו שדבר שלא בא לעולם אינו ברשותו.

מיהו, מאותו מקום שאתה בא ללמוד, יש לך ללמוד להיפך!

שהרי מצאנו בקונמות, שיכול אדם לאסור דבר בקונם רק כאשר [לפחות] אחד משני דברים הוא "ברשותו" —

א. הפירות ברשותו. ואז יכול הוא לאוסרם אפילו על חבירו, על אף שחבירו "אינו ברשותו".

ב. האדם הנודר, הוא עצמו, "ברשותו".

ולכן, יכול אדם לאסור פירות חבירו על עצמו בקונם, כי אע"פ שהפירות של חבירו אינם ברשותו, אבל הוא עצמו, הרי הוא "ברשותו".

ואם כן, **בשלמא** זה ש**אדם אוסר פירות חבירו עליו**, על עצמו, אף על פי שהפירות של חבירו אינם ברשותו של הנודר, מובן הדבר.

שכן מצינו, ש**אדם אוסר פירותיו — על חבירו**, אף על פי שחבירו אינו ברשותו של האדם הנודר.

והיינו, ממה שאדם אוסר פירות חבירו עליו, אע"פ שחבירו אינו ברשותו, כיון שהפירות הן ברשותו — יש לך ללמוד שאדם אוסר דבר שלא בא לעולם על עצמו.

כי דבר שלא בא לעולם — כפירותיו של חבירו הן, ששניהם אינם ברשותו של האדם האוסר.

אבל, האיך אתה אומר שיכולה האשה לאסור את מעשה ידיה שעדיין לא בא לעולם על בעלה?

וכי **יאסר** אדם בקונם **דבר שלא בא לעולם — על חבירו!?**

והרי במקרה זה, הן הפירות והן חבירו — אינם ברשותו!?

ואדרבה, ממקום שבאת ללמוד, יש לך ללמוד שאין אדם אוסר דבר שלא בא לעולם על חבירו —

שכן אין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו!

והרי לאסור דבר שלא בא לעולם על חבירו, הרי זה כמו לאסור "פירות חבירו על חבירו" הוא. ששניהם אינם ברשותו, לא הוא עצמו, ולא הפירות.

ואם כן, כיצד יכולה האשה לאסור על בעלה בקונם את מעשה ידיה, שלא באו לעולם, והרי לא בעלה ברשותה ולא מעשה ידיה שלא באו עדיין לעולם ברשותה!?

אלא, אמר רב הונא בריה דרב יהושע: יש לומר, כי אין אשה האומרת "קונם שאני עושה לפיך" נחשבת כמי שאוסרת דבר שלא בא לעולם, ואף על פי שמעשה הידים שהיא אוסרת על בעלה אינם עדיין בעולם.[12]

---

12. ואם תאמר, והרי יש בדברי רבי יוחנן בן נורי סיבה נוספת שהנדר הוא ב"דבר שלא בא

כי המשנה במסכת נדרים עוסקת **באשה האומרת** לבעלה:

"**יקדשו** [יאסרו בקונם, כקדושת קרבן] **ידי — לעושיהם**" [כשם שהקרבן קדוש להקב"ה].

ולכן חל הקונם, היות **דידים** עצמן הרי **איתנהו** נמצאות הן **בעולם**, ואותן היא אוסרת על בעלה בקונם, שלא יהנה מהן, ואין כאן חסרון של "דבר שלא בא לעולם" מצד מעשה הידים שאינם בעולם.

אך מקשה הגמרא על דברי רב הונא בריה דרב יהושע:

וכי קאמרה הכי — מי מקדש!?

וכי אם היא אומרת בעודה נשואה "יקדשו ידי לעושיהם" יאסרו ידיה באיסור קונם על בעלה!?

הא, הרי **משעבדא** האשה **ליה** [משועבדת היא האשה לבעל, למעשה ידיה], והידים עצמן חשובות כשלו, לגבי הנאתו ממעשה ידיה, וכיצד יכולה היא לאסור עליו את ההנאה מידיה!?

ומשנינן: אכן עתה אין הידים ברשותה, ואינה יכולה לאסור את הנאת הידים על בעלה, כל עוד היא נשואה לו.

אבל המשנה עוסקת, בכגון **דאמרה** האשה: "יקדשו ידי לעושיהם — **לכי מיגרשה** [לאחר הגירושין]", שאז לא יהיו ידיה שייכים לבעלה.

ותמהה הגמרא: עדיין תיקשי, כיון דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם — **ומי איכא מידי**, וכי יש כדבר הזה, **דאילו השתא**, כשהיא נשואה, **לא קדיש**, לא נאסרים ידיה על הבעל בקונם, ואילו **לקמיה**, לכשתתגרש, **קדיש!?**

וכי יש דבר שאינו יכול להיות אסור בקונם כל עוד שהיא נשואה, ויהיה אסור בקונם לאחר שיגרשנה? והרי זה עצמו סיבה להחשיב את נדרה כנדר על דבר שלא בא לעולם!?

אמר תירץ **רבי אלעאי: אלמה**, למה **לא!?**

והרי סברא היא[13] —

אילו האומר לחבירו בשעה שמוכר לו את שדהו: **שדה זו, שאני מוכר לך** [אמנם לכשאמכרנה לא יהיה בידי להקדישה], אך **לכשאקחנה ממך**, אז **תיקדש** השדה! —

מי לא קדשה, כאשר חזר המוכר ולקחה מן הקונה? והרי ודאי קדשה השדה, כיון שבשעה שהוא מקדיש את השדה היא עדיין ברשותו!?[14]

מתקיף לה רבי ירמיה על תירוצו של רבי אלעאי:

לעולם", כי הנדר אינו יכול לחול כל זמן שהיא נשואה לבעלה, ורק לאחר שתתגרש יש באפשרות הנדר לחול, ואם כן הרי זה חשוב "דבר שלא בא לעולם"!?

קושיא זו מקשה הגמרא בהמשך הסוגיא.

13. כן כתב הר"ן בנדרים פו א, שמסברא הוא שאמר כן ואין לדין זה מקור ממשנה או ברייתא.

14. דברי הגמרא צריכים ביאור, והרי הטעם

מי דמי!?

התם בידו להקדישה עכשיו, שהרי שלו היא השדה, וכיון שבידו עכשיו להקדישה, גם אם הקדישה לאחר שימכרנה ויחזור ויקחנה, יכול הוא עתה להקדישה לכשתבוא לידו חזרה מהקונה אותה —

אבל **הכא**, הרי **אין בידה** של האשה **לגרש את עצמה**.

וכל זמן שאינה מגורשת, הרי אינה יכולה להקדיש או לאסור בקונם את מעשה ידיה, והוי ליה דבר שלא בא לעולם!?[15]

וממשיך רבי ירמיה בקושייתו:

הא, דברי המשנה "קונם שאני עושה לפיך", שהיא אוסרת את ידיה בשעה שאינה יכולה לאוסרם או להקדישם — **לא דמיא**, אין זה דומה, **אלא לאומר לחבירו: שדה זו שכבר מכרתי לך, לכשאקחנה ממך, תיקדש — דלא קדשה** השדה כשיקחנה, כיון שהוא הקדיש דבר שלא בא לעולם!?

מתקיף לה רב פפא לרבי ירמיה:

אכן צודק אתה בקושייתך, שאין להשוות שדה זו שאני מוכר לך, לנידון משנתנו. כי ודאי חילוק יש בין הנידונים, שבשדה יכול בעל השדה עכשו להקדיש, ואילו את ידיה של האשה, כאשר היא נשואה, אין היא יכולה להקדיש.

אבל מאידך גיסא, מה שאתה מדמה את נידון משנתנו ל"שדה זו שמכרתי לך, לכשאקחנה ממך תיקדש", שאינה קדושה — על דמיון זה יש לי להקשות:[16]

מי דמי "קונם שאני עושה לפיך" ל"שדה זו שמכרתי לך, לכשאקחנה ממך תקדש"!?

והרי **התם**, באומר "שדה זו שמכרתי לך, לכשאקחנה ממך תקדש", **גופא ופירות בידא דלוקח**, גוף השדה ופירותיה, ביד הלוקח הם, ולא בידו.

אבל **הכא** — במשנת "קונם שאני עושה

שאכן קדשה השדה הוא משום שעכשיו השדה היא ברשותו, ומה ענין זה לנידון שלנו, שהאשה מקדישה את ידיה שהם עכשיו ברשות הבעל!?

וראה בר"ן נדרים פו א, שהאריך להסביר את סברת רבי אלעאי.

15. לשון הגמרא בנדרים פו א הוא: מי דמי שדה זו שאני מוכר לך השתא בידיה היא, אשה בידה להקדיש מעשה ידיה [עכשיו]!? ולא נזכר שם שאשה אין בידה לגרש את עצמה, אלא בהמשך הסוגיא בחילוק בין נידון משנתנו לשדה זו "שמשכנתי" לך.

ולשון הסוגיא בנדרים מובן יותר, ומשום שאין אנו דנים משום סברת "כל **בידו** לאו כמחוסר מעשה דמי", אלא שגבי שדה אין זה דבר שלא בא לעולם, כיון שעכשיו יכול הוא להקדיש ואף שבינתיים תצא השדה מרשותו [וכנראה מדברי הר"ן בנדרים פו א], ואילו סברת "**בידה** לגרש את עצמה" הוא נידון של "כל **בידו** לאו כמחוסר מעשה דמי", ואינו ענין לכאן, אלא לקמן גבי פדיון השדה שהוא אכן משום סברת "כל **בידו** לאו כמחוסר מעשה דמי", וכמבואר בר"ן נדרים פו א.

16. נתבאר על פי הר"ן בנדרים פו א.

לפיך" — הרי **גופה**, הידים, **בידה הוא**, ברשותה הוא, ולא תיקנו שיהא לבעל אלא את פירותיהן, דהיינו מעשה ידיה!?[17]

וממשיך רב פפא בקושייתו:

הא, קונם שאני עושה לפיך, שהגוף שלה הוא — **לא דמיא אלא לאומר לחבירו:**

נט-ב **שדה זו שמשכנתי לך** [והגוף הוא שלי, בעל השדה], **לכשאפדנה ממך — תיקדש!**

דקדשה השדה.

ואדרבה, יש לך ללמוד משם שאכן יועיל הקונם של האשה.

מתקיף לה רב שישא בריה דרב אידי לדברי רב פפא:

מי דמי קונם שהיא עושה על הידים המשועבדות לבעלה, לשדה ממושכנת, שבעליה מקדיש אותה לאחר שתיפדה!?

והרי, **התם**, בשדה ממושכנת, **בידו** של בעליה שמישכן אותה **לפדותה** ממי שהיא ממושכנת בידיו. וכל דבר ש"בידו" לעשותו — לאו כמחוסר מעשה דמי.[1]

אבל **הכא**, גבי "קונם שאני עושה לפיך", הרי **אין בידה לגרש** את **עצמה!**[2]

וממשיך רב שישא בריה דרב אידי בקושייתו, ואומר:

אם אכן באת ליישב את משנת "קונם שאני עושה לפיך" על ידי דימוי לשדה ממושכנת, אל תדמנו לשדה ממושכנת ללא הגבלת זמן, שבידו לפדותה עכשיו, כי:

הא — קונם שאני עושה לפיך — **לא דמיא אלא לאומר לחבירו: שדה זו שמשכנתי לך לעשר שנים** [שאין בידו לפדותה עכשיו] — **לכשאפדנה ממך, תיקדש! דקדשה** אותה שדה.

והוא הדין, יכולה האשה להקדיש את ידיה, אף שאין בידה לגרש את עצמה.

מתקיף לה רב אשי, לדברי רב שישא בריה דרב אידי:

מי דמי!?

התם, לאחר **עשר שנים**, **מיהא**, **בידו לפדותה**.

---

17. לשון הגמרא בנדרים פו א הוא: מי דמי, גבי זביני פסיקא מילתייהו, גבי אשה מי פסיקא מילתא!? והן הן הדברים שאומרת הגמרא כאן, כמבואר בר"ן שם.

1. ר"ן נדרים פו א.

2. כתב הר"ן בנדרים פו א: ומקשו הכא, אשה נמי, בידה הוא שיחול נדרה כל שעה ושעה שתרצה, דהא קיימא לן כרב הונא, דאמר: יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונית ואיני עושה!? יש לומר, דרבי יוחנן בן נורי דאמר "יפר", לאו משום שהאשה חייבת לעשות לבעלה בכל שבוע תחת מזונות קאמר, וכשיעור המבואר במשנה לקמן. דאי משום אלו, אין לומר "שמא יגרשנה ותהא אסורה לחזור לו", שהרי אפשר לבעל ליזהר ממנה בכך. אלא, הכא באוסרת כל הנאה שלה על בעלה, ואפילו אותן מלאכות שחייבת לעשות לו דהיינו טוחנת ואופה וכיוצא בזה. וזה שאמר רבי יוחנן בן נורי "שמא יגרשנה, ותהא אסורה לחזור לו", כיון שאינה יכולה לשמשו במלאכות הללו. ולכן, לא כל

אבל **הכא**, הרי **אין בידה** של האשה **לגרש** את **עצמה לעולם**.[3]

אלא, **אמר רב אשי**, כך יש ליישב את הסתירה בדברי שמואל, שלגבי הקדש מעשה ידיה פסק שמואל שאין היא יכולה להקדיש דבר שלא בא לעולם, ואילו לענין קונם פסק שמואל שהיא יכולה לאסור את ידיה לאחר שתתגרש, ואף שבשעת עשיית הקונם הרי הידים משועבדות לבעלה:

קונמות קא אמרת! וכי קונמות משווה אתה לדין הקדש!?

והרי **שאני קונמות** — דבגדר "**קדושת הגוף**" **ניתנו**! שדינם של הקונמות הוא כקדושת מזבח, שאין לה פדיון. וכך גם קונמות, אין להן פדיון להיות ניתרים למי שנאסר בהן. ואינם כקדשי בדק הבית, שיש להם פדיון.

ומאחר שהקונמות כ"קדושת הגוף" הן, שוב לא תיקשי האיך יכולה היא לאסור בקונם עליו קודם שגירשה, כי יש כח בדבר המוגדר כ"קדושת הגוף" להפקיע את שעבוד הבעל — **וכדאמר רבא**!

דאמר רבא:

הקדש, כגון מי ששיעבד שורו לבעל חובו, וחזר והקדיש שורו לקרבן, מפקיע ההקדש את שעבודו של המלוה, ושוב אין המלוה יכול לגבות חובו מהשור, כיון שחלה עליו קדושת קרבן, אלא הרי הוא גובה את חובו ממקום אחר —

וכמו כן הקונם מפקיע את שעבוד הבעל על ידיה של אשתו למעשה ידיה. ואף על גב שכל זמן שהיא משועבדת לו אין הקונם חל, כיון שהאלימו חכמים את שעבודו,[4] מכל מקום, לאחר שיגרשנה בעלה, יחול הקונם, ואין זה דבר שלא בא לעולם.[5]

חמץ, אם שיעבד אדם מישראל את חמצו

---

3. לשון הגמרא בנדרים פו א הוא: "מי דמי, התם [בשדה ממושכנת] קיים, אשה מי אית לה קיצותא".

4. וכמבואר בהמשך הסוגיא.

5. בפשטות נפקע השעבוד היות ובטלה אפשרות הגביה ממנו.

ורבותינו האחרונים דנו בהרחבה בביאור דברי רבא. ועיין בקצות החושן סימן קי"ז, ובקובץ הערות למסכת יבמות סימן נ"ב, שביארו את חילוק התוס' במסכת גיטין בין קדושת הגוף לקדושת דמים, ואת ביאור דברי רש"י שאין הקרבן נפסל להקרבה.

עוד דנו האחרונים בביאור דינו של רבא "הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד", האם פירושו הוא כפשטות הלשון שאכן אלו "מפקיעים" את השעבוד, או שמא הכוונה לומר, שאין בכח השעבוד מלמנוע את חלות ההקדש איסור החמץ והשחרור, ואף שעל ידי כך תמנע מבעל השעבוד האפשרות לממש את שעבודו.

הימנה להפקיע עצמה, שדברים אלו אינם תחת מזונות עד שתאמר "איני ניזונית ואיני עושה".

וכדבריו, שעיקר דברי רבי יוחנן בן נורי הוא משום מלאכות אלו, מבואר גם ברש"י בסוגייתנו בד"ה ותהא אסורה לחזור לו. ואולם מה שכתב הר"ן שבאומרת "איני ניזונית ואיני עושה" אין היא נפטרת ממלאכות אלו, אינו כדברי התוספות לקמן סג א ד"ה רב .

כשיעבוד אפותיקי להלואה שלקח מגוי, והגיע ערב פסח, נאסר החמץ בהנאה לעולם, ואינו נחשב כחמצו של גוי, שמותר בהנאה לאחר הפסח, כי מפקיע איסור החמץ שחל על הככר, את שעבוד הגוי, והחמץ נאסר בהנאה כחמצו של ישראל.

ושחרור, אם עשה הלווה את עבדו אפותיקי למלוה, ושחרר הלוה את העבד, הרי העבד משוחרר, כי שחרור עבד ועשייתו לבן חורין נחשב כ"קדושת הגוף", שמפקיעה מידי שעבוד, והמלוה יגבה את חובו ממקום אחר.

כל אלו **מפקיעין מידי שיעבוד**, וכפי שנתבאר.

ומקשינן: אלא מעתה, **ונקדשו** מעשה ידיה כבר **מהשתא**, מעתה, ולא רק לאחר שיגרשנה, שהרי אתה אומר ש"קונם מפקיע מידי שעבוד"!?

ומפרשינן: **אלמוה רבנן לשיעבודיה דבעל** [האלימו וחיזקו חכמים את שעבוד הבעל על מעשה ידי אשתו], **כי היכי דלא תיקדש מהשתא** [כדי שלא יחול הקונם עליהם מעכשו, ותפקע זכותו, אלא רק לכשתמות האשה, ויירשנה]!

מתניתין:

ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה:

טוחנת לו קמח, **ואופה** פת, **ומכבסת, ומבשלת.**

ומניקה את בנה.

ומצעת לו לבעלה את **המטה.**

ועושה מלאכה **בצמר**, כדי שיהיה רווח ממון לבעלה ממלאכתה.

ואם **הכניסה לו** האשה לבעלה **שפחה אחת**, הרי זו **לא טוחנת ולא אופה ולא מכבסת**, לפי ששפחתה תעשה את עבודותיה במקומה.

ואם הכניסה לו **שתים** שפחות, אף **אין מבשלת, ואין מניקה את בנה.**

ואם הכניסה לו **שלש** שפחות, אף **אין מצעת לו** את **המטה, ואין עושה בצמר.**[6]

ואם הכניסה לו **ארבע** שפחות, הרי האשה **יושבת בקתדרא**, ולא תטרח כלום בשביל בעלה, ואפילו לילך בשליחותו להביא לו חפץ מבית לעליה.[7]

רבי אליעזר אומר:

ועיין בחידושי רבי שמואל ליבמות, חלק שני עמוד שא.

6. כתבו התוספות: אבל עושה מלאכות קטנות שבבית שלא הוזכרו במשנתנו, ואיכא נמי ארחי ופרחי דבגמרא [סא א]. ובגמרא שם מבואר על פיסקא זו שבמשנה: "הא שארא עבדא", ופירש רש"י "דברים קטנים", ומדברי רש"י כאן בד"ה יושבת בקתדרא, נראה, שדברים קטנים הם כגון לילך בשליחותו להביא חפץ מבית לעליה, וראה לקמן בהערות סא א מה שכתב הריטב"א בשם רש"י בפירוש "הא שארא עבדא".

7. רש"י.

אפילו הכניסה לו מאה שפחות, הבעל **כופה** אותה **לעשות** מלאכה **בצמר**, לפי **שהבטלה מביאה לידי זימה**.[8]

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף המדיר את אשתו מלעשות מלאכה — יוציא ויתן כתובה,[9] לפי **שהבטלה מביאה לידי שיעמום** [שגעון].

גמרא:

שנינו במשנה: ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה, טוחנת:

ותמהה הגמרא: וכי תקנו חכמים שתהא האשה **טוחנת** בעצמה, **סלקא דעתך** לומר!?

והרי זרם המים מגלגל את האופן, והמטחנה היא שטוחנת!?

ומפרשינן: **אלא אימא: מטחנת**, מכינה צורכי הטחינה, שנותנת את החיטים באפרכסת של המטחנה, והמטחנה טוחנת, והאשה קולטת מהמטחנה את הקמח.

ואיבעית אימא: לכך נקטה המשנה לשון "טוחנת", כי משנתנו עוסקת **בריחיא דידא**, בריחיים של יד, שהיא עצמה מסובבת את האופנים של הרחיים, ולא המים.

ומבארת הגמרא: **מתניתין** דידן — היא **דלא כרבי חייא!**

דתני רבי חייא:

א. **אין אשה — אלא ליופי**, ולא למלאכות שהן מכחישות את יופיה, כגון טוחנת, אופה ומניקה את בנה, וכיוצא בהן.[10]

ב. **אין אשה — אלא לבנים.**

---

8. כתב הר"ן [כה ב מדפי הרי"ף ד"ה הלכה]: משמע שאינה חייבת לעשות משקל חמש סלעים, אלא כדי שלא תהא יושבת ובטילה.

וכתב עוד: ויש אומרים שמלאכה זו שהיא עושה משום שלא תבוא לידי זימה, אינו של הבעל, אלא שלה הוא, היות ואין מחייבין אותה אלא כדי שלא תבוא לידי זימה, וכל שהיא עושה בין לעצמה ובין לאחרים כבר אין לחוש לזימה. אבל הרשב"א כתב, דמסתברא שאין זה טוב מהעדפה על ידי הדחק שהוא של בעל, אע"פ שעושה מרצונה ולא בתורת חיוב.

ולא ידעתי מהו, דכל העדפה ברצונה נעשית, ואף על פי כן הקנוה לבעל תחת מעה כסף, ואפילו העדפה שעל ידי הדחק למי שפוסק כן [דשל בעל היא], ומה ענין זה לכאן!?

אבל קרוב הדבר לומר, שאם תהא מלאכתה לעצמה כיון שלא תצטרך לחשוב עם הבעל, תתבטל, ותבוא לידי זימה.

9. כתב החלקת מחוקק [סימן פ ס"ק ז] על דין זה: כבר כתבתי שאין ביד הבעל לאסור על אשתו ולומר לה לא תעשה זה, ואם אמר כן אין בדבריו כלום, אלא אם כן תלה בתשמיש או בדברים אחרים.

והוסיף עוד, וכתב המגיד משנה שלא נזכר בגמרא כמה יהיה זמן ההדרה, ורחוק מן הדעת שאם הדירה יום אחד או שנים שתבוא לידי זימה.

10. אבל על עושה בצמר לא נחלק, שהרי מעשה ידיה תחת מזונות, תוספות. כלומר: ואילו טחינה ואפיה אינם תחת מזונות, וראה בזה בתוספות לקמן סג א ד"ה רב.

ובגליון מהרש"ם כתב: יש לפרש על פי מה שכתוב ביבמות סג א, דרבי חייא הוה מצערא לה דביתהו [אשתו היתה מצערת אותו] ואמר

ועוד **תני רבי חייא: אין אשה — אלא לתכשיטי אשה.** שהבעל יקנה לה כדי שתתנאה בהן.[11]

ועוד **תני רבי חייא: הרוצה שיעדן את** זיוה של **אשתו — ילבישנה כלי** בגדי **פשתן.**

והרוצה שילבין את עור **בתו,** שיהיה נאה ולא יהא שחור — **יאכילנה** לבתו בשר **אפרוחים, וישקנה חלב ממוך לפירקה** [לימי הנעורים].

שנינו במשנה: ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה — **ומניקה את בנה:**

שואלת הגמרא: **לימא מתניתין — דלא ככית שמאי?**

דתניא: נדרה האשה **שלא להניק את בנה,** וכגון שאסרה על בעלה את דדיה להנאת חלבה.[12]

בית שמאי אומרים: חל נדרה, **ושומטת דד מפיו** של תינוק ואינה מניקתו, כי אינה משועבדת לבעלה להניק את בנם.

ובית הלל אומרים: כופה הבעל את אשתו **ומניקתו.** שהיות והיא משועבדת לבעלה להניק את בנם, אין הנדר חל, שהרי זו כאילו אסרה דבר של בעלה על בעלה.

נתגרשה ממנו, שוב **אינו כופה** אותה להניק את בנם.

ואם נתגרשה **והיה** התינוק **מכירה,** לאמו, ואינו רוצה לינק מאשה אחרת, הרי הבעל **נותן לה שכרה, וכופה** אותה **ומניקתו, מפני הסכנה** של הולד!

ומוכח, שלדעת בית שמאי אין האשה משועבדת לבעלה להניק את בנם, ונמצא שמשנתנו היא, לכאורה, שלא ככית שמאי.

ודחינן: **אפילו תימא** משנתנו **ככית שמאי** היא, לא תיקשי. כי **הכא,** בברייתא, **במאי עסקינן,**[13] באופן שאסרה האשה את הנאת יניקתה על עצמה, שהאשה נהנית בהנקה שמניקה את בנה, ולכן אין מניעה בחלות הנדר משום השעבוד לבעלה, שהרי על עצמה הוא שאסרה הנאה —

ובית שמאי ובית הלל אינם חלוקים אם היא עצמה יכולה להניק, שזה לכולי עלמא אסור, מאחר שאסרה את הנאת יניקתה על עצמה. ומחלוקתם היא רק האם יכול הבעל לכפות אותה לשכור מינקת.[14]

והברייתא עוסקת **כגון שנדרה היא** [האשה], **וקיים לה הוא** [הבעל] את נדרה, כגון שאמר "יתקיים הנדר", או ששתק ולא הפר ביום שמעו, ונתקיים הנדר מאליו —

וקסברי בית שמאי: הוא, הבעל שקיים את הנדר, הוא זה ש"**נותן** את ה**אצבע בין שיניה**" כדי שתנשכנו. כלומר, הוא הגורם לקיומו של הנדר, ולכן אינו יכול לכפותה

רבי חייא: דיינו שמגדלות את בנינו ומצילות אותנו מן החטא [מהרהור חטא], והוא על ידי יופיה, כדאיתא בתענית כג ב ויבמות סג ב.

11. כי יופי האשה לפי התכשיטין, ענף יוסף.

12. ריטב"א, שאם לא כן אין הנדר חל כלל, שאי אפשר לידור לאסור פעולה מסוימת בנדר.

13. תירוץ הגמרא מתבאר על פי התוספות.

14. או תצא בלי כתובה, תוספות.

לשכור מינקת.

ובית הלל סברי: היא זו ש"**נתנה אצבע בין שיניה**" במטרה להינשך. כלומר, היא הנודרת, והיא זו שצריכה לשכור מינקת.

ומקשה הגמרא: אם מחלוקתם היא מחלוקת עקרונית, כאשר הבעל מקיים את נדרה של האשה מי הוא האחראי לנדר, האשה הנודרת או הבעל המקיים את הנדר, מדוע נחלקו דוקא במקרה שנדרה הנאה מהנקת בנה? והרי זו מחלוקת עקרונית, בכל נדר שבו אוסרת האשה את עצמה מלהינות לבעלה, וקיים לה בעלה את הנדר.

ואם כן, **נפלגו** בית שמאי ובית הלל **בכתובה בעלמא**, וכך יחלקו:

אשה שנדרה מליהנות לבעלה, וקיים לה הבעל:

בית שמאי אומרים: תצא ויתן כתובה. כי הוא זה שנתן אצבע בין שיניה, שהוא האשם בקיום הנדר, ולכן יוציאה בגט ויתן לה כתובתה.

בית הלל אומרים: תצא האשה בלא כתובה, כי היא זו שנתנה אצבע בין שיניה, שהיא האשמה במציאות הנדר, ולכן לא יתן כתובה.

ועוד תיקשי, שמצינו מפורש בברייתא, שטעמם של בית שמאי אינו מחמת שהיא האחראית למציאות הנדר, אלא משום שזכותה היא לא להניק את בנה, גם במקום שכלל לא נדרה.

דתניא: בית שמאי אומרים: כל אשה **אינה מניקה** את בנה, אם אינה רוצה להניקו, לפי שאינה משועבדת לבעלה להניק.

אלא מחוורתא [הביאור הברור הוא], **דמתניתין — דלא כבית שמאי** היא.

שנינו בברייתא: **אם היה מכירה**, נותן לה שכרה, וכופה ומניקתו:

ס-א ודנה הגמרא: **עד כמה**, בן כמה חדשים יהא התינוק, שיש לנו לומר שהוא מכירה ואינו רוצה לינוק מאחרת?

אמר רבא אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב: בן שלשה חדשים.(1)

ושמואל אמר: בן שלשים יום.

ורבי יצחק אמר רבי יוחנן: בן חמשים יום.

אמר רב שימי בר אביי: הלכה כרבי יצחק שאמר משום רבי יוחנן, חמשים יום.

ותמהה הגמרא:

בשלמא רב ורבי יוחנן סברי **כל חד וחד —**

---

1. כלומר, קודם זמן זה אפילו הוא נראה כאילו אינו רוצה לינוק מאחרת, תולים אנו שאקראי בעלמא הוא, ולבסוף הוא יונק, ואין צורך בבדיקה אם הוא מכירה. אבל משהגיע לזמן זה, אם אינו רוצה לינוק מאחרת צריך הוא בדיקה. וכל זה כשרואים אנו שאינו רוצה לינוק מאחרת, אבל אם רוצה הוא לינוק מאחרת, אפילו אם הוא בן שנה, אינו כופה אותה. ואם אינו רוצה לינוק מאחרת [היינו שבדקוהו ומצאו שאינו רוצה לינוק מאחרת], אפילו אם הוא קטן בהרבה מזמן זה, כופה הוא אותה ומניקתו מפני הסכנה. הרא"ש.

כי חורפיה, לפי חריפותו. יש תינוק שאינו מכיר את אמו רק בשלשה חדשים, ויש תינוק חריף יותר המכיר את אמו כבר בחמשים יום, ונחלקו מה היא השכיחות של הגיל שבו התינוק מכיר את אמו.

אלא לשמואל, האומר שמכיר את אמו כבר בגיל שלשים יום, **כי האי גוונא**, שיכירנה התינוק לאמו כעבור שלשים יום בלבד — **מי משכחת לה**?[2] וכי יש תינוק חריף כל כך להכיר את אמו בשלשים יום, עד שלא יינק מאחרת?

כי אתא [כאשר בא] **רמי בר יחזקאל** אחיו של רב יהודה, **אמר: לא תציתינהו** [אל תקשיבו] **להני כללי דכייל**, לאותם הכללים שכלל **יהודה אחי משמיה דשמואל**, ואמר שתינוק מכיר את אמו בגיל שלשים יום.

אלא **הכי אמר שמואל: כל זמן שה**תינוק **מכירה**, את אמו. ואין שיעור לדבר, אלא בודקים את הכרת התינוק באמו. ואם אנו רואים שמכירה, הרי הבעל כופה את אשתו, ומניקתו.[3]

החיא גרושה **דאתאי לקמיה דשמואל** [באה לפני שמואל], ולא היתה רוצה להניק את בנה —

אמר ליה שמואל **לרב דימי בר יוסף: זיל בדקה** [צא ובדוק] אם התינוק מכירה.

אזל, הלך רב דימי בר יוסף, **אותבה בדרי דנשי** [הושיב את אמו של התינוק בשורה של נשים], **ושקליה לברה**, **וקמהדר ליה עלייהו** [לקח את התינוק והעביר אותו לפניהן] —

כי מטא, כאשר הגיע עם התינוק **לגבה**, לפני אמו, **חות קא מסוי** התינוק **לאפה** של אמו [היה התינוק מביט בפניה] —

כבשתנהי לעינה מיניה [כבשה האם את עיניה מן התינוק]!

אמר לה רב דימי בר יוסף: **נטף עיניך! קום, דרי בריך!** [הרימי עיניך, וקומי שאי את בנך], והניקי אותו, לפי שהוא מכירך.

ודנה הגמרא: תינוק שהוא **סומא** — **מנא ידע** [מנין הוא יודע מי אמו שמניקתו]?

אמר רב אשי: מכיר הוא את אמו **בריחא ובטעמא** [בריח של החלב ובטעמו].

תנו רבנן: יונק תינוק והולך [מותר לתינוק לינוק את חלב אמו] **עד עשרים וארבעה חדש** מלידתו.

מכאן ואילך, לאחר עשרים וארבעה חודש, אסור לה להניקו, משום שמאז הרי הוא נחשב **כ"יונק שקץ"**, כאילו הוא יונק דבר משוקץ, **דברי רבי אליעזר**.

רבי יהושע אומר: יונק תינוק והולך **אפילו ארבע וחמש שנים**. ארבע שנים לבריא,

---

2. כתבו האחרונים שבירושלמי כתוב "שלשה ימים" ולא שלשים יום, ולפי זה מבוארת יותר קושיית הגמרא.

3. נתבאר על פי רש"י. ולפי דברי הרא"ש שהובאו בהערה לעיל, נראה שהכוונה היא, שאם אינו רוצה לינוק מאחרת, אין תולים את הדבר באקראי בעלמא, אלא בודקים אותו, ואם נמצא שהוא מכירה, הרי הוא כופה אותה ומניקתו.

וחמש שנים לכחוש.[4]

ורק אם **פירש** התינוק מאמו, והפסיק לינוק ממנה **לאחר עשרים וארבעה חדש**, **וחזר** לינוק, הרי זה **כיונק שקץ**.

אמר מר: מכאן ואילך — לאחר עשרים וארבעה חודש — **כיונק שקץ:**

ורמינהי סתירה לדברי הברייתא הללו מדברי ברייתא אחרת:

דתניא במסכת כריתות [כב א]: **יכול יהא חלב מהלכי** על **שתים** [חלב אשה] **טמא** [אסור]?

ודין הוא שיהא אסור: **ומה בהמה** טמאה, כגון גמל, **שהקלת במזעה**, שאין בהמה טמאה מטמאה מחיים אלא רק במותה,[5] בכל זאת **החמרת בחלבה**, שהוא אסור[6] —

אדם [אשה] **שהחמרת במזעו**, שהיא מטמאה מחיים כשהיא נדה, **אינו דין שתחמיר בחלבו**, שיהא חלב האשה אסור —

תלמוד לומר בפרשת איסורי אכילה של בהמות טמאות [ויקרא יא ד]:

"**את הגמל, כי מעלה גרה הוא**". הוסיפה התורה את המילה "הוא", כדי למעט, ולומר:

רק **הוא**, הגמל, וכן חלבו, **טמא**. ואולם, **אין חלב מהלכי שתים טמא אלא טהור**.[7]

וממשיכה ואומרת הברייתא:

יכול אוציא מכלל האיסור, רק **את החלב** של האשה שהוא בלבד לא ייאסר, משום **שאינו שוה** איסור החלב **בכל**, שהרי חלב בהמה טהורה מותר הוא —

ואולם, **לא אוציא** מכלל האיסור **את הדם** של האדם להתירו, כיון **שהוא**, איסור הדם, **שוה בכל**, שאפילו דם של בהמה טהורה אסור?

תלמוד לומר [מאותו המקרא] "את הגמל, כי מעלה גרה **הוא**".

מלמד יתור המילה "הוא", למעט, ולומר —

רק **הוא** הגמל, וכן דמו, **טמא**. ואולם, **אין דם מהלכי שתים טמא אלא טהור**.

וממקרא אחד אנו לומדים על חלב ודם של האדם שהם מותרים.[8]

ואמר על הברייתא הזאת **רב ששת: אפילו**

---

4. תוספות. ומשום שאי אפשר לפרש "ארבע וחמש כדאמרי אינשי ואפילו טובא", וכפי שהגמרא אומרת בכמה מקומות כיוצא בזה, משום שבהמשך הסוגיא מוכח שארבע וחמש שנים ולא יותר.

5. כן הוא לשון רש"י כאן, ומשמע שהקולא היא שאינה טמאה כבר מחיים כמו שהיא טמאה לאחר מיתה. וברש"י בכריתות כב א פירש, שאין בה זיבות ונידות, ובדוחק יש להעמיס כן בכוונת רש"י כאן.

6. כדאמרינן בבכורות [ד ב] "גמל גמל" שני פעמים, חד לאסור חלבו. רש"י.

7. מלשון רש"י בד"ה "אין בו", נראה שבכלל לשון הברייתא שהוא טהור גם מדרבנן, וכמבואר לקמן דאפילו מצות פרישה אין בו.

8. כן פירש רש"י בפירושו הראשון, וכתב על זה

מצות פרישה מדרבנן **אין בו** בחלב האדם, ולא בדמו! [9]

והרי היתר זה של הברייתא עומד בסתירה לדברי הברייתא לעיל, שתינוק היונק מאמו מעבר לזמן הקצוב לו, הרי הוא כיונק שקץ!?

ומשנינן: **לא קשיא**:

הא דקתני בברייתא שחלב אדם מותר, מדובר בכגון **דפריש**, שפירש כבר החלב מדדי האשה אל הכלי.

הא דחשיב הברייתא לעיל כ"יונק שקץ", מדובר בה בכגון **דלא פריש** החלב ממנה, כמו תינוק היונק משדי אמו, שבאופן זה אסור חלבה, מדרבנן. [10]

וחלופא — היפוך הדין הוא **בדם**. שאם פרש הדם מגוף האדם הרי הוא אסור מדרבנן. וכשלא פירש הרי הוא מותר. [11]

כדתניא: דם שפירש על גבי ככר, כגון שנשכו לככר הלחם בשיניו, וניכר הדם בככר — הרי זה **גוררו** לדם מעל גבי ככר, **ואוכלו** לככר.

ואילו דם **שלא** פירש מן האדם, והרי הוא עדיין **בין השינים**, הרי הוא **מוצצו** לדם, ובולעו, **ואינו חושש** משום איסור אכילת דם אדם.

אמר מר בברייתא: **רבי יהושע אומר**: [יונק תינוק והולך] **אפילו ארבע וחמש שנים**.

ומקשינן: **והתניא: רבי יהושע אומר: אפילו** גדל הבן עד שהוא נושא **חבילתו על כתיפיו** מותר לו להמשיך ולינק מאמו.

הר"ן בשם התוספות, שאין זה תימא ללמוד ממקרא אחד, כי מצינו בכמה מקומות דממעטינן מחד קרא כמה דברים, כדאשכחן במעילה פרק הנהנה [יח ב], דממעט כמה דברים מ"תמעול מעל".

ובפירוש שני פירש רש"י: דם נתמעט מהמילה "זה", שנאמר: "אך את זה לא תאכלו", ללמד את זה לא תאכלו, אבל תאכלו דם מהלכי שתים.

9. כך מבואר בר"ן בשם הרמב"ן, שדברי רב ששת נאמרו הן על חלב והן על דם של מהלכי שתים, וכן משמע לפי המבואר בהערה לעיל שהוא נלמד מלשון הברייתא, והרי בחלב ודם כתוב בברייתא את אותו הלשון.

ובדין בשר אדם, האם הוא אסור באכילה, נחלקו הראשונים [הביאם הר"ן כאן והאריך בזה]. עיין בתוס' ד"ה יכול, שהביאו את גרסת התורת כהנים, המוציאה את בשר אדם מאיסור לא תעשה.

ולדעת הרמב"ם, בשר אדם אסור באכילה מחמת איסור עשה, שהרי בפרשת איסורי אכילה [סוף פרשת שמיני] מנה הכתוב את ההיתר של שבע מיני חיה, ואת סימני הבהמה הטהורה, ואמר בהם "זאת הבהמה אשר תאכלו". ומוכח מהכתוב הזה, שכל דבר שהוא חוץ מהם, לא תאכלו. ולאו הבא מכלל עשה עשה. ודעת הרמב"ן שהוא מותר בין מן התורה ובין מדרבנן, והר"ן כאן פסק כדברי הרמב"ם.

10. בריטב"א כתב את טעם האיסור משום שהוא נראה כיונק מאבר מן החי [וראה בריטב"א הנדמ"ח בהערה], והרא"ש כתב הטעם משום דאתי לאיחלופי בחלב בהמה טמאה.

11. ביאר רש"י את טעם החילוק, כי אם פירש

ומשנינן: **אידי ואידי — חד שיעורא הוא.** הכל שיעור אחד הוא, שבגיל ארבע או חמש מסוגל הוא לישא חבילתו על כתיפיו.

אמר רב יוסף: הלכה כרבי יהושע, שיונק תינוק והולך עד ארבע וחמש שנים.

ומביאה עתה הגמרא עוד שתי מימרות נוספות שפסק רב יוסף הלכה כמותן:

א. **תניא, רבי מרינוס אומר: גונח** [מיילל מכאב לבו][12] **יונק חלב** של עז **בשבת** בשביל רפואה.

ומפרשת הגמרא: **מאי טעמא** מותר לעשות כן בשבת?

כי **יונק** חלב בפיו הוא בכלל מלאכת "**מפרק**"[13] [שהיא תולדה של מלאכת דש, שהיא אחת מל"ט מלאכות האסורות בשבת] הנעשית **כלאחר יד** [על ידי שינוי], שהרי אין דרך בני אדם לינוק מבהמה בפיהם אלא לחלוב את החלב לכלי ולשתות אותו מהכלי. ומלאכה הנעשית "כלאחר יד" [בשינוי] אינה אסורה בשבת אלא מדרבנן. **ובמקום צערא** [במקום צער של החולה] **לא גזרו רבנן.**

אמר רב יוסף: הלכה כרבי מרינוס!

ב. **תניא: נחום איש גליא** [שם מקום] **אומר: צינור** [מרזב] המקלח את מי הגשמים מן הגג, **שעלו בו קשקשין,** קשין ועשבין הסותמים ומעכבים את קילוח המים דרכו, ועל ידי זה המים אינם יורדים דרך המרזב אלא מתפשטים על הגג ודולפים אל הבית שתחתיו —

הרי זה **ממעכן** לקשקשין **ברגלו בצנעא בשבת,** כדי שלא יפריעו למים לקלוח, **ואינו חושש** משום איסור שבת, ואף שעושה בכך מלאכת תיקון.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** מותר לעשות כן בשבת?

כי "**מתקן**" **כלאחר יד הוא,** על יד שינוי הוא, שהרי ברגלו הוא מתקן זאת, ומדרבנן הוא שאסור, **ובמקום פסידא לא גזרו בה רבנן** איסור.

וגם כאן **אמר רב יוסף: הלכה כנחום איש גליא!**

שנינו בברייתא: **פירש** [התינוק מאמו] **לאחר עשרים וארבעה חדש, וחזר** [לינוק], הרי הוא **כיונק שקץ:**

מפרשת הגמרא: **וכמה** זמן הוא שיעור הפרישה שיהא אסור לחזור ולינוק?

אמר פירש **רב יהודה בר חביבא אמר**

הדם הרי הוא אסור מדרבנן משום שהוא דומה לדם בהמה ויבואו לומר שדם בהמה הוא אוכל, ואילו דם שבין השיניים הרי זה מוצצו, משום שאין אדם רואהו.

ולפי זה משמע שדוקא דם שבין השיניים מותר, כי אין אדם רואהו, אבל דם אחר שלא פירש, וכגון שיניח פיו על פצעו וימצוץ הדם, הרי זה אסור.

12. ואפילו שאין בו סכנה, תוספות.

13. כל המנתק דבר ממקום שגדל בו, כשהוא תלוש ואינו מחובר, הרי הוא בכלל מלאכת "מפרק", והיא תולדה של מלאכת "דש", שהיא

שמואל: שלשה ימים הם שיעור הפרישה, ולאחר שפרש כשיעור זה, וחזר, הרי זה כיונק שקץ.

איכא דאמרי: לא מימרא של רב יהודה בר חביבא משמיה דשמאול היא.

אלא **תני רב יהודה בר חביבא** ברייתא **קמיה דשמואל:** שיעור פרישה **שלשה ימים.**

תנו רבנן: מינקת, שמת בעלה בתוך עשרים וארבעה חודש מלידת בנה, **הרי זו לא תתארס ולא תינשא —**

ס-ב **עד** שיעברו **עשרים וארבעה חדש,** שמא תתעבר, ויעכר חלבה, ותגמול את בנה מיניקתו,[1] **דברי רבי מאיר.**

ורבי יהודה מתיר לאם להינשא **ב**הגיע בנה **לשמונה עשר חדש,** כי דיו לתינוק שיינק עד הזמן הזה.

אמר רבי נתן בר יוסף:

דברי רבי מאיר, **הן הן דברי בית שמאי —**

ודברי רבי יהודה, **הן הן דברי בית הלל.**

שבית שמאי אומרים: יניקת תינוק היא במשך **עשרים וארבעה חדש.**

ובית הלל אומרים: שמונה עשר חדש.

אמר רבן שמעון בן גמליאל: אני אפרש![2]

לדברי האומר, רבי מאיר, **עשרים וארבעה חדש** צריך התינוק לינוק, הרי זו **מותרת לינשא** כבר **בעשרים ואחד חדש,** ואף שצריך לינוק עוד שלשה חדשים, וכדמפרש טעמא ואזיל.

ולדברי האומר, רבי יהודה, המתיר **בשמונה עשר חדש** לגמול את התינוק — הרי זו **מותרת להנשא** כבר **בחמשה עשר חדש,** ואף שצריך לינוק עוד שלשה חדשים.

לפי שאין החלב נעכר, אפילו אם תתעבר, **אלא לאחר שלשה חדשים** מתחילת העיבור.

אמר עולא: הלכה כרבי יהודה!

ואמר מר עוקבא: לי התיר רבי חנינא לשאת מינקת **לאחר חמשה עשר חדש** ממות בעלה, והיינו כרבי יהודה, וכפירושו של רבי שמעון בן גמליאל.

אריסיה דאביי אתא לקמיה דאביי [אריסו של אביי בא לפני אביי], **אמר ליה** האריס לאביי:

מהו ליארס אשה מינקת **בחמשה עשר חדש** מלידת הבן?

אמר ליה אביי: יכול אתה לארס, כי:

חדא: במחלוקת **דרבי מאיר ורבי יהודה, הלכה כרבי יהודה.** והרי אמר רבי יהודה ששמונה עשר חודש דיו לינק, וכיון שאין

פירוק גרעיני התבואה מקשיה שגדלה בהם. רש״י.

1. ובעלה השני הרי אינו אביו של תינוק שיקנה לו ביצים וחלב במקום חלב האם, רש״י.
מינקת שנתגרשה מבעלה והוא עדיין חי ויכול לקנות לו ביצים וחלב נחלקו בה הראשונים [הביאם הר״ן כאן] אם יכולה היא לינשא, כיון שאף אם תתעבר הרי בעלה כאן שיתן לו ביצים וחלב.

2. כגירסת השאילתות.

החלב נעכר אלא לאחר שלשה חדשים, מותר אתה ליארס בחמשה עשר חודש.

ועוד: במחלוקת **בית שמאי ובית הלל, הלכה כבית הלל.** והרי בית הלל כרבי יהודה הם סוברים.

ועוד, הרי **אמר עולא: הלכה כרבי יהודה.**

ועוד, הרי **אמר מר עוקבא: לי התיר רבי חנינא "לשאת" לאחר חמשה עשר חדש —**

וכל שכן דאת, מותר אתה, שהרי אינך רוצה אלא **ליארס.**

כי אתא אביי **לקמיה דרב יוסף** [כשבא אביי לפני רבו רב יוסף], וסיפר לו את ההוראה שהורה לאריסו —

אמר ליה רב יוסף לאביי: הוראתך אינה נכונה, כי **רב ושמואל דאמרי תרוייהו, צריכה להמתין עשרים וארבעה חדש** מלאים, **חוץ מיום שנולד בו** התינוק, **וחוץ מיום שנתארסה בו.**

רחט, רץ אביי **בתריה,** אחרי אריסו **תלתא פרסי,** שלש פרסאות, כדי לחזור בו מהוראתו.

ואמרי לה, פרסא בחלא [ויש אומרים פרסה אחת בחול רץ אחריו], ואולם, **לא אדרכיה** [ולא השיגו אביי לאריסו].

אמר אביי בעקבות מעשה זה:

האי מילתא דאמור רבנן, דבר זה שאמרו חכמים: **אפילו ביעתא בכותחא** [היתר ביצים המעורבים בכותח, שהוא מאכל שיש בו חלב],[3] על אף שהוא דבר פשוט, **לא לישרי איניש במקום רביה** [לא יתיר זאת אדם לשואלים אותו על כך, כשנשאלת השאלה במקום רבו] —

לא משום דמיחזי כאפקירותא, אין הטעם משום שזה נראה כחוצפה כלפי הרב, שמשיב התלמיד במקומו. **אלא, משום דלא מסתייעא מילתא למימרא,** לא מסתייע בידי התלמיד, כשהוא מורה הלכה במקום רבו, לומר כהלכה.[4]

והא ראיה: **דהא אנא, הוה גמירנא ליה להא דרב ושמואל** [הרי אני למדתי וידעתי את דברי רב ושמואל], **ואפילו הכי,** כשבא הדבר לידי הוראה למעשה — **לא מסתייעא לי מילתא למימר!** לא נסתייע בידי לומר דין זה, משום שהוריתי הלכה במקום רבי, רב יוסף.

תנו רבנן: מינקת שמת בעלה, **ונתנה** את **בנה למינקת** אחרת, **או גמלתו** מלהניק קודם זמנו, **או מת** הילד, הרי זו **מותרת לינשא מיד.**

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע סבור

---

3. כתבו התוספות בשם הערוך, שאין הכוונה לסתם ביצים, כי אין לך עם הארץ שאינו יודע שהן מותרות בחלב, אלא הכוונה היא לשוחט תרנגולת ומצא בה ביצים גמורות, וביצים אלו אסור להורות בהן היתר במקום רבו, וראה עוד בדבריהם.

4. כתבו התוספות: "ונפקא מינה [בדברי אביי] שהיכא שהרב מוחל על כבודו דשרי, ואפילו הכי אל יורה, דלא מסתייעא מילתא הואיל ורבו אצלו".

למיעבד עובדא [רוצים היו לעשות מעשה] באלמנה שמסרה את בנה למינקת,[5] **כי הא מתניתא**, כברייתא זו המתרת לה לינשא.

אמרה להו — לרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע — **ההיא סברתא**:

בדידי הוה עובדא כעין זה, וביקשתי לינשא, **ואסר לי רב נחמן**.

ותמהה הגמרא על מעשה זה שאמרה בשם רב נחמן: **איני!**

והא רב נחמן שרא להו לאלמנות של בי ריש גלותא [והרי רב נחמן עצמו התיר לאלמנות של בית ריש גלותא] שהיו בהן מיניקות ונתנו את בניהם למינקת אחרת, והתיר רב נחמן להן לינשא. ומוכח שלא כדברי ההיא סברתא בשם רב נחמן!?

ומשנינן: להכי אסר רב נחמן במינקת שמסרה את בנה למינקת אחרת, משום שמא תחזור בה המינקת מלהניק, ואם יחזור התינוק לאמו, הוא לא ירצה לינק ממנה, ויסתכן.

אך **שאני** מניקות שנשכרו לתינוקות של **בי ריש גלותא** — **דלא הדרי בהו**, יראות המניקות לחזור בהן, מפחד אנשי ריש גלותא, שאנשים מאויימים הם.[6]

אמר להו רב פפי לרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, שרצו להתיר לפני ששמעו מההיא סברתא לאסור:

ואתון, אתם לבדכם ללא הוראתו של רב נחמן לאסור, וכי **לא תסברוה** בעצמכם שיש לאסור **מהא דתניא**, כלומר ממה שפסק שמואל כרבי מאיר בברייתא להלן:

כל אשה שהיא אלמנה או גרושה, צריכה להמתין שלשה חדשים קודם שתינשא לאדם אחר, כדי שתהא אפשרות להבחין בין זרעו של הבעל הראשון לזרעו של הבעל השני, ודבר זה נקרא "הבחנה".

הרי שהיתה האשה שנתאלמנה או נתגרשה **רדופה לילך לבית אביה**, שבמשך רוב ימי נישואיה לבעל הראשון היא היתה מתגעגעת לבית אביה, והולכת לשם, שאז אינה מתעברת מבעלה הראשון —

או שהיה לה כעס בבית בעלה, וגם אז אין היא מתעברת ממנו —

או שהיה בעלה הראשון **חכוש בבית האסורין**, וברור הדבר שהיא לא נתעברה ממנו —

או שהלך בעלה הראשון **למדינת הים** —

או שהיה בעלה זקן או חולה ואינו ראוי להוליד —

או שהיתה היא **עקרה** [נעקר רחמה וניטל האם שלה], **ואו שהיתה זקנה** שאינה מתעברת —

---

5. כן נראה מהמשך הסוגיא שבאופן זה היה מעשה, ולא שמת התינוק או שגמלתו.

6. לפי זה משמע שלא אסר רב נחמן אלא במי שמסרה בנה למינקת, אבל מת התינוק או

או שהיתה **איילונית**,[7] ואו שהיתה **קטנה**, שאינה מתעברת ויולדת —

וכן אשה **המפלת** את עוברה **אחר מיתת בעלה**, שאין צורך בהבחנה —

וכן אשה **שאינה ראויה לילד**, כגון מחמת סם או חולי[8] —

כולן, על אף שאין בהם ענין של "הבחנה", בכל זאת **צריכות** הן **להמתין שלשה חדשים** כשאר הנשים, **דברי רבי מאיר**, היות ו"לא פלוג רבנן" כשגזרו חובת הבחנה, בין אשה לאשה, ולכן כולן צריכות להמתין שלשה חדשים.

רבי יוסי מתיר בנשים אלו **ליארס ולינשא מיד**.

ואמר רב נחמן אמר שמואל: הלכה כרבי מאיר בגזירותיו. כלומר: בכל מקום שהוא מחמיר מדרבנן![9]

ולדעת רבי מאיר, שהלכה כמותו, אף במינקת, שגזרו חכמים שלא תינשא, יש לאסור את כל הנשים, כי לא פלוג רבנן בגזירתם להמתין עשרים וארבעה חודש בין אשה לאשה.

ומכח זה היה לכם לאסור![10]

שגמלתו, אכן מותרת היא לינשא, ואם כן הרי בהכרח שכל המעשים הנדונים כאן בגמרא היו באשה שמסרה את בנה למינקת, וכפי שאכן נתבאר בפנים.

7. ממעי אמה לקויה היא, ואין לה סימני שער ודדים, רש"י יבמות מב א.

8. רש"י ביבמות שם.

9. פירש רש"י "בכל מקום שהוא מחמיר מדרבנן", וכוונתו לפרש שלא תאמר רק בגזירותיו הלכה כמותו, ולא בענייננו שאינו מטעם גזירה אלא משום "לא פלוג", כן נראה בפשיטות, וראה בהערות בהמשך הסוגיא.

10. שיטת רש"י בביאור הסוגיא לפי פשטות לשונו, וכמו שכתב בעל שיטה מקובצת בהבנת דבריו: רבי מאיר לענין הבחנה אסר משום "לא פלוג", והיינו דמדמה הגמרא דהוא הדין לענין מינקת יש לאסור משום "לא פלוג", וזה שלא כדברי רש"י ביבמות מב א שכתב בטעם הבחנה שהוא משום גזירה אינה ראויה אטו ראויה.

שיטת השאלתות [כנראה מדבריו שהביא משמו במסורת הש"ס, וכך היא כנראה שיטת רש"י במהדורא קמא, ראה שם]: רבי מאיר אסר לענין הבחנה משום שגזרו באינה ראויה לילד אטו ראויה לילד, ודמיון הגמרא הוא: כשם שגזרו שם אינה ראויה אטו ראויה, כך יש לגזור במינקת שחדלה מלהניק אטו מינקת ממש.

שיטת התוספות [כנראה מדבריהם בד"ה ואמר]: אין הגזירות שוות לענין הבחנה ולענין מינקת. אלא, בהבחנה גזרו אינה ראויה לילד אטו ראויה לילד, ואילו במינקת גזרינן במת התינוק שמא תהרגנו, ובגמלתו שמא תגמלנו והוא עדיין צריך לינק, ובנתנה בנה למינקת שמא תחזור בו המינקת.

ופירוש מחודש הוא, לומר שפשיטא לגמרא, כיון שגזר רבי מאיר גזירה אחת בהבחנה, בהכרח שיגזור גזירה אחרת במינקת, והמהרש"א הקשה על דבריהם, כיון דגבי הבחנה גזרו הא אטו הא, למה לא נגזור כן לגבי מינקת, וראה שם בקרני ראם, [וראה עוד מה שכתב הריטב"א כאן].

והתוספות הוכיחו שלא כשיטת השאילתות,

אמרי ליה רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע לרב פפי: **לאו אדעתין**, לא ידענו ברייתא זו.

וחלכתא: אם **מת** התינוק — **מותר** לה ליארס ולינשא מיד.[11]

אבל אם **גמלתו** — **אסור** ליארס ולינשא מיד, כי היא גמלתו מחמת שרוצה לינשא.

מר בר רב אשי אמר: **אפילו מת** התינוק **נמי אסור** לה להנשא, משום דחיישינן **דלמא קטלה ליה**, **ואזלא ומינסבא** [שמא תהרגנו לבנה, ותלך ותינשא].

ואכן, **הוה עובדא**, **וחנקתיה** מינקת לבנה, כדי שתוכל לינשא.

אך אומרת הגמרא:

ולא היא! אין לפסוק כדברי מר בר רב אשי, היות ואין לחוש לכך —

כי **ההיא** אשה שחנקה את בנה, אשה **שוטה הואי**.

דלא עבדי נשי דחנקן בנייהו [אין נשים הורגות את בניהן כדי לינשא].

תנו רבנן: **הרי שנתנו לה בן** של אשה אחרת **להניק**, **הרי זו לא תניק עמו לא** את **בנה**, **ולא** את **בן חברתה**.

ואם **פסקה** לה אם התינוק[12] **קימעא** [מזונות מועטים], הרי היא **אוכלת הרבה** משלה — כדמפרש ואזיל — כדי שתוכל להניק את הילד ולא תמיתנו.

ולא תאכל עמו, כל זמן שהבן אצלה כדי להניקו, **דברים הרעים לחלב**.

ותמהה הגמרא על לשון הברייתא: הרי זו לא תניק עמו לא בנה ולא בן חברתה, שהרי "בן חברתה" שפת יתר היא, כי:

השתא את **בנה אמרת שלא** תניק עמו, את **בן חברתה** שלא תניק עמו — **מיבעיא** ליה לתנא למימר!?

ומשנינן: **מהו דתימא**, אם לא היה התנא של הברייתא אומר שאף את בן חברתה לא תניק עמו, הייתי אומר:

רק את **בנה**, **הוא** שאסר התנא להניק בשעה שקיבלה להניק תינוק אחר, כיון **דחיים עילויה** [שהיות והאשה חסה על בנה],

---

מרב נחמן שהתיר לבי ריש גלותא לינשא משום דלא הדרי המניקות מהסכמתן, ואם תמצי לומר דגזרינן אינה מינקת אטו מינקת, אם כן למה התיר רב נחמן.

וראה מה שכתב בישוב קושיא זו ברש"י במהדורא קמא, ויש שם טעות סופר שכתוב שם: "**ודאי** דלא פריך אדרב נחמן דלעיל דשרא לבי ריש גלותא, ולא גזר מידי", וצריך לומר: "**והא** דלא פריך".

ובפשוטו, קושיא זו תיקשי גם לשיטת רש"י בסוגיין דהוא משום "לא פלוג", מאי טעמא התיר רב נחמן וחילק בין מינקת למינקת.

11. ראה מה שכתב הריטב"א בביאור דברי הגמרא, שהרי מתחלה פשיטא לגמרא שיש לאסור כאן משום "לא פלוג" וכדעת רבי מאיר לענין הבחנה, עד שהגמרא תמהה מכח זה על רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, ומיד פוסקת הגמרא דלא אמרינן כאן "לא פלוג".

12. רש"י במהדורא קמא, וכן פירש המאירי, וביאר: מתוך ששכרה יפה לה, היא מחלה

ממציא ליה טפי, תמוץ את דדה, ותמציא את החלב לבנה, שימצנו כולו, ולא ישאר חלב לתינוק שקיבלה להניק.[13]

אבל להניק יחד עמו את **בן חברתה**, הייתי סבור שמותר לה, כי **אי לאו דהוה לה** "**מותר**", כאשר אין לה עודף חלב, [14] **לא הוה ממציא ליה**, אינה ממצה את החלב לבן חברתה, אלא שומרת אותו לתינוק שלקחה להניק.

לפיכך **קא משמע לן** הברייתא, שאסורה היא להניק אפילו את בן חברתה עמו.

שנינו בברייתא: **פסקה**, פסקו למינקת מזונות **קימעא — אוכלת** מזונות **הרבה**:

והוינן בה: **מהיכא**? מהיכן תאכל המינקת מזונות יותר ממה שפסקו לה, משלה או משל אלו שפסקו לה?

אמר רב ששת: מזונות רבים **משלה** תאכל, כדי שתוכל לעמוד בהתחייבותה, ויהיה לה הרבה חלב להניק, כדי שלא ימות התינוק. לפי שהסכימה לספק לו חלב עבור שכר ההנקה, ובהתחייבות ההנקה, נכלל גם אכילת מזונות הרבה על חשבונה, כדי שיהיה לה חלב בשפע.

עוד שנינו בברייתא: **לא תאכל עמו דברים הרעים** לחלב:

והוינן בה: **מאי ניהו**? מה הם הדברים הרעים לחלב?

אמר רב כהנא: כגון כשות, וחזיז [עשבים של זרע תבואה],[15] **ודגים קטנים, ואדמה**.[16]

אביי אמר: אפילו קרא וחבושא [קשואים וחבושים], אף אלו רעים הם להנקת חלב.

רב פפא אמר: אפילו קורא ["רך הגדל בדקל, מה שנוסף על הענף בשנה זו. רש"י], **וכופרא** [תמרים בקטנותן, שלא נתבשלו עדיין כל צרכן].[17]

רב אשי אמר: אפילו כמכא [מאכל כותח] **והרסנא** [דגים מטוגנים בקמח יחד עם הציר והשומן שלהם], רעים הם לה.

יש דברים **מינייהו**, מהדברים האמורים, שהם **פסקי חלבא** [מפסיקים הם את הנקת החלב] —

ויש דברים **מינייהו**, מהדברים האמורים, שהם **עכרי חלבא**, מעכירים הם את החלב, ואינו טוב לתינוק.

ואגב שפירטה הגמרא את האוכלים המשפיעים על טיב החלב, מבארת הגמרא גם מה הן הדברים והאוכלים המשפיעים על

במיעוט המזונות, ומסתמא מקבלת עליה לאכול בכדי סיפוק; וראה עוד ביאורים אחרים בשיטה מקובצת ומאירי.

13. רש"י במהדורא קמא.

14. רש"י במהדורא קמא.

15. ובמהדורא קמא פירש רש"י ש"חזיז" היינו "שחת", ובשיטה מקובצת הביא בשם לקוטי הגאונים "חזיז, הצמחין של חיטין ושל שעורין כשהן רכין עד שלא יצאו השבלים".

16. כתב רש"י במהדורא קמא ד"אדמה" כמשמעה.

17. רש"י במהדורא קמא.

ההריון:

דמשמשא בי ריחיא, המשמשת מטתה בבית הריחים, **הוו לה בני**, יהיו הולדות **נכפי**, חולים במחלת הנפילה.[18]

דמשמשא על ארעא [על הקרקע], **הוו לה בני שמוטי**, ארוכי צואר, ומום הוא.

אשה מעוברת[19] **דדרכא על דמא דחמרא**, הדורכת על דם החמור, **הוו לה בני גירדני** [קרחים].

אשה **דאכלה חרדלא** [חרדל] בימי עיבורה, **הוו לה בני זלזלני**[20] [רעבתנים].

דאכלה תחלי [שחלים], **הוו לה בני דולפני** [עיניהם זולפות מים תמיד].

דאכלה מוניני, אשה הרגילה[21] לאכול דגים קטנים, **הוו לה בני מציצי עינא** [עיניהם פורחות ונעות תמיד].

דאכלה גרגושתא [אדמה], **הוו לה בני מכוערי** [מכוערים].

דשתיא שיכרא אשה מעוברת השותה שכר, **הוו לה בני אוכמי** [בנים שחורים].

ומפרטת הגמרא את האוכלים היפים לעיבור:

דאכלה בישרא ושתיא חמרא, מעוברת האוכלת בשר ושותה יין, **הוו לה בני בריי** [בריאים]. סא-א

דאכלה ביעי [ביצים], **הוו לה בני עיננ** [עיניהם גדולות, ויפה הוא].

דאכלה כוורי [דגים], **הוו לה בני חיננ** [בעלי חן].

דאכלה כרפסא [כרפס], **הוו לה בני זיותנ** [יפי תואר].

דאכלה כוסברתא, **הוו לה בני בישרנ** [בעלי בשר].

דאכלה אתרוגא, **הוו לה בני ריחנ** [בעלי ריח].

מעשה **בברתיה דשבור מלכא**, בתו של שבור מלכא **דאכלה בה אמה** — כשהיתה מעוברת הימנה — **אתרוגא, והוו מסקי לה** לבתה **לקמיה אבוה ברישׁ ריחנ**, היו מביאים את בתה לפני אביה בראש הדברים הריחניים.

אמר רב הונא:[1] **בדק לן** [מנסה היה אותנו אם נדע להשיב][2] **רב הונא בר חיננא** בשאלה הבאה:

---

18. במהדורא קמא פירש רש"י: חולי המפיל את האדם ומנענע את כל אבריו.

19. רש"י במהדורא קמא כתב: "וכל אלו [הדברים הרעים להריון שמפרטת הגמרא בהמשך] כשאכלם כשהיא מעוברת, ומסתבר שאף הדורכת על דם החמור בהכי מיירי.

20. צריך לומר: **זללני**.

21. כן הוא לשון רש"י, וכנראה כוונתו לומר, ששאר הדברים מזיקים לה אפילו כשאוכלת פעם אחת בימי עיבורה, ואילו דגים קטנים אין מזיק לה אלא אם כן רגילה היא בהן בימי עיבורה.

1. גירסת הרא"ש והתוספות רי"ד היא: **רב** פפא. וראה בהגהות וחידושים שבסוף המסכת בשם "סדר הדורות".

2. על פי רש"י בעירובין נא א, ובחולין קלג א.

והקדים רב הונא בר חיננא:

דין זה פשוט הוא, שאם **היא** [האשה] **אומרת** רוצה **להניק** את בנה, **והוא** [בעלה] **אומר שלא להניק**, כדי שלא תתנוול אלא תשאר ביופיה[3] —

שומעין לה, להניק. כי מניעת ההנקה מאשה מינקת **צערא דידה הוא**, [צער שלה הוא], היות והחלב מצטבר בדדיה, ומצערה.[4]

ואולם אם **הוא** [הבעל] **אומר** שיש **להניק** את בנם, **והיא** [האשה] **אומרת שלא להניק**, אלא רוצה שישכור הבעל מינקת — **מהו**?

[**ופשטנא ליה**,[5] ופשטנו — אני רב הונא ובני החבורה — את שאלת רב הונא בר חיננא:]

כל היכא דלאו אורחה [שאין דרכה להניק], כשהיא באה ממשפחה שאין הנשים נוהגות להניק בעצמן את בניהן אלא דרכן לשכור מינקת, **שומעין לה** שלא להניק. אלא ישכור הבעל מינקת.

ועוד הוסיף רב הונא בר חיננא לשאול, כדי לנסותנו:

אם **היא**, האשה, **אורחה**, דרך משפחתה הוא להניק. **ואילו הוא**, הבעל, **לאו אורחיה**, אין דרך משפחתו להניק — **מאי**? מה הוא הדין במקרה שהוא אומר להניק כדרך משפחת האשה, ואילו היא אומרת שלא להניק, כדרך משפחת הבעל?

האם **בתר דידיה** [אחר הבעל] **אזלינן**, וזכותה שלא להניק, כדרך משפחתו,

או בתר דידה [אחר האשה] **אזלינן**, ומאחר שדרך משפחתה הוא להניק — עליה להניק את בנם בעצמה?

ואמר רב הונא: **ופשיטנא ליה** [פשטנו אני ובני החבורה לרב הונא בר חיננא שניסה אותנו], **מהא** ששנינו לעיל [מח א]:

"**עולה** האשה **עמו** [עם בעלה] **ואינה יורדת עמו**" [עולה היא במעלה, אם מעלתו גבוהה משלה, אך אינה יורדת למעלתו, אם מעלתה גבוהה משלו].[6]

אמר רב הונא: מאי קראה, מהיכן יש מקור מדברי הכתוב לכך שהאשה עולה עמו ואינה יורדת עמו?

דכתיב [בראשית כ] "**והיא בעולת בעל**", מלמד הכתוב שיש לנהוג עם האשה **בעלייתו של בעל, ולא בירידתו של בעל**.[7]

רבי אלעזר אמר, מהכא הוא נלמד: דכתיב

---

3. ט"ז סימן פב.

4. כן פירש רש"י, ולפי זה כתבו הפוסקים, שהוא הדין אם היא רוצה להניק בן של אחרת, כיון שמשום צער ריבוי החלב הוא.
והרמב"ם בפרק כא מאישות פירש, שצער הוא לה לפרוש מבנה.

5. כן היא גירסת הרי"ף והרא"ש, ומוכרח הוא מן הלשון.

6. כתב הרא"ש: ומסתברא דהוא הדין בשאר כל המלאכות אינה חייבת בהן, עד שיהא אורחיה ואורחה, ונקט הנקה שיש בה צד דפעמים היא רוצה והבעל אינו רוצה.

7. ביאר המהרש"א את הדרשה, שהוא נלמד ממה שלא אמר לו הקב"ה לאבימלך — כשלקח

גבי חוה: "**כי היא היתה אם כל חי**". מלמד הכתוב **שלחיים ניתנה** האשה, **ולא לצער ניתנה**.[8]

שנינו במשנה: **הכניסה לו שפחה** אחת, לא טוחנת ולא אופה ולא מכבסת:

ומדייקת הגמרא: **הא שארא**, את שאר המלאכות, **עבדא** האשה [כגון בישול והנקת הבן, חייבת האשה לעשות לבעלה, על אף שהכניסה לו שפחה]!

ותמהה על כך הגמרא:

ותימא ליה [תאמר לו] האשה לבעלה: **עיילית לך איתתא בחריקאי**,[9] הבאתי לך אשה תחתי ובמקומי, ולמה אעשה אני בעצמי מלאכות כלל!?

ומשנינן: **משום דאמר לה** הבעל לאשתו: **הא**, השפחה, **טרחא לדידי ולדידה** [לי ולעצמה], אך **קמי דידך — מאן טרח** [אך לפניך מי יטרח]!?

שנינו במשנה: הכניסה לו **שתים** [שפחות], **אינה מבשלת, ואינה מניקה את** בנה:

ומדייקת הגמרא: **הא שארא** מלאכות — מצעת לו המטה ועושה בצמר — **עבדא** האשה!

ותמהה על כך הגמרא:

ותימא ליה האשה לבעלה: הרי **עיילית לך איתתא אחריתי דטרחה לדידי ולדידה** [הבאתי אשה אחרת שתטרח בשבילה ובשבילי], **וחדא** [אשה נוספת] שתטרח **לדידך ולדידה**, ולמה אעשה גם אנכי!?

את שרה לביתו — "והיא אשת איש", אלא "והיא בעולת בעל", ובהכרח שכך אמר לו הקב"ה: אל תאמר שלא לקחת אותה לאשה כיון דאשת איש היא, אבל תחשוב לקחת אותה לשפחה בעלמא, שלפי הנראה אברהם ירד מנכסיו, כמו שנאמר [אחר כך] "ויקח אבימלך צאן ובקר, ויתן לאברהם", על כן הזהירו על כך "בעולת בעל" שעולה עמו ואינה יורדת עמו, והיא עומדת במעלתה שלא להשתעבד בה כשפחה בעלמא.

8. א. ביאר המהרש"א: לפי שכבר כתיב "לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת", ועתה אחר מעשה הנחש קראה בשם חוה על שם "כי היא היתה אם כל חי", לפי שנתקלל אדם בעבורה, היה לבעל דין לומר שהיא טפילה לו, והיא נתקללה ביותר, כמו שנאמר "הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים", ועל כן אמר שאינו כן, אלא תיקרא חוה על שם לחיים ניתנה ולא לצער מתחלת הבריאה קודם שחטאו, ועל כן אמר כי היא היתה, בלשון עבר.

ב. ראה בהגהות "פורת יוסף" שכתב נפקא מינה בין שני הלימודים.

9. כתב רש"י: "בחריקאי, במקומי; ולי נראה לשון "חידקי קרן" כלומר לשון פקידת מקום, בפקד מקומי ובפגמי".

ביאור דבריו, שהערוך גורס "בחדיקאי" ולא "בחריקאי", וכן בחולין נט ב מצאנו לשון "קרנים חרוקות" וגירסת הערוך שם היא: "קרנים חדוקות", ופירש שם רש"י "חרוקות מלאות פגמים וחריצים"; ורש"י גורס כגירסת הערוך הכא והתם, וזה הוא פירוש הלשון "בחדיקאי", שבמקום הפגם נכנס אחר, וברש"י לקמן קה א פירש: "שאני מסלק ונפגם מקומי". [ומסתבר, שצריך לומר "ונראה לי שהוא לשון" במקום "ולי נראה", שאינו חולק אלא מסביר. וראה ברש"י לקמן קה א ד"ה בחריקאי].

ומשנינן: **משום דאמר לה** הבעל לאשתו: **קמי אורחי ופרחי**[10] **מאן טרח** [לפני האורחים מי יטרח]!?

שנינו במשנה: הכניסה לו **שלש** [שפחות], **אינה מצעת המטה** ואינה עושה בצמר:

ומדייקת הגמרא: **הא שארא** מלאכות, כגון דברים קטנים,[11] **עבדא** האשה!

ותימא ליה, תאמר האשה לבעלה: **עיילית לך** עוד שפחה **אחריתי** לשרת את **האורחי ופרחי**, ולמה אעשה גם אנכי!?

ומשנינן: **משום דאמר לה** הבעל לאשתו: כיון **דנפיש בני ביתא**, כשיש בני בית רבים, שהרי רבו השפחות בבית, **נפיש** נמי **אורחי ופרחי**. מתרבים אף האורחים, ואם כן מי יטרח לפניהם!?

ומקשינן: **אי הכי**, **אפילו** כשהכניסה לו **ארבע** שפחות **נמי** תעשה לו דברים קטנים, ולמה שנינו: הכניסה לו ארבע שפחות, הרי היא יושבת בקתדרא!?

ומשנינן: כשהכניסה לו **ארבע** שפחות, **כיון דנפישי להו**, **מסייען אהדדי** [היות והשפחות רבות מסייעות הן זו לזו].

אמר רבי חנא, **ואיתימא רבי שמואל בר נחמני**:

זה ששנינו במשנתנו "הכניסה לו שפחה אחת", וכן שתים שלש וארבע שעל ידי זה מתמעטים חיובי האשה לבעלה, **לא** דוקא כשה**כניסה לו ממש** שפחות. **אלא כיון שראויה להכנים**, **אע"פ שלא הכניסה**, הרי זה כאילו הכניסתם.

וכגון שהכניסה לו נדוניא גדולה, וכדאי לבעלה של אשה המביאה נדוניא שכזו, לקנות ממקצת הנדונייה שפחות, להכניס ולשמשה.[12]

תנא בברייתא: **אחד שהכניסה לו** שפחות, **ואחד שצמצמה לו משלה**, וכגון שחסכה בדברים שהיה הבעל צריך לתת לה, בין כך ובין כך, אינה חייבת לעשות בעצמה, אלא

---

10. "אורחי" הם אלו המשתהים זמן מה — שבוע או חודש — בבית המארח, ו"פרחי" הם עוברי דרך המתארחים לזמן מועט וממשיכים מיד לדרכם, רש"י; ומהמשך לשון רש"י נראה, שכבר כאן ידעה הגמרא את הסברא שבריבוי בני בית מחמת השפחות מתרבים עוברי דרך המתארחים, וזה הוא עיקר טענתו, שהשפחה הרבתה את האורחים ושוב אינה מספקת לכל העבודות, ואולם אין משמע כן בגמרא.

11. כן הוא לשון רש"י, ונראה כוונתו דהיינו כגון ללכת בשליחות הבעל להביא דברים מן הבית לעליה, ראה רש"י במשנה; וראה תוספות שאנץ במשנה ד"ה יושבת בקתדרא.

12. נתבאר על פי לשון רש"י, ומשמע כוונתו, שאם דרך הוא שכאשר אשה מביאה נדוניא גדולה כל כך קונה הבעל מחלק מן הנדוניא שפחות כדי להקל על אשתו שהטיבה עמו, אז חשוב הדבר כאילו הכניסה לו את אותן השפחות.

ואולם הריטב"א כתב בשם רש"י, שאם הכניסה לו כדי שפחה אחת או שתים הרי זה כאילו הביאה עמה אותן שפחות.

ולשון הרא"ש הוא: שהכניסה לו ממון שראוי לכל אדם שיש לו ממון כזה שיקנה ממנו ארבע שפחות לשמשו.

והר"ו הביא עוד פירוש אחר, וכן פירש

כשיעור שנתבאר במשנה כשהכניסה לו שפחות בפועל.

שנינו במשנה: הכניסה לו **ארבע** [שפחות] — **יושבת בקתדרא:**

אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא:

אע"פ שאמרו במשנתנו שכשהכניסה לו ארבע שפחות הרי היא **יושבת בקתדרא**, ואינה חייבת לעשות לו שום מלאכה —

אבל, מכל מקום, עצה טובה היא שתהיה היא בעצמה **מוזגת לו כוס, ומצעת לו את המטה**,[13] **ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו**, לפי כל אלו דברי חיבה הן, ומחבבין את האשה על בעלה.

ועוד אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא:

כל מלאכות ששנינו במשנה **שהאשה עושה לבעלה** — אף כשהיא **נדה** הרי היא **עושה** אותן **לבעלה**.

חוץ משלשת המלאכות הללו: **מזיגת הכוס, והצעת המטה** בסדין, **והרחצת פניו ידיו ורגליו**,[14] שדברים אלו הם הנהגות של חיבה, ומביאין להרגל דבר.

ומבארת הגמרא: "**והצעת המטה**" —

אמר רבא: לא אמרן שאין אשה נדה מציעה את מטתו של בעלה **אלא כשעושה** זאת **בפניו** של בעלה. **אבל שלא בפניו** של בעלה **ליתן לן בה**, אלא מותרת היא להציע.

עוד מבארת הגמרא: "**ומזיגת הכוס**" —

שמואל, מחלפא ליה דביתהו, בשעה שהיתה אשתו נדה[15] **בידא דשמאלא**. היתה משנה ממנהגה, שהיתה מוזגת לו את הכוס, ומניחה אותו לפניו בידה השמאלית, משום היכר.

הריטב"א: שאם דרך משפחתה או משפחתו שהשפחות עושות ולא היא, אז פטורה היא מעשיית מלאכות, ויעשו השפחות שיקנה הבעל את המלאכות.

13. ואם תאמר: הרי שנינו במשנתנו שאפילו כשהכניסה לו שלש שפחות "אין מצעת לו המטה", והאיך אמרו כאן שאפילו כשהכניסה לו ארבע שפחות הרי היא מצעת לו את המטה!?

פירש רש"י, שהמשנה מדברת בהצעת כרים וכסתות שהוא דבר של טורח, ואילו רב הונא מדבר בהצעת סדין וכיוצא בזה על המטה שאינו דבר של טורח.

והר"ן הביא בשם אחרים לפרש, שבמשנה אין גורסים "ומצעת לו את המטה", אלא "ומצעת את המטה", והיינו הצעת המטות של כל בני הבית, ואילו רב הונא אינו מדבר אלא על הצעת המטה של בעלה.

14. כתב הר"ן: אף על פי שאינה אלא שופכת המים בלבד, דאילו רחיצה ממש פשיטא דאסור, דבלא רחיצה נמי אסור ליגע אפילו באצבע קטנה, וראה בפרטי האיסור בש"ך וט"ז יו"ד סימן צ"ה.

15. א. ריטב"א, והרא"ש ביאר באופן אחר, ראה שם.

ב. כתב רש"י, שאשת שמואל היתה עושה כן [וכן כל אלו הנזכרות כאן] רק "בימי ליבונה".

ופירשו הראשונים את כוונתו, שדרך הנשים הרואות דם נדות היה, לטבול אחר שבעה ימים מתחילת ראייתן, כיון שמעיקר דין תורה הרי הן

אשתו של **אביי** — **מנחא ליה** את הכוס, כשהיתה נדה, **אפומא דכובא**. על פי כלי של יין, אבל לא היתה מניחה לפניו, על מקומו.

ואשתו של **רבא** היתה מנחת **אבי סדיא** [מראשותיו], ולא במקום הראוי לו.

ואשתו של **רב פפא** היתה מנחת **אשרשיפא** [על הספסל], ולא במקום הראוי לו.

ועוד אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא:

הכל, את כל האוכלין שמגיש השמש לשולחן, **משהין בפני השמש** מלתת לו לאכול, עד שיקומו הקרואים. **חוץ מבשר ויין** שצריך ליתן לו מהם מיד, לפי שהוא מתאוה להן, ומצטער אם לא יטעם מהם מיד.

אמר פירש **רב חסדא:**

זו שאמרנו שאין משהין בפני השמש בשר ויין, היינו דוקא **בשר שמן ויין ישן**, שלאלו מתאוה הוא ביותר, ומצטער.

אמר פירש **רבא:**

בשר שמן, שאמרנו שאין משהין בפני השמש, היינו **בכל השנה כולה**.

ואילו **יין ישן** אין משהין בפניו רק **בתקופת תמוז**, לפי שריחו של היין חזק אז, וחום היום מחרחר בשמש כארס.

אמר רב ענן בר תחליפא: הוה קאימנא קמיה דמר שמואל [הייתי עומד לפני מר שמואל], **ואייתו ליה תבשילא דארדי** [והביאו לשמואל תבשיל של ארדי שהוא מין כמהין ופטריות]. **ואי לאו דיהב לי, איסתכני** [ואם לא שהיה נותן לי מן התבשיל, הייתי מסתכן שיאחזני הבולמוס מחמת תאות רעבוני].

אמר רב אשי: הוה קאימנא קמיה דרב כהנא [הייתי עומד לפני רב כהנא], **ואייתו ליה גרגלידי דליפתי בחלא** [והביאו לו חתיכות עגולות ודקות של לפת בחומץ]. **ואי לאו דיהב לי, איסתכני** [אם לא שהיה נותן לי ממנו, הייתי מסתכן].

רב פפא אמר: אפילו תמרי דהנוניתא [תמרים שמנות] מזיקין למי שאינו טועם מהם כשאוכלים אותן לפניו —

וכללא דמילתא איזה אוכל מזיק, ואסור להשהותו בפני השמש:

כל אוכל **דאית ליה ריחא ואית ליה קיוהא** [כל שיש לו ריח ויש לו קהיון שיניים] הרי הוא מזיק את מי שאוכלין לפניו ואינו אוכל, ואין להשהותו בפני השמש.

יכולות לטבול וליטהר לסוף שבעה ימים, ואולם עדיין לא היו מותרות לבעליהן כיון שחכמים גזרו על כל נדה שתנהג כזבה הטעונה שבעה נקיים, ולאחר הטבילה הראשונה היו ממתינות הנשים עד שימלאו להן שבעה נקיים והיו טובלות שנית ומותרות לבעליהן, ואותן ימים שבין טבילה לטבילה הן הנקראות "ימי ליבונה", ולא היו נוהגות קולות אלו אלא באותן ימים שאינן אלא מדרבנן.

ג. התוספות והראשונים האריכו כאן בדין מסירת דברים אחרים מידה לידו או מידו לידה, ראה בדבריהם.

אבוה בר איהי ומנימין בר איהי התנהגו עם השמש באופנים שונים:

חד מהם **ספי** היה נותן לשמש בתחילה **מכל מינא ומינא** [אחד מהם היה נותן לשמש תחילה מכל מין ומין שהיה מגיש לשולחן].

וחד מהם **ספי** היה נותן לשמש בתחילה רק **מחד מינא** [והאחר היה נותן לשמש בתחילת הסעודה ממין אחד בלבד כדי שיאכל ממנו לשובע], ואילו משאר המינים שהיה מגיש השמש לאחר מכן, לא היה נותן לו אלא בסוף הסעודה.

מר — אותו אחד שהיה נותן לשמש מכל מין ומין — הוה **משתעי אליהו הנביא בהדיה** [מדבר היה אתו אליהו הנביא].

ואילו מר — שלא היה נותן אלא ממין אחד בתחילת הסעודה — **לא** הוה **משתעי אליהו בהדיה.**[16]

מעשה **בהנהו תרתין חסידי** [שני אנשים חסידים] שלא נודעו שמותיהם, **ואמרי לה** [יש אומרים] שאותם חסידים היו: **רב מרי ורב פנחס בני רב חסדא**:

דמר קדים ספי [אחד מהם היה מקדים לתת לשמש לפני שהיה השמש מגיש את האוכל למסובים], **ואילו מר מאחר ספי** לשמש אחר שכבר הגיש השמש לכל האורחים].

אותו חסיד **דקדים ספי** [שהיה מקדים לתת לשמש] — **אליהו** הוה **משתעי בהדיה** דאותו חסיד.

ואילו אותו חסיד **דמאחר ספי** — **לא** הוה **משתעי אליהו בהדיה**, לפי שכשנותן השמש לפני האורחים הוא רואה ומצטער, ופעמים שיש אורחים הרבה.[17]

עוד מספרת הגמרא, על **אמימר ומר זוטרא ורב אשי**, **דהוו קא יתבי אפיתחא דבי אזגור מלכא** [יושבים היו על פתחו של המלך אזגור],

והוה **חליף ואזיל** [חלף על פניהם] **אטורנגא דמלכא** [האיש הממונה על הושבת המזון לפני השרים], ובידו אוכל ומיני תבשילים.

חזייה רב אשי למר זוטרא [ראה רב אשי את מר זוטרא] **דחוור אפיה** [זעפו פניו] מחמת סא-ב תאות המאכל.

שקל רב אשי **באצבעתיה, אנח ליה בפומיה** [נטל רב אשי באצבעותיו מן התבשיל שהיה אמור להיות מוגש למלך, והניחם בפיו של מר זוטרא] כדי שיטעם מן התבשיל ולא יסתכן.

אמר ליה אטורנגא דמלכא לרב אשי: **אפסדת לסעודתא דמלכא** [הפסדת את סעודת המלך] על ידי שנתת אצבעותיך בתבשילו, כי שוב לא יאכל המלך ממנו.

אמרו ליה שוטרי המלך לרב אשי: **אמאי תיעביד הכי** [למה עשית כן להפסיד את סעודת המלך]!?

אמר להו רב אשי לשוטרי המלך: לא אני הוא שפסלתי את מאכל המלך, אלא **מאן דעביד הכי**, מי שבישל את התבשיל הזה,

---

16. ראה במהרש"א שביאר מה ענין אליהו לדבר זה. 17. רש"י.

הוא זה **שפסיל למאכל דמלכא** [פסל את מאכל המלך], כדמפרש ואזיל.

אמרו ליה שוטרי המלך לרב אשי: **אמאי**, וכי איזה דבר רע מצאת בתבשיל זה?

אמר להו רב אשי לשוטרי המלך: **דבר אחר** [חזיר][1] **חזאי ביה**, בשר של חזיר מצורע ראיתי בתבשיל.

בדקו שוטרי המלך, **ולא אשכחו** [לא מצאו כדברי רב אשי].

שקל רב אשי את **אצבעתיה** של הבודק, **ואנח עליה** [נטל רב אשי את אצבעותיו של הבודק,[2] והניחן על אחת החתיכות], **ואמר להו** לאותם שבדקו:

וכי **הכא מי בדקיתו**, האם אף את החתיכה הזו — בדקתם!?

בדקו את אותה החתיכה, ואכן **אשכחו** שהיה שם צרעת.

אמרו ליה רבנן לרב אשי: **מאי טעמא** הטעמת למר זוטרא מתבשיל המלך וסכנת את עצמך מפני המלך, **וסמכת אניסא** [סמכת על הנס] שתימצא בתבשיל צרעת!?[3]

אמר להו רב אשי לרבנן:

לא סמכתי על הנס, אלא **חזאי רוח צרעת דקא פרחה עילויה** [ראיתי רוח צרעת פורחת על מר זוטרא], והבנתי שבהכרח יש צרעת בתבשיל.[4]

ההוא רומאה דאמר לה להניא איתתא, מעשה ברומאי שאמר לאשה פלונית: **האם מינסבת לי** [תנשאי לי]?

אמרה ליה אותה אשה: **לא** אנשא לך.

אזיל אייתי רימני [הלך אותו רומאי והביא רמונים], **פלי ואכל קמה** [בקעם ואכל בפניה, ולא נתן לה מהם], **וכל מיא דצערי לה בלעתיה** [כל רוק שהיה עולה בפיה מחמת תאות המאכל היתה האשה בולעת], **ולא הב לה עד דזג לה** [ולא נתן לה מהרמונים עד שנפחו פניה וכריסה, ונעשו שקופים כזכוכית, כדרך הנפוחים].

לסוף אמר לה אותו רומאי לאשה:

---

1. כן פירש המהרש"א את פירוש מלת "דבר אחר" [וכן הוא בלשון ראשון במהדורא קמא של רש"י, שהובא בשיטה מקובצת], אלא שבהכרח היה החזיר מצורע, שאם לא כן מה רע יש באכילת חזיר למלך גוי, ודרך חזירים להיות מנוגעים בצרעת.

2. מלשון רש"י שכתב "רב אשי שקל אצבעתיה דקפילא, שבכל מקום נקרא כן הטועם", משמע שהיו בודקים על ידי טעימה אם יש בו צרעת.

3. כתב המהרש"א, שבהכרח אותה סכנה מפני המלך סכנה גדולה היא מסכנת מר זוטרא שתקפו הבולמוס, שאם לא כן למה תמהו חכמים על שסיכן עצמו.
וב"עיון יעקב" כתב על דברי המהרש"א שדבריו אך למותר, כיון ש"חייך קודמין".

4. כן משמע לכאורה לפרש, שלא היה כאן נס כלל מאחר שהבין רב אשי שאותו תבשיל פסול הוא. אבל מדברי רש"י נראה שהיה כאן נס. וראה היטב ברש"י במהדורא קמא שהביא השיטה מקובצת.

ואי מסינא לך מינסבת לי [אם ארפאך, תנשאי לי]?

אמרה ליה האשה: **אין**, אכן אנשא לך.

אזיל, אייתי רימני פלי ואכל קמה [הלך אותו רומאי והביא שוב רמונים פתחם ואכל לפניה], **ואמר לה** לאשה:

כל מיא דצערי — לך תוף שדאי תוף שדאי [כל רוק שיעלה בפיך מחמת תאות המאכל רוקי והשליכי רוקי והשליכי], **עד דנפקא מינה כי הוצא ירקא** [עד שיצא ממך כמין עשב ירוק]. **ואתסיאת** [ונרפאה האשה].

שנינו במשנה: **ועושה** מלאכה של טוויה **בצמר**:

ומדייקת הגמרא: מלאכת טוויה **בצמר, אין**, אכן היא עושה, אבל טוויה **בפשתים** היא **לא** עושה.

ובהכרח, **מתניתין — מני**? בשיטת מי היא אמורה? — בשיטת **רבי יהודה היא**!

דתניא: הבעל **אינו כופה** [במפיק ה"א — אין הבעל יכול לכפות את אשתו], **לא לעמוד** ולשרת **לפני אביו, ולא לעמוד** ולשרת **לפני בנו**.[5]

ולא ליתן תבן לפני בהמתו, סוס וחמור, שהם מיוזנים וצוהלים לרביעה.[6]

אבל כופה [כופה אותה] **ליתן תבן לפני בקרו**, שאין הבקר להוט אחר רביעה כמו הסוס, ואין יצרו ניכר כל כך, ואין האשה מוסתת לו.[7]

רבי יהודה אומר: אף אינו כופה לעשות בפשתן, מפני שהפשתן מסריח את הפה, ומשרבט את השפתים, פושט שפתותיה כמין שרביט, עד שנעשין גדולות, היות והיא צריכה לשרות את חוט הפשתן ברוק שבפיה, תדיר.

ומבארת הגמרא את דברי רבי יהודה:

והני מילי שאינו כופה אותה לעשות בפשתן — **בכיתנא רומאה** [פשתן רומי].[8]

---

5. כתב הר"ן, דהיינו דוקא כשאין סמוכין על שולחנו, שהרי בעמוד א מבואר שהיא צריכה לטרוח לפני אורחי ופרחי, והיינו כל בני הבית הסמוכין עליו.

6. כן הגיה הרש"ש את לשון רש"י, ופירשו על פי הכתוב בירמיה [ה, ז—ח]: "ואשביע אותם וינאפו ובית זונה יתגודדו. סוסים מוזנים משכים היו איש אל אשת רעהו יצהלו"; ונראה מלשון רש"י, שאין הוא מפרש "מיוזנים" מלשון מזון כפירוש המצודות שם, אלא שיצרו של הסוס ניכר וגם צוהל הוא לרביעה, והוא היפך מה שכתב רש"י גבי בקר, שאין יצרו ניכר כל כך, ואינו להוט אחר רביעה, [ובר"ן ושיטה מקובצת כתוב "מזוינים"].

7. כך היא גירסת רש"י ופירושו הראשון.
וכתב עוד רש"י: ואני שמעתי: "בקרו" נקבות, "בהמתו" זכרים.
וגירסת הרי"ף היא בהיפוך, כופה ליתן תבן לפני בהמתו ולא לפני בקרו, וכתב על זה הרא"ש "ויש לפרש, לפני בהמתו שהוא רוכב עליה".
וגירסת התוספות היא: לא ליתן תבן לפני בהמתו ולא לפני בקרו.

8. "והא דדיקנין בצמר אין בפשתים לא, בכיתנא רומאה". תוספות.

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר: אפילו הכניסה לו מאה שפחות** כופה לעשות בצמר, שהבטלה מביאה לידי זימה:

אמר רב מלכיו אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כרבי אליעזר.

שני האמוראים, רב מלכיו ורב מלכיא, היו דומים בשמותיהם, והם ביארו שש הלכות.

שלש הלכות מתוך ששת ההלכות נאמרו ביחס לענינים הנזכרים במשנה או בברייתא, ואילו שלשת ההלכות האחרות נאמרו בפני עצמן.

וכיון שהיו שמותיהם של רב מלכיו ורב מלכיא דומים, נחלקו אמוראים אלו מתוך שש ההלכות אמר רב מלכיו, ואלו אמר רב מלכיא:

אמר רבי חנינא בריה דרב איקא,

שלש הלכות הללו: האחת בענין **שפוד** [ביצה כח ב], השניה בענין **שפחות** [שהיא המימרה כאן], והשלישית בענין **גומות** [נדה נב א] — **רב מלכיו** הוא זה שאמרן.

ושלשת ההלכות האחרות, שנאמרו בענין: **בלורית** [במסכת עבודה זרה כט א], **אפר מקלה** [במסכת מכות כא א], **וגבינה** [במסכת עבודה זרה לה ב] — **רב מלכיא** הוא שאמרן.

ואילו **רב פפא** חולק על כך שייחס רבי חנינא בריה דרבי איקא את ההלכה בענין "שפחות", הנוגעת לדין משנתנו, לרב מלכיו, **ואמר:**

האימרה בענין דין "שפחות", הנוגעת למשנתנו — רב מלכיא הוא זה שאמרה, ולא רב מלכיו!

כי "כלל" אמר רב פפא, שבאמצעותו אפשר להבחין בין אימרותיו של רב מלכיו לאימרותיו של רב מלכיא, וכך הוא הכלל:

כל האימרות העוסקות בענין הלכות הנזכרות **במתניתין ומתניתא** [במשנה ובברייתא], דהיינו: דין "שפחות" [שהוא בענין שפחות שבמשנתנו], בלורית, וגבינה — רק **רב מלכיא** אמרן ולא רב מלכיו.

אבל שלשת האימרות האחרות [שפוד, גומות, אפר מקלה], שהן בגדר **שמעתתא** בלבד [שמועות אמוראים, שאינן מתייחסות למשנה או לברייתא] — **רב מלכיו**, או רב מלכיא, אמרו אותן.

ולא נחלק רב פפא על רבי חנינא בר איקא אלא רק בענין שפחה, כיון שהיא משלשת ההלכות הנוגעות למשנה ולברייתא [שפחות, בלורית וגבינה], שלדעת רב פפא כל הלכות אלו — רק רב מלכיא אמרן, ולא רב מלכיו.

ולכן חלק רב פפא בענין שפחה, ואמר, שאת ההלכה בענין שפחות אמר רב מלכיא ולא רב מלכיו, היות והלכה זו מתייחסת למשנתנו.

אבל בשלשת ההלכות האחרות [שפוד, גומות, ואפר מקלה], שהן שמעתתא, מודה רב פפא לרבי חנינא בר איקא, שאת שתי האימרות, שפוד וגומות, רב מלכיו אמרן, ואת האימרה השלישית, בענין אפר מקלה, רב מלכיא אמרה.

ולדבריו, רב מלכיא אמר ארבע אימרות [שלשת הלכות הנוגעות למשנה ולברייתא,

ואחת, אפר מקלה, הנוגעת לשמעתתא], ואילו רב מלכיו אמר שתי אימרות.[9]

וסימנך, כדי שלא תחליף את הגירסא:

מתניתא, שהיא לשון נקבה, נחשבת כמו "**מלכתא**" [מלכה] לגבי שמעתתא של אמוראים.

שהרי המשנה או הברייתא חשובה יותר מהשמועה, שהרי במקום ששנה אמורא שמועה בניגוד למשנה או לברייתא, נדחים דבריו מפניהם.

וכיון שהמשנה או הברייתא נחשבת "מלכה" ["מלכתא"], יהיה זה סימן לשמו של רב מלכיא, שהוא זה שאמר את האימרה בענין המשנה.

כי שמו של רב "מלכיא" דומה ל"מלכה", שהוא לשון נקבה.

ואילו שמו של רב "מלכיו" דומה ל"מלך", שהוא לשון זכר.

והוינן בה: **מאי בינייהו**, באיזו אימרה יש הפרש בין דברי רבי חנינא בריה דרב איקא לבין רב פפא?

ומבארת הגמרא: **איכא בינייהו: שפחות**, היינו האימרה שהלכה כרבי אליעזר במשנתנו.

לפי רבי חנינא בריה דרב איקא — רב מלכיו הוא שאמר זאת.

ואילו לפי רב פפא — רב מלכיא אמר זאת. לפי שלדעת רב פפא, כל האימרות המתייחסות למשנה, רב מלכיא בלבד אמרן.

שנינו במשנה: **רבן שמעון בן גמליאל אומר**: אף המדיר את אשתו מלעשות מלאכה יוציא ויתן כתובה, שהבטלה מביאה לידי שעמום:

ומקשה על כך הגמרא: הרי דין זה, **היינו** דינו של **תנא קמא**! כלומר, רבי אליעזר, שאמר "בטלה מביאה לידי זימה", ומה לי שתביא לידי זימה ומה לי שתביא לידי שעמום!?[10]

ומפרשינן: **איכא בינייהו** בין רבי אליעזר

---

9. כן פירש רש"י כאן ובמכות כא א, וביאור לשון הגמרא "שמעתתא רב מלכיו" פירש רש"י שם "מה שנשאר מן השמועות בסימנו של רב מלכיו, דהיינו שפוד וגומות, רב מלכיו אמרינהו". והוכיח רש"י שם כפירושו, ממה שאמרו בגמרא לקמן דאיכא בינייהו רק "שפחות", ולא אמרו דאיכא בינייהו "אפר מקלה".

וכן היא גם שיטת רבינו תם בתוספות, והביא ראיה שאין כלל הקובע ש"שמעתתא רב מלכיו", מדלא נתנה הגמרא סימן אלא למתניתא.

ואולם שיטת הרשב"ם בתוספות היא, שכל מתניתא רב מלכיא היא, וכל שמעתתא רב מלכיו, וכפשטות לשון הגמרא, ואף שאמרו בגמרא "איכא בינייהו שפחות", ולא הזכירו גם "אפר מקלה", לזה פירש רשב"ם דכוונת הגמרא היא "שפחות, ושכנגדה" כלומר: שפחות היא האמצעית בשלשת הראשונות כמו "אפר מקלה" שהיא אמצעית בשלשת האחרונות.

10. יש ללמוד מלשון הרי"ף, שאין קושיית הגמרא על עיקר דינו של רבן שמעון בן גמליא ושל תנא קמא דהיינו הך, אלא הקושיא היא, על שהאחד אומר שהבטלה מביאה לידי **זימה**

[תנא קמא] לרבן שמעון בן גמליאל, באשה שאינה מתבטלת לגמרי, אלא **דמיטללא בגורייתא קיטנייתא ונדרשיר**. משחקת בכלבים דקים, ובמשחק [שקורין אישקקי"ש. רש"י][11]

כי אם הטעם הוא משום שיעמום, לא שייך הטעם הזה באשה זו, שהרי אינה יושבת ותוהא ובטלה לגמרי.

אך לפי רבי אליעזר, שהטעם הוא משום זימה, יש לחוש לכך גם כשהיא משחקת במשחקים שונים, משום ששחוק וקלות ראש מרגילים את האדם לערוה.[12]

מתניתין:

א. **המדיר את אשתו מתשמיש המטה**, וכגון שאמר הבעל: תאסר הנאת תשמישך עלי.[13] **בית שמאי אומרים**: אם הדירה עד **שתי שבתות** [שבועות] ולא יותר, תמתין. ואם הדירה ליותר משבועיים, הרי זה יוציא, ויתן כתובה.

ובית הלל אומרים: אם הדירה עד **שבת אחת** [שבוע אחד] בלבד, תמתין. אבל אם הדירה יותר משבוע אחד, יוציא ויתן כתובה.

ב. **התלמידים יוצאין לתלמוד תורה שלא ברשות** נשותיהן, על אף שהם משועבדים להן למצות עונה — **שלשים יום**.

והפועלים יוצאין לעבודתם שלא ברשות נשותיהן — **שבת אחת** [שבוע אחד] בלבד.[14]

העונה האמורה בתורה,[15] שחייב כל אדם לפקוד את אשתו, משתנית בהתאם לעבודת הבעל:

והאחד אומר שהבטלה מביאה לידי **שעמום**, ראה היטב בלשונו.

וזה לשון בעל השיטה מקובצת "היינו תנא קמא, כלומר היינו תנא קמא דידיה דהיינו רבי אליעזר דאמר שהבטלה מביאה לידי זימה, ואע"ג דרבי אליעזר איירי לענין אחר, אפילו הכי שניהם מודים שהבטלה קשה לאשה, וכיון דקשה לה מאי נפקא לן מינה אם נאמר שקשה לה מפני השעמום או מפני הזימה, דבין מטעם זה ובין מטעם זה כופין אותה".

11. כן כתב רש"י, ויש אומרים שהוא משחק השחמט, ובר"ן משמע שהוא טיול, וראה בערוך ערך גר.

12. כמו ששנינו באבות פרק ג, שיטה מקובצת.

13. אבל אם אסר הבעל את הנאת תשמישו על האשה [כדרך שאדם אוסר פירותיו על חבירו], אין נאסר התשמיש שהרי משועבד הוא לה ממאמר הכתוב "ועונתה לא יגרע", והרי זה כמי שאסר את פירות חבירו על חבירו, רש"י על פי גמרא בנדרים פא ב.

14. אין זה סתירה למה ששנינו בהמשך המשנה: "העונה האמורה בתורה, הפועלים שתים בשבת", ומשום שכאן עוסקת המשנה במי שהוא יוצא מחמת סיבה ומבטל את העונה הכתובה בתורה, ויש לו רשות לעשות כן עד השיעור שאומרת המשנה. זו היא שיטת הרבה ראשונים, ראה בתוספות כאן ולקמן סב א ד"ה והתניא, ושיטת הר"ן עצמו [שלא כמו שהביא שם בשם התוספות], וכן הוא בתוספות הרא"ש.

15. כמו שנאמר בפרשת משפטים: שארה כסותה **ועונתה** לא יגרע"; וראה בתוספות יום

הטיילין,[16] חייבין בכך **בכל יום**, ובגמרא יתבאר מי הם.

הפועלים, חייבים **שתים**, פעמיים **בשבת** [בשבוע].

החמרים, שיוצאים לכפרים להביא תבואה למכור בשוק — **אחת בשבת**.

הגמלים, שיוצאים למקום רחוק — **אחת לשלשים יום**.

הספנים, שפורשים לים הגדול לקצווי ארץ — **אחת לששה חדשים**.[17]

דברי רבי אליעזר.

גמרא:

שנינו במשנה: המדיר את אשתו מתשמיש המטה, בית שמאי אומרים שתי שבתות, בית הלל אומרים שבת אחת:

והוינן בה: **מאי טעמייהו דבית שמאי?**

ומבארת הגמרא: **גמרי** [לומדים הם] **מיולדת** בת **נקבה**, שהיא אסורה לבעלה שבועיים.

וכיון שמצאנו בתורה שמחייבת לשהות שבועיים בהרחקה, אין לנו לכפותו להוציאה אם לא הדירה יותר מפרק זמן זה.

ובית הלל גמרי מיולדת זכר, שהיא אסורה לבעלה שבוע אחד בלבד.

ומקשינן: **ובית הלל, נמי, נגמרו** ילמדו **מיולדת נקבה!?**

ולפיכך חוזרת בה הגמרא, ואומרת:

אכן, **אי מיולדת** הוה **גמרי לה** בית הלל [לו היה מקור דברי בית הלל מיולדת], **הכי נמי** שהיה להם ללמוד מיולדת נקבה.

אלא בית הלל, לא מיולדת למדו את דינם, אלא **מנדה**, שהיא אסורה לבעלה [מן התורה] שבוע אחד בלבד — **גמרי לה.**

ומפרשת הגמרא: **במאי קמיפלגי** בית שמאי ובית הלל? מה הוא טעם מחלוקתם, שאלו לומדים מיולדת, ואלו מנדה?

מר, בית הלל, **סברי**: לומדים **מידי** דבר **דשכיח**, הדרת אשתו, שהיא שכיחה, כשכועס עליה, **ממידי דשכיח**, נדה. ולא לומדים זאת מיולדת, שאינה שכיחה כל כך.

ומר, בית שמאי, **סברי**: לומדים **מידי** דבר **דהוא**, הבעל, **גרים לה**, **שהדירה**, **ממידי** מדבר **דהוא גרים לה**, דהיינו יולדת, שהוא גרם לה שתתעבר ותוליד. ולא לומדים מנדה, שאין הבעל גורם לאיסורה.

אמר רב: מחלוקת בית שמאי ובית הלל היא רק **במפרש** את פרק הזמן שהוא מדירה. שאם הדירה רק שבוע לבית הלל, ורק שבועיים לבית שמאי, תמתין, ואינו חייב להוציאה וליתן כתובה.

---

16. אין זה מלשון טיול, וכפי שיתבאר בגמרא.

17. כתב המאירי: "הפועלים, כגון חייטים ואורגים וכובסים ושאר אומנויות פעמים בשבת, שפעמים שמשתכרין שלשה ימים אף בעירם, שאין חוזרין לבתיהם, החמרים אחת בשבת, שדרכם לילך מהלך שלשה ימים לסחורה, טוב שעמד על לשון המשנה "**האמורה בתורה**", מה בעי להשמיענו בזה.

אבל בסתם, שלא קבע פרק זמן לנדרו — **לדברי הכל** [בית שמאי ובית הלל] **יוציא לאלתר** את אשתו, ולא ימתין אפילו שבוע ימים — **ויתן כתובה**.

ושמואל אמר: אפילו כשהדירה **בסתם נמי ימתין** — לבית שמאי שבועיים, ולבית הלל שבוע — **שמא ימצא** בתוך זמן זה **פתח לנדרו**.

ותמהה הגמרא: **הא** כבר **פליגי בה** רב ושמואל **חדא זימנא** בכיוצא בזה, ולמה נחלקו באותה סברא פעמיים!?

דתנן לקמן בפרק המדיר [ע א]: **המדיר את אשתו מליהנות לו** —

אם הדירה **עד שלשים יום** — הרי זה **יעמיד** "**פרנס**", שיפרנסה במקומו.[18]

ואם הדירה **יותר מכאן** [לפרק זמן ארוך משלשים יום] — **יוציא, ויתן כתובה**.[19]

ואמר רב: לא שנו שיעמיד פרנס **אלא במפרש** שמדיר אותה שלשים יום.

אבל בסתם את נדרו, ולא פירש לכמה זמן אסרה — **יוציא לאלתר, ויתן כתובה**.

ושמואל אמר: אפילו בסתם נמי, ימתין הבעל שלשים יום קודם שיוציאנה, **שמא ימצא פתח לנדרו**, ויתירנו.

ומשנינן: **צריכא** להשמיענו את מחלוקתם בשני המקומות.

דאי איתמר רק **בהא**, במשנתנו שהדירה מתשמיש, הייתי אומר: רק **בהא קאמר רב**

הגמלים דרכם לילך לסחורה גדולה מהלך חמשה עשר יום, ונמצאו שלשים יום עם חזרתם, ומתוך כך נתנו להם אחת לשלשים יום, הספנים דרכן לצאת מהלך שלשה חדשים, ומתוך כך נתנו להם שיעור ששה חדשים עם חזרתם".

18. ולקמן ע ב מקשה על כך הגמרא שהרי הפרנס עושה את שליחותו של בעלה, והאיך מותרת היא ליהנות ממנו.

ואם תאמר, אם הדירה מליהנות לו הרי תשמיש המטה בכלל, והרי שנינו במשנתנו שלכולי עלמא הרי זה יוציא ויתן כתובה אפילו אם הדירה לפרק זמן של פחות משלשים יום, והאיך שנינו שיקיימנה עד שלשים יום!?

וביאר רש"י, שמשנתנו עוסקת כגון שאמר "הנאתי עליך" שאין התשמיש נאסר, כיון שמשועבד לה, וכפי שנתבאר לעיל. ולעולם היה מותר לו אף לזונה שהרי משועבד הוא לה, אלא שבגמרא לקמן [ע ב] מבואר, שמשנתנו עוסקת במי שאמר לאשתו "צאי מעשה ידיך במזונותייך", ונמצא שיש לה ממה לזון, ועיקר הנדר אינו אלא לתוספת דברים שאינה מספקת, וכמבואר בגמרא שם [וראה עוד בגמרא שם ביאור אחר במשנה].

עוד פירש רש"י בשם אחרים, שדין משנתנו שאם הדירה יותר משבוע לבית הלל או יותר משבועיים לבית שמאי, אין זה אלא במי שחייב בעונה בתוך זמן זה, אבל כגון הספנים שאינם חייבים בעונה אלא אחת לששה חדשים, הרי זה לא יוציא ויתן כתובה, ואם כן יש לפרש את אותה משנה בספנין.

ודחה זאת רש"י על פי דברי הגמרא לקמן סב ב שמבואר, שאפילו ספן שהדיר את אשתו יותר משבוע או שבועיים הרי זה יוציא ויתן כתובה.

19. טעם הדין מתבאר בגמרא לקמן ע ב.

שיוציא לאלתר ויתן כתובה כאשר הדירה סתם, **משום דלא אפשר** לקיים את מצות עונה של הבעל **בפרנס**.

אבל בהחיא שהדירה ממזונות, **דאפשר** לזון אותה **ב**אמצעות **פרנס** — **אימא מודי ליה לשמואל** שימתין, שמא ימצא פתח לנדרו.

וכן מאידך, **אי איתמר** מחלוקתם של רב ושמואל רק **בהחיא** שהדירה ממזונות, הייתי אומר שרק **בהך קאמר שמואל** שימתין שמא ימצא פתח לנדרו כיון שאפשר בפרנס.

אבל בהא, בענין משנתנו, שהדירה מתשמיש, שאי אפשר לקיימו בפרנס — **אימא מודי ליה לרב** שיוציא לאלתר ויתן כתובה.

לפיכך: **צריכא** להשמיע את מחלוקתם בשניהם.

שנינו במשנה: **התלמידים יוצאין לתלמוד** תורה שלא ברשות, שלשים יום:

והוינן בה: **ברשות** נשותיהן — **כמה** זמן יכולים הם לצאת?

ותמהה הגמרא על השאלה: והרי אם יוצאים ברשותן מהי השאלה עד כמה מותר להם לצאת, והרי **כמה דבעי**, ככל אשר ירצו מותר להם, כיון שיצאו ברשות נשותיהם!

סב-א ומתרצת הגמרא: השאלה היתה **אורחא דמילתא** [דרך ארץ] **כמה**? איזה פרק זמן ראוי לתלמיד לבקש מאשתו שתרשה לו לצאת לרבו,[1] ולא ישא עליו חטא?

אמר רב: שישהה **חדש כאן**, אצל רבו, **וחדש בבית**. כעין שהיו משרתי בית דוד, חודש אחד בבית דוד וחודש אחד בביתם —

שנאמר: "ובני ישראל למספרם, ראשי האבות ושרי האלפים והמאות ושוטריהם המשרתים את המלך **לכל דבר**. **המחלקות הבאה והיוצאת, חדש בחדש לכל חדשי השנה**. המחלוקת [המחלקה] האחת, עשרים וארבעה אלף".

ופשוטו של מקרא הוא, שהיו שתים עשרה מחלקות, כל מחלקה היתה משרתת את המלך חודש אחד, ואחד עשר חדשים היו בני המחלקה בבית. ואולם כיון שאמר הכתוב "הבאה והיוצאת", שהוא מקרא יתר, למד ממנו רב, שהיו שתי מחלקות נוספות, שהיו משרתות יחד עם המחלקות האחרות, כל אחת, לסירוגין.

מחלקה אחת משרתת [עם מחלקה נוספת] חודש אחד, וחוזרת לביתה לחודש ימים. ובאותו חודש היתה המחלקה השניה משרתת [עם מחלקה אחרת]. ושוב חזרה המחלקה הראשונה לשרת חודש [עם מחלקה אחרת]. נמצא שאותן שתי המחלקות הנוספות, היו חודש אחד בבית המלך וחודש אחד בביתם.

ורבי יוחנן אמר: **חדש כאן ושנים** חדשים **בביתו**, וכפי שעבדו כורתי הארזים בלבנון,

---

1. כן נראה שיטת רש"י בסוף ד"ה לכל דבר ובסוף ד"ה שאני התם, ויש ראשונים שפירשו דזה קאי על פועלים ולא על תלמידים.

ששלחם שלמה המלך לכרותם לבנין בית המקדש —

שנאמר: "וישלח שלמה אל חירם לאמר: אתה ידעת את דוד אבי, כי לא יכול לבנות בית לשם ה' אלהיו. ועתה הניח ה' אלהי לי מסביב. והנני אומר לבנות בית לשם ה'. ועתה, צוה ויכרתו לי ארזים מן הלבנון, ועבדי יהיו עם עבדיך. ויעל המלך שלמה מס מכל ישראל ויהי המס שלשים אלף איש. וישלחם לבנונה עשרת אלפים בחודש, חליפות, **חדש יהיו בלבנון, שנים חדשים בביתו**".

ומקשה הגמרא: **ורב נמי**, שאמר חודש בבית — **מאי טעמא לא אמר**, מדוע לא למד **מההיא** קרא דלבנון, שמשמע ממנו שיש לשהות שני חדשים בביתו!?

ומשנינן: רב סבר, **שאני בנין בית המקדש**, כיון **דאפשר על ידי אחרים** שיבנוהו, צריך שיהיה שני חדשים בביתו.

ועוד מקשה הגמרא: **ורבי יוחנן**, הסובר שישהה שני חדשים בבית — **מאי טעמא לא אמר מההיא** קרא דמחלקות, שמשמע כי בחודש אחד בבית דיו!?

ומשנינן: רבי יוחנן סבר, **שאני התם**, כיון **דאית ליה הרווחה**, לפי שהיו מקבלים משכורת מרווחת מבית המלך — מקבלת האשה עליה שיהיה בעלה בבית המלך חודש אחד וחודש אחד בלבד בבית, שעל ידי זה יש לה מזונות מרווחים ותכשיטים. אבל תלמיד היוצא לבית רבו, אין האשה מרויחה מכך, אלא מצוה של בעלה הוא.

ואגב שהביאה הגמרא מחלוקת אחת בין רב לרבי יוחנן במדרשי המקראות, מביאה הגמרא מחלוקת נוספת ביניהם:

אמר רב: אנחה — שוברת חצי גופו [חצי כוחו] **של אדם, שנאמר**:

"ויהי דבר ה' אלי לאמר. בן אדם [יחזקאל] שים פניך אל ירושלים והטף [והנבא] אל מקדשים [חורבן שני מקדשים].

ואתה בן אדם, האנח בשברון מתנים, ובמרירות תאנח לעיניהם". והמתניים הם באמצע הגוף.

ורבי יוחנן אמר: אנחה — **אף כל גופו של אדם** היא שוברת, **שנאמר** [בפסוק הבא]:

"**והיה כי יאמרו אליך: על מה אתה נאנח? ואמרת, אל שמועה כי באה, ונמס כל לב, ורפו כל ידים, וכהתה כל רוח, וכל ברכים תלכנה מים**", הרי שכל הגוף בכלל.

ותמהה הגמרא: **ורבי יוחנן נמי הכתיב** "**בשברון מתנים**", ומשמע כדברי רב, שאינה שוברת אלא חצי גופו של אדם!?

ומשנינן: רבי יוחנן סובר **שהחיא** קרא "בשברון מתנים" ללמד הוא בא, **דכי מתחלא** השבירה, **ממתנים מתחלא** [תחילת השבירה של כל הגוף, מן המתנים היא מתחילה].

עוד מקשה הגמרא: **ורב נמי**, הסובר שאין אנחה שוברת אלא חצי גופו של אדם — **הכתיב** "**ונמס כל לב, ורפו כל ידים, וכהתה כל רוח**". ומשמע שהאנחה שוברת כל גופו של אדם!?

ומשנינן: רב סובר שאין להוכיח מן המקרא השני. כי כך הוא פירושו של המקרא: ואתה בן אדם, האנח היום, קודם חורבן בית המקדש, באנחה השוברת חצי גופו של אדם. וכאשר ייחרב בית המקדש, אז "ונמס כל לב".

ולכן אין להוכיח מן המקרא השני, כי **שאני שמועה דבית המקדש** שנחרב, **דתקיפא טובא**, שמועה קשה היא מאד, ורק היא שוברת כל גופו של אדם.[2]

ומספרת הגמרא: **החוא ישראל וגוי דהוו קאזלי באורחא בהדי הדדי** [ישראל וגוי היו הולכים בדרך, יחד]. **לא אימצי גוי לסגויי בהדי ישראל** [לא הצליח הגוי להדביק את קצב הילוכו של הישראל]. **אדכריה**, הזכיר הגוי לישראל את **חורבן בית המקדש**. **נגיד**, גנח הישראל, **ואיתנח** [נאנח].

ואפילו הכי, לא אימצי גוי לסגויי בהדיה [בכל זאת לא הצליח הגוי להדביקו וללכת יחד עם הישראל].

אמר ליה הגוי לישראל: וכי **לאו אמריתו** [וכי אין שגור בפיכם] "**אנחה שוברת חצי גופו של אדם**"? והאיך זה שאחר אנחתך עדיין אני מפגר אחריך!?

אמר ליה הישראל לגוי: **הני מילי** שאנחה על שמועה לא טובה שוברת חצי גופו של אדם — **במילתא חדתי** [בשמועה חדשה]. **אבל הא**, השמועה על חורבן בית המקדש, **דשנן בה**, היות שהורגלנו בה, היא **לא** שוברת אותנו!

וכעין **דאמרי אינשי: דמלפי תכלי, לא בהתה** [אשה המלומדת לשכל את בניה ולקוברם, אינה תמהה ומפחדת במות אחד מהם], שכבר הורגלה בכך.

שנינו במשנה: העונה האמורה בתורה — **הטיילין בכל יום**:

והוינן בה: **מאי "טיילין"**?

אמר רבא: בני פירקי. תלמידים שהרב מצוי להם בעירם, ושונים אצלו את פרקם עד שהם שבים לביתם בלילה,[3] ולכן עונתם בכל יום.

אמר תמה **ליה אביי**: וכי **מאן דכתיב בהו** [וכי התלמידים שהם "בני פירקי", שנאמר עליהם, בהשוואה לבעלי אומניות]:

"**שוא לכם** בעלי אומנויות, שאתם **משכימי קום ומאחרי שבת, אוכלי לחם העצבים** [האוכלים לחמכם בעצב]!

כן יתן [הקב"ה] **לידידו**, למי שמנדד לכבודו ולמצותו, **שנא**, שינה" —

---

2. נתבאר על פי התוספות.

3. כתבו התוספות שהם נקראים טיילין "על שם שדרכם **בטולא** דאפדנייהו", כלומר: שישנים הם בצל ביתם שלהם. ולשון התוספות נלקח מהמשך הסוגיא.

ורש"י במהדורא קמא כתב: "בני פירקי, תלמידים הלומדים פירקן בעירן ולפני רבן, ואין יוצאים חוץ לעירם, ולשון "טיילין" על שם שלומדים בהנחתן בעירן בלא עמל אלא דרך בדיחות ושחוק".

כלומר, את כל פרנסתכם, שאתם טורחים ומתעצבים עליה להשכים קום ולאחר שבת — אני [הקב"ה] אתן בלא עצב, למי שמנדד שנה מעיניו.[4]

ואמר רב יצחק: מי הן אלו שמנדדים לכבודו ולמצותו את שנתם? — **אלו נשותיהן של תלמידי חכמים, שמנדדות שינה מעיניהן בעולם הזה, ובאות לחיי העולם הבא**[5] —

הרי למדנו שבשעת שינה עדיין בעליהן נמצאים בבית רבן — ואילו **את אמרת שבני פירקי** עונתן היא בכל לילה!? וכי יש להן פנאי לכך!?

אלא אמר אביי: הטיילין ששנינו במשנתנו היינו **כדרב**!

דאמר רב: כגון רב שמואל בר שילת [שם אמן], שהיה מלמד תינוקות ומהן פרנסתו, **דאכיל מדידיה ושתי מדידיה** [שהוא עצמאי האוכל ושותה משלו], **וגני בטולא דאפדניה** [ישן הוא ב"צל ביתו" בכל לילה], **ולא חליף פריסתקא דמלכא אבביה** [אין שליח מלך פרס עובר על ביתו לקחת אותו לעבודת המלך], מפני שאין הוא נחשב בעיני המלך לעשיר.[6].

כי אתא רבין [כאשר בא רבין מארץ ישראל לבבל] **אמר**: כך יש לפרש את מה ששנינו במשנתנו "הטיילין בכל יום" — **כגון מפנקי דמערבא**, בני ארץ ישראל המעונגים במאכל ובמשתה, ולכן הם בריאים ובעלי כח לתשמיש.[7]

ואגב שהזכירה הגמרא שבני ארץ ישראל הם בעלי כח, מביאה הגמרא מעשה בשני אמוראים מבני ארץ ישראל שהיו בני כח:

א. **רבי אבהו הוה קאי בי באני** [רבי אבהו היה עומד בבית המרחץ], **הוו סמכי ליה תרי עבדי** [והיו סומכים אותו שני עבדים], **איפחית בי באני מתותיה** [נפחת בית המרחץ מתחתיו],[8] ונפלו הוא ועבדיו לתוך החלל שמתחתיו.

איתרמי ליה עמודא, סליק, ואפקינהו את העבדים [הזדמן לרבי אבהו עמוד, טיפס עליו רבי אבהו והעלה עמו את העבדים],

---

4. כן נראה לכאורה לפרש. אלא שמדברי רב יצחק נראה שיתן להם הקדוש ברוך הוא עולם הבא, ולא עולם הזה.

5. כתב בפירוש הרי"ף על עין יעקב, לבאר מנין למדו חז"ל לדרוש כן, על אף שפשוטו של מקרא הוא: כן יתן ה' לידידו ואף שהוא ישן ואינו טורח כאחרים. משום שלשון הפסוק "לידידו שנא" משמע שיתן לו את השינה, שאם לא כן היה אומר "לידידו ישן". וזה ודאי אינו, ולכן דרשו "לידידו שנא", דהיינו "למנדדי שנא". וראה עוד שם שביאר מנין לבאר שזה קאי על הנשים ולא על תלמידי חכמים עצמם המנדדים שינה מעיניהם לתלמוד תורה; וראה עוד מה שביאר כאן המהרש"א.

6. ראה בדברי המהרש"א, וב"עיון יעקב".

7. מדברי התוספות בד"ה טיילין נראה, שאף אלו נקראים "טיילין" על שם שישנים הם בטולא דאפדנייהו.

8. תחת המרחצאות יש חלל.

מפני שהיה בעל כח.

ב. וכן היה מעשה **ברבי יוחנן, דהוה קפליק בדרגא** [היה עולה במדרגות], **הוו סמכי ליה** [והיו סומכים אותו, מזה אחד ומזה אחד] **רב אמי ורב אסי**.

איפחתא דרגא תותיה [נהרסו המדרגות מתחתיו של רבי יוחנן]. **סליק** [עלה רבי יוחנן מן המקום שנפל לשם], **ואסקינהו** [והעלה עמו את רב אמי ורב אסי], מפני שבעל כח היה.

אמרי ליה רבנן לרבי יוחנן: **וכי מאחר דהכי** [ומאחר שיש בך כח כל כך], **למה ליה למיסמכיה** [לשם מה נזקק אתה שיסמכוך]!?

אמר להו רבי יוחנן לרבנן: **אם** לא אסמוך עתה את עצמי אלא אשתמש בכחי כבר עתה, **מה אניח** כח **לעת זקנה**!?

שנינו במשנה: העונה האמורה בתורה, **והפועלים שתים בשבת**:

ומקשה הגמרא: **והתניא** בברייתא: עונת **הפועלים אחת בשבת**!?

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: לא קשיא!

כאן — במשנתנו שעונת הפועלים שתים בשבת — **בעושין** אותן פועלים **מלאכה בעירן**.

כאן — בברייתא — **בעושין מלאכה בעיר אחרת**, ולכן אין עונתם אלא פעם אחת בשבת.

תניא נמי הכי כפי שתירץ רבי יוסי ברבי חנינא:

דתניא: עונת **הפועלים שתים בשבת. במה דברים אמורים בעושין מלאכה בעירן. אבל בעושין מלאכה בעיר אחרת**, אין עונתן אלא **אחת בשבת**.

שנינו במשנה: המדיר את אשתו מתשמיש המטה, בית הלל אומרים שבת אחת. העונה האמורה בתורה, **החמרים — אחת בשבת**:

סבור היה רבה בר רב חנן, שהמדיר את אשתו לזמן שהוא פחות מזמן עונתו, אין סיבה שיוציא ויתן כתובה.

ובהכרח, שאין תחלתה של המשנה, המחייבת את הבעל שהדיר את אשתו שבוע אחד בלבד להוציא את אשתו, עוסקת בגמלים וספנים, שהרי אלו עונתן יותר משבת אחת.

וכן בהכרח, שאין היא עוסקת בחמרים, שהרי עונתן היא אחת בשבת, ואין סברא שמשום בטול עונה יום אחד יוציא ויתן כתובה, ולפיכך:

אמר תמה **ליה רבה בר רב חנן לאביי**:

וכי **איכפל תנא לאשמועינן טייל ופועל**? וכי מסתבר שאין תחלת המשנה עוסקת אלא בטייל ופועל, שעונתן יותר מאחת בשבת, ולכן כשהדיר את אשתו לשבת אחת יוציא ויתן כתובה!?

אמר ליה אביי לרבה בר רב חנן: **לא** כאשר אתה סבור, שאין תחלת המשנה עוסקת אלא בטייל ופועל —

אלא **אבולחו**, על כל בעלי אומנויות אמרו, סב-ב
שאם הדיר את אשתו ליותר משבת אחת, יוציא ויתן כתובה.

ותמהה הגמרא: **והא** עונת הספן, אחת **לששה חדשים קאמר** התנא. ואם כן, אי אפשר לומר שספן אשר הדיר את אשתו לשבת אחת יוציא ויתן כתובה, שהרי אינו מבטל את עונתו כלל!?[1]

ומבארת הגמרא את תירוצו של אביי, שלדעתו אפילו בעל שאינו צריך לפקוד את אשתו בתוך זמן ההדרה, אם מדירה מתשמיש, יוציא ויתן כתובה. כי מצב שכזה, רע הוא לאשה יותר מאשר אין הבעל בביתו ומשום כך אינו פוקדה. שאם הבעל אינו פוקדה משום שאינו בביתו מצפה האשה אולי יבוא ויפקדנה, ואילו עכשיו שהדירה ודאי שלא יפקדנה, וכמו המשל —

אינו דומה מי שמתענה, ויש לו פת בסלו, למי שמתענה ואין לו פת בסלו.

וכך אשה זו שבעלה הלך, הרי היא כמי שיש לה בעל, כי שמא יבוא ויפקדנה, אך כשהדירה, הרי היא כמי שאין לה בעל.

אמר שאל **ליה רבה בר רב חנן לאביי:**

מי שנשא אשה בהיותו **חמר**, שעונתו היא אחת בשבת והשתכרותו זעומה, **ונעשה**, רוצה הוא להחליף את עיסוקו כחמר, ולהעשות ל"**גמל**", מנהיג גמלים, שעונתו היא אחת לשלשים יום, אך השתכרותו גדולה יותר, **מאי**? האם מותר לו לעשות כן, לאחר שחלה עליו בשעת נשואין התחייבות עונה של חמר? האם נאמר שעדיף לאשה פרנסה טובה יותר, או שעדיף לה עונה לעתים תכופות יותר?

אמר ליה אביי לרבה בר רב חנן: אסור לו להיעשות ל"גמל" ללא רשות אשתו, כי:

רוצה מסתפקת **האשה בקב** בלבד של מזונות, **ובלבד** שתהא "**תיפלות**" עמה, שיהיה בעלה עמה, **מאשר** שיהיה לה **עשרה קבין** של מזונות **ופרישות** מבעלה![2]

שנינו במשנה: העונה האמורה בתורה — **הספנים אחת לששה חדשים, דברי רבי אליעזר:**

אמר רב ברונא אמר רב: הלכה כרבי אליעזר בכל מה שאמר במשנתנו.

אמר רב אדא בר אהבה אמר רב:

זו ששנינו במשנתנו: התלמידין יוצאין שלא ברשות שלשים יום — **דברי רבי אליעזר** היא, **אבל חכמים** חלוקים עליו, **ואומרים:**

---

1. הוא הדין שקשה מכל שאר בעלי אומנויות שעונתן יותר מאחת בשבת, ואפילו פועל, שעונתו אחת בשבת, נמי יש להקשות שלא יוציא ויתן כתובה, וכפי שנתבאר לעיל.

2. תמהו התוספות מדברי הגמרא בעמוד א, שמבואר באותן שיצאו לעבודת המלך שהיו שוהים בביתם פחות מהשיעור שראוי לאחרים לשהות בביתם, דהוא משום שיש לנשים הרווחה מעבודת המלך, ונוח להם בזה יותר מהמצאות האיש בביתו לתשמיש, הרי שנוח להם במזונות מרווחים ופרישות עמה, יותר ממזונות מועטים שתיפלות עמה!?

ותירצו "ושמא עבודת המלך איכא רווחא טפי".

התוספות גורסים "מתשעה קבין ופרישות", וראה בדבריהם ביאור בשיעור זה.

התלמידים יוצאין לתלמוד תורה אפילו **שתים ושלש שנים**[3] **שלא ברשות**.

אמר רבא: סמכו רבנן סומכים היו התלמידים **אדרב אדא בר אהבה** לפרוש מנשותיהן שנתיים ושלש שנים — **ועבדי עובדא בנפשייהו** [ועלה להם מעשה זה בחייהם]!

כי הא דרב רחומי, הוה שכיח קמיה דרבא במחוזא [רגיל היה לפרוש מאשתו ולהיות אצל רבא בעירו מחוזא]. **הוה רגיל** רב רחומי **דהוה אתי לביתיה כל מעלי יומא דכיפורי** [לבוא לביתו בכל ערב יום הכפורים].

יומא חד, בערב יום הכפורים, **משכתיה שמעתא** לרב רחומי, נמשך מעט בלימודו והתאחר ללכת לביתו. **הוה מסכיא דביתהו** [מצפה היתה אשתו] וחושבת בלבה: **השתא אתי, השתא אתי** [עכשיו הוא בא! עכשיו הוא בא!].

אך לבסוף **לא אתא** [לא הגיע רב רחומי].

חלש דעתה [של אשתו], **אחית דמעתא מעינה** [נשרה לאשתו דמעה מעינה]. **הוה יתיב** רב רחומי **באיגרא** [יושב היה רב רחומי בעליה], **אפחית איגרא מתותיה** דרב רחומי [נפחתה העליה מתחתיו], **ונח נפשיה** [מת רב רחומי].[4]

ודנה הגמרא: **עונה של תלמידי חכמים — אימת** היא?

אמר רב יהודה אמר שמואל: עונת תלמידי חכמים היא אחת בשבת, וזמנה **מערב שבת לערב שבת**, היות שהוא ליל תענוג ושביתה והנאת הגוף![5]

ודורשת הגמרא על כך את מאמר הכתוב בתהלים: "כי אם בתורת ה' חפצו, ובתורתו יהגה יומם ולילה. והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו" —

אמר רב יהודה, ואיתימא רב הונא [יש אומרים כי רב הונא הוא שדרש כן], **ואיתימא רב נחמן**:

"אשר פריו יתן בעתו" — זה אדם **המשמש מטתו מערב שבת לערב שבת**.[6]

---

3. מדברי רבינו יונה [הובא בשיטה מקובצת] מבואר, דיותר משלש שנים, לא; כלומר: ואלו דלקמן שהלכו ליותר מכן, ברשות נשותיהן הלכו.

4. כתבו תלמידי רבינו יונה [הובא בשיטה מקובצת]: אין כוונת הגמרא לומר שאין הלכה כרב אדא בר אהבה דלעיל, אלא להשמיענו באה הגמרא, שאף על פי שיכול ללכת שלא ברשות עד שלש שנים, אפילו הכי אין לו לעגנה כל כך, כי מדרך הרחמנות יש לו להקדים כדי שלא תצטער יותר מדאי, ולא ייענש בסיבתה כמו שנענש רב רחומי, וכל שכן אם רואה שיצרו תוקפו, או שמרגיש באשתו שהיא מקפדת ביותר, שיש לו ליזהר כדי שלא תהא מצוה הבאה בעבירה; ובתוספות רי"ד לא משמע כן.

5. כן פירש רש"י, וראה עוד טעם בזה בהערה לקמן.

6. פירש המהרש"א: קודם זה כתיב "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה", דהיינו בכל ימי החול אין עת לעונת לילה כיון שצריך להגות בתורה יומם ולילה, אבל בליל שבת שאז התלמיד חכם הוא "כעץ שתול על פלגי מים", שהוא ליל תענוג ושביתה, וגם אין

יהודה, **בריה דרבי חייא**, שהיה **חתניה** חתנו **דרבי ינאי**, **הוה אזיל ויתיב בבי רב** [הולך לישב בישיבה כל השבוע]. **וכל בי שמשי** [ערב שבת][7] **הוה אתי לביתיה** [היה שב לביתו בכל ערב שבת]. **וכי הוה אתי** [קודם שהיה בא] **הוה קא חזי** רבי ינאי **קמיה עמודא דנורא** [רואה היה רבי ינאי עמוד של אש,[8] שהיה מקדים לבוא לפני חתנו].

יומא חד, **משכתיה שמעתא** ליהודה [נמשך הוא בתלמודו] ולא הלך לביתו בעת הקבועה לו. **כיון דלא חזי** רבי ינאי **ההוא סימנא** [משלא ראה רבי ינאי את עמוד האש], **אמר להו רבי ינאי** לבני ביתו של חתנו:

כפו, הפכו את **מטתו** של יהודה, כדרך האבלים, כי ודאי מת, **שאילמלי יהודה קיים**, **לא ביטל עונתו**.

הואי היו דברי רבי ינאי **כ"שגגה שיוצא מלפני השליט"**[9], **ונח נפשיה** [מת יהודה בריה דרבי חייא].

רבי איעפק ליה לבריה בי רבי חייא [אירס את בנו עם בתו של רבי חייא].

כי מטא למיכתב כתובה [כאשר הגיעו לכתוב את הכתובה], **נח נפשה דרביתא** [מתה הנערה הכלה, בתו של רבי חייא].

אמר רבי: וכי **חס וחלילה**, **פסולא איכא** [יש איזה פסול בשידוך זה]?

יתיבו ועיינו במשפחות [ישבו הצדדים לעיין במשפחת החתן ומשפחת הכלה], ומצאו ש**רבי אתי** [מוצאו של רבי] **משפטיה בן אביטל** אשת דוד, ונמצא בנו בן מלכים, ואילו **רבי חייא אתי** [מוצאו] **משמעי אחי דוד** —

וזה הוא הפסול, שאין היא בת מלכים, ואין היא הוגנת לבן מלכים.[10]

אזיל רבי, **איעפק ליה לבריה** [אירס את בנו, לאחר שמתה כלתו] **בי רבי יוסי בן זימרא** [עם בתו של רבי יוסי בן זימרא].

פסקו ליה לבנו של רבי **תרתי סרי שנין**[11] **למיזל בבי רב** [קבעה משפחת הכלה עם החתן שרשות בידו לילך שתים עשרה שנה לישיבה קודם שישא את כלתו].

בה ביטול תורה כל כך, לפי שאסור לקרות לאור הנר [וכן כתבו תלמידי רבינו יונה הובא בשיטה מקובצת: ועוד, שאינם מתבטלים מלימודם], ועל כן אז "**פריו** יתן בעתו", שהוא זמן עונה, שהבנים נקראו "**פרי** בטנך", וכן "שכר **פרי** הבטן".

7. הטעם שערב שבת נקרא "בי שמשי", דהיינו בין השמשות, פירש רש"י לקמן קג א "ונראה בעיני, לפי שבין השמשות שלו שגור בפי הכל, והכל חרידין אליו לגמור מלאכתן עד שלא תחשך".

8. ראה במהרש"א ביאור ענין עמוד אש.

9. שהברית כרותה לשפתים, מהרש"א.

10. כן פירש רש"י, וכתב המהרש"א: וקשה קצת: וכי מלכי בית דוד היו נושאין נשים דווקא בת מלכים!?
ולפיכך פירש באופן אחר לולי פירושו של רש"י, ראה שם.

11. ביאר ב"עיון יעקב" שמספר זה הוא שלש שנים לכל אחד מארבעה דברים: מקרא משנה הלכה ואגדה שחייב אדם ללמוד עם בנו כמבואר

לאחר מכן **אחלפוה קמיה** [העבירו לפני החתן את כלתו], ומרוב חיבת כלתו.

אמר להו החתן למשפחת הכלה: **ניהוו** רק **שית שנין** [די לי בשש שנים שאלך לישיבה קודם שאכנוס].

שוב **אחלפוה קמיה** [העבירוה שוב לפניו], **ואמר להו** החתן: **איכנים והדר איזיל** [אכנוס תחילה את כלתי ואחר כך אלך לישיבה].

הוה קא מכסיף החתן **מאבוה** [נתבייש החתן מרבי, אביו, על שחזר בו].

אמר ליה רבי לבנו: **בני, דעת קונך** [הקב"ה] **יש בך**, שאף הוא אמר להרחיק זמן חופתו עם כנסת ישראל, וחזר וקירבה מרוב חיבת כלתו, שהרי:

מעיקרא כתיב [בתחלה כתוב]: "**תביאמו ותטעמו** [לבני ישראל] **בהר נחלתך** [בארץ ישראל, ורק אחר כך], **מכון לשבתך** פעלת ה', מקדש ה' כוננו ידיך —

ולבסוף כתיב, עוד כשהיו ישראל במדבר: "**ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם**". הרי שחזר הקב"ה וקירב את זמן חופתו עם בני ישראל מרוב חיבתם.

ואכן כנסה בנו של רבי, **ואזיל**, הלך אחר חתונתו **ויתיב תרתי סרי שני בבי רב** [ישב שתים עשרה שנים בישיבה].

עד דאתא, איעקרא דביתהו [עד שחזר בנו של רבי מהישיבה, נעקרה אשתו], כדרך היושבות עשר שנים בלא בעל.[12]

אמר רבי: היכי נעביד, מה יעשה עתה בני?

אם **נגרשה** לאשתו שנעקרה, וישא אחרת תחתיה כדי שיהיו לו בנים, הרי **יאמרו** הבריות: **ענייה זו, לשוא שימרה** [ציפתה] לבעלה!

ואם לא יגרשנה, אלא **נינסיב** ישא **איתתא אחריתי**, אשה אחרת עליה, הרי **יאמרו** הבריות: **זו** שנשא עכשיו היא **אשתו**, ואילו **זו** שנשא ראשונה היא **זונתו**![13]

בעי ביקש רבי בתפילה **עלה** על כלתו **רחמי, ואיתסיאת**, והתרפאה מעקרותה.

רבי חנניה בן חכינאי, הוה קאזיל לבי רב [הלך ללמוד בישיבה] **בשילהי הלולית דרבי שמעון בן יוחאי** [בסוף ימי שבעת ימי המשתה לחופתו של רבי שמעון בן יוחאי.

אמר ליה רבי שמעון בן יוחאי לרבי חנניה בן חכינאי: **איעכב לי עד דאתי בהדך** [המתן לי עד שישלמו ימי חופתי, ואבוא עמך].

בקדושין, וצריך שיהא רואה ברכה בלימודו בשלש שנים, [ראה חולין כד א].

12. כן כתב רש"י, וראה מה שכתבו על זה המהרש"א והרש"ש.

13. כתב המאירי: אף על פי שמותר לישא כמה נשים בין בבת אחת בין בזה אחר זה, ובלבד שיהא יכול לספק שאר כסות ועונה כראוי לכל אחת ואחת, מכל מקום אין ראוי לעשות כך. דרך הערה אמרו כאן "יאמרו זו אשתו וזו זונתו".

[והוסיף עוד: ולענין הדין מיהא, גדולי המחברים [הרמב"ם] כתבו, שהנושא הרבה נשים אינו חייב בעונה בין כולם אלא כפי מה שהוא חייב לאחת לפי אומנותו. וראה ביבמות מד א].

ואולם בהגהות יעב"ץ כתב: לא משום שאין

לא איעכבא ליה [לא נענה רבי חנניה בן חכינאי לבקשתו ולא התעכב].

אזל רבי חנניה בן חכינאי, **יתיב תרי סרי שני בבי רב** [ישב בישיבה שתים עשרה שנים].

עד דאתי, אישתנו שבילי דמתא [עד שחזר רבי חנניה השתנו שבילי העיר],[14] **ולא ידע** כיצד **למיזל לביתיה** [ולא ידע באיזו דרך ילך לביתו].

אזל, יתיב אגודא דנהרא [הלך וישב על שפת הנהר], **שמע להחיא רביתא דהוו קרו לה** [שמע רבי חנניא איך שקוראים לנערה אחת]: **בת חכינאי, בת חכינאי, מלי קולתך ותא ניזיל** [מלאי את כליך מים, ובואי נלך].

אמר רבי חנניה: **שמע מינה, האי רביתא, דידן** היא [מבין אני כי זו היא בתי].

וכשהלכה בתו לביתה, **אזל בתרה** [הלך רבי חנניה אחריה].

הוה יתיבא דביתהו קא נהלה קמחא [אשתו היתה יושבת על פתח ביתה ומנפה קמח], **דל עינה, חזיתיה** [הרימה אשתו את עיניה וראתהו לבעלה], **סוי לבה**, [ראה לבה] **פרח רוחה**. נדמה היה ללבה פתאום שזה בעלה, ופרחה רוחה ממנה, ומתה.

אמר רבי חנניה **לפניו**, יתברך: **רבונו של עולם: עניה זו**, שהסכימה שאלך לבית המדרש כה הרבה זמן, וכי **זה שכרה** שמתה כאשר חזרתי אליה?

בעא רבי חנניה **רחמי עלה** דאשתו, **וחייה**.

רבי חמא בר ביסא אזיל, יתיב תרי סרי שני בבי מדרשא [הלך לאחר לידת בנו לישב שתים עשרה שנים בבית המדרש].

כי אתא [כאשר חזר לביתו], **אמר** רבי חמא בלבו: **לא איעביד כדעביד בן חכינאי** [לא אעשה כפי שעשה בן חכינאי] להופיע פתאום אצל אשתו!

אלא, **עייל יתיב במדרשא** [הלך לישב בבית המדרש שבעירו], **שלח לביתיה** [שלח רבי חמא להודיע בביתו שהוא הגיע].

בין כך ובין כך, **אתא רבי אושעיא בריה, יתיב קמיה** [בא רבי אושעיא בנו וישב לפניו], ולא היו מכירים זה את זה.

הוה קא משאיל ליה רבי אושעיא לאביו **שמעתא** [היה שואלו שאלות בדברי תורה]. **חזא** רבי חמא לבנו **דקא מתחדדי שמעתיה** [ראה רבי חמא שמחודד הוא בהלכה], **חלש דעתיה** [חלשה דעתו] דרבי חמא.

ואמר רבי חמא בלבו: **אי הואי הכא, הוה לי זרע כי האי** [אילו הייתי נשאר פה היה אף לי זרע כמו זה], שהייתי מלמד תורה את בני, ואילו אני הנחתיו לבדו כשהוא קטן.

נכון לקחת שתי נשים כאחת, שהרי מצינו חכמים רבים שהיו נושאים כמה נשים, ולא מצינו בשום מקום קפידא כזו, ואפילו מדרך ארץ ומוסר לא מנעו ארבעה נשים [ראה יבמות מד א]; אלא מפני שזאת עקרה ומעכבה אצלו ואין אשה אלא לבנים [כדלעיל נט ב] משום הכי חייש לחשדא דרועה עקרה.

14. כי נבנו בה בנינים חדשים ונסתמו בה מבואות. רש"י.

ומאחר ששלח רבי חמא להודיע על ביאתו, **על לביתיה** [הלך הוא לביתו], **על בריה** [ביושבו בביתו, נכנס בנו] שדיבר עמו קודם, ועדיין לא ידע רבי חמא שזה הוא בנו —

קם רבי חמא **קמיה** לפני רבי אושעיא בנו.

הוא רבי חמא **סבר**, שבא רבי אושעיא, **למשאליה שמעתתא קא בעי** [רצונו לשאלני שאלות נוספות].

אמרה ליה דביתהו [אמרה לו אשתו לרבי חמא]: **מי איכא אבא דקאים מקמי ברא** [וכי יש אבא העומד בפני בנו]!?

קרי עליה רמי בר חמא, קרא רמי בר חמא על בנו, את הפסוק:

"החוט המשולש, לא במהרה ינתק" — זה רבי אושעיא, בנו של רבי חמא בר ביסא.

לפי שהיה רבי אושעיא דור שלישי לרבי ביסא, למלא מקום אבותיו בחכמה, שהיו שלשת הדורות חכמים, רבי ביסא, ורבי חמא, ורבי אושעיא.[15]

רבי עקיבא, רעיא דבן כלבא שבוע הוה [רבי עקיבא קודם שלמד תורה היה רועה צאנו של האיש שהיה מכונה "בן כלבא שבוע"].[16] **חזיתיה ברתיה דהוה צניע, ומעלי**[17] [ראתה בתו של בן כלבא שבוע את רבי עקיבא שהיה צנוע וטוב].

אמרה ליה הבת לרבי עקיבא: **אי מקדשנא לך, אזלת לבי רב** [אם אתקדש לך, האם תלך לישיבה ללמוד]?

אמר לה רבי עקיבא: **אין**, אכן אלך ללמוד.

איקדשא ליה בצינעה, ושדרתיה, נתקדשה לו בצינעא — שלא ידע מכך אביה — ושלחתו ללמוד תורה.

כאשר **שמע אבוה** כן, **אפקה מביתיה** [הוציאה מביתו], **ואדרה הנאה מנכסיה** [הדיר אותה הנאה מנכסיו].

אזיל יתיב תרי סרי שנין בבי רב [הלך רבי עקיבא וישב שתים עשרה שנים בישיבה].

כי אתא, אייתי בהדיה תרי סרי אלפי תלמידי [כאשר שב רבי עקיבא מן הישיבה הביא עמו לעירו שנים עשר אלף תלמידים].

וכשהגיע לביתו **שמעיה לההוא סבא דקאמר לה** [שמע זקן אחד שאומר לאשתו]: **עד כמה קא מדברת אלמנות חיים** [עד מתי את מתנהגת כאלמנה חיה]!? סג-א

אמרה ליה אשתו של רבי עקיבא לאותו זקן:

---

15. רש"י במהדורא קמא.

וכתבו התוספות: לפי ששלשתן ראו זה את זה לכך קרא עליהם את הפסוק "החוט המשולש לא במהרה ינתק", כלומר: לא ינתק מזרעו, וכמבואר בבבא מציעא פה א, כיון שאדם לומד הוא ובנו ובן בנו, מכאן ואילך תורה מחזרת על אכסניא שלה, והוא נלמד מן הפסוק "ואני זאת בריתי אותם, לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך, אמר ה', מעתה עד עולם".

16. נקרא כן על שם "שכל הנכנס לביתו כשהוא רעב ככלב, יוצא כשהוא שבע", רש"י על פי גיטין נו א.

17. ראה מה שביאר בזה המהרש"א.

אי לדידי ציית, אם היה שומע לי רבי עקיבא בעלי, הוה **יתיב תרי סרי שני אחריני**, היה יושב שם עוד שתים עשרה שנים אחרות.

אמר רבי עקיבא כששמע את דבריה: אם כן, **ברשות קא עבידנא** [ברשות אשתי אני עושה] —

הדר, אזיל, ויתיב תרי סרי שני אחריני בבי רב [חזר רבי עקיבא, וישב עוד שתים עשרה שנים אחרות בישיבה].

כי אתא, אייתי בהדיה עשרין וארבעה אלפי תלמידי [וכאשר שב רבי עקיבא לביתו לאחר אותן שתים עשרה שנים, הביא עמו לעירו עשרים וארבעה אלף תלמידים].

שמעה דביתהו, הות קא נפקא לאפיה [כאשר שמעה אשתו על ביאתו, יצאה היא לקראתו].

אמרו לה שיכבתא [שכנותיה]: **שאילי מאני לבוש ואיכסאי** [שאלי לך בגדים לבשי והתכסי בהם], שלא תתבזי בכסותך הדל.

אמרה לחו אשת רבי עקיבא לשכנותיה: "**יודע צדיק נפש בהמתו**", מכיר הוא בי שאין לי כל, ואיני צריכה להתהדר בפניו.[1]

כי מטיא לגביה, נפלה על אפה קא מנשקא ליה לכרעיה [כאשר הגיעה עד רבי עקיבא, נפלה על פניה, ונישקה את רגליו של רבי עקיבא] —

הוו קא מדחפי לה שמעיה [היו שמשי רבי עקיבא דוחפים אותה].

אמר להו רבי עקיבא לשמשיו: **שבקוה** [הניחוה], כי לימוד התורה **שלי** ולימוד התורה **שלכם** — **שלה הוא**! תורה שלמדתי אני, ותורה שלמדתם אתם, על ידה הוא, שאלמלא שלחתני ללמוד, לא הייתי זוכה ללמוד וללמד.

שמע בן כלבא שבוע **אבוה** של אשת רבי עקיבא **דאתא גברא רבה למתא** [שהגיע אדם גדול לעיר], ולא ידע שחתנו הוא —

אמר בן כלבא שבוע [שהתחרט על נדרו, בלא שידע שזה הוא חתנו]: **איזיל לגביה, אפשר דמפר נדראי** [אלך אליו שמא יתיר לי את נדרי] שהדרתי את בתי מנכסי.

אתא בן כלבא שבוע **לגביה** רבי עקיבא, וביקש להתיר את נדרו.

אמר ליה רבי עקיבא לחמיו: **אדעתא דגברא רבה מי נדרת**? לו היית יודע שחתנך יהיה אדם גדול, האם היית נודר?

אמר ליה בן כלבא שבוע לרבי עקיבא: **אפילו** על דעת שידע חתני **פרק אחד ואפילו**

---

1. בנדרים נ א כתוב באופן אחר קצת: נפק כולי עלמא לאפיה, ואף היא — אשתו — קמת למיפק לאפיה, אמר לה ההוא רשיעא [אותו זקן] "ואת להיכא!?" אמרה ליה יודע צדיק נפש בהמתו.
והר"ן פירש שם "יודע צדיק נפש בהמתו, יודע הוא זה שנצטערתי בשבילו".
והמפרש בנדרים נ א כתב: "אית דאמרי דאיהי הוה ידעה דרבי עקיבא הוה ואמרה ליה דלא מתגניא בעיניה, ואית דאמרי, דלא הות ידעה [דרבי עקיבא היא [אלא הכי קא אמרה, דצדיק לא מבזי לאינשי".

הלכה אחת לא הייתי מדירה לבתי.

אמר ליה רבי עקיבא לחמיו: **אנא הוא** חתנך! והתיר לו את נדרו.[2]

נפל בן כלבא שבוע **על אפיה, ונשקיה** לרבי עקיבא **על כרעיה** [נפל על פניו ונישק את רגלי רבי עקיבא], **ויהיב ליה פלגא ממוניה** [נתן לו את חצי רכושו].

ומוסיפה הגמרא ומספרת:

אף **ברתיה דרבי עקיבא, עבדא ליה לבן עזאי הכי** [אף בתו של רבי עקיבא שנתארסה[3] לבן עזאי עשתה לו כן], שנתקדשה לו על מנת שילמד תורה בישיבה בלא ידיעת אביה.[4]

והיינו דאמרי אינשי [וזה הוא שאומרים האנשים]:

רחילא — בתר רחילא אזלא [הכבשה הקטנה הולכת אחר אמה].

כעובדי אמה — כך עובדי ברתא [כמעשי אמה כן מעשי בתה].

רב יוסף בריה דרבא, שדריה אבוהי [שלחו אביו] לאחר נישואיו **לבי רב** לישיבה **לקמיה דרב יוסף**.

פסקו ליה משפחת הכלה להיות **שית שני** [שש שנים] בישיבה.

כי הוה תלת שני [לאחר שלש שנים], **מטא מעלי יומא דכפורי** [כשהגיע ערב יום הכפורים].[5]

אמר רב יוסף בריה דרבא: **איזיל, ואיחזינהו לאינשי ביתי** [אלך לביתי לראות את אנשי ביתי].

כאשר **שמע אבוהי** כי בא בנו, **שקל מנא, ונפק לאפיה** [נטל כלי זין ויצא לקראתו] כאילו בא להלחם עמו,[6] **ואמר ליה**: האם **בזוגתך נזכרת!?**

איכא דאמרי שכך **אמר ליה**: האם **ביונתך**[7] **נזכרת!?**

איטרוד נטרדו שניהם באותה מריבה, **ולא מר**, רבא, האב, **איפסיק** [אכל סעודה המפסקת], **ולא מר**, רב יוסף, הבן **איפסיק**.

---

2. כתבו התוספות בתירוצם הראשון, שאין זה "נולד" שאין פותחין בו, כי "הכא לא חשיב נולד, דדרך הוא בהולך ללמוד שנעשה אדם גדול", וראה עוד ישוב אחר בדבריהם.

3. כן כתבו התוספות לדעת הסובר שבן עזאי לא נישא מעולם.

4. רש"י במהדורא קמא.

5. ביאר המהרש"א, שבדוקא בא ביום זה, שלא יאמר אביו שבא בשביל תשמיש האסור בלילה זה, אלא לראות מה עשו אנשי ביתו בשלש השנים שנעדר [וראה בגמרא לעיל סב ב, שרב רחומי היה רגיל לבא לביתו בכל מעלי יומא דכפורי].

6. ביאר ב"עיון יעקב": לפי שהסייף והספר ניתנו כרוכין מן השמים כדאיתא בילקוט ישעיה א על הפסוק "ואם תמאנו ומריתם חרב תאכלו", ולפי שלדעתו זה ברח מבית הספר, לפיכך הראה לו הסייף.

7. כתב המהרש"א ש"יונתך" הוא כמו "זוגתך", שאין היונה נדבקת אלא בבן זוגה.

מתניתין:

המורדת על בעלה [בבעלה], ובגמרא יתבאר אם היה המרד בהמנעות מתשמיש או מעשיית מלאכה —

פוחתין לה מכתובתה, שבעה דינרין בכל שבת [שבוע] שהיא עומדת במרדה, דינר ליום. ואחר כך נותן לה גט, ויוצאת בלא כתובה.[8]

רבי יהודה אומר: אין פוחתין לה אלא **שבעה טרפעיקין** [יתבאר ערכם בגמרא] בכל שבוע, טרפעיק אחד ליום.

עד מתי [עד כמה] **הוא פוחת? — עד כנגד כתובתה.** עד שיפסידנה כל כתובתה,[9] אבל אינו נוטל מהנכסים של אשתו.

רבי יוסי חולק **ואומר:**

לעולם הוא פוחת והולך, ואף גובה מנכסיה, **עד שאפילו אם תפול לה ירושה ממקום אחר,** זכותו של הבעל להיות **גובה חימנה,** כל זמן מרדה, לפי השיעור ששנינו לעיל.[10]

וכן המורד על אשתו, מוסיפין על כתובתה שלשה דינרין בכל שבת [חצי דינר ליום, ואין מוסיפין על השבת]. והן נעשין חוב עליו, לכשיתחייב לתת לה את כל כתובתה.[11]

רבי יהודה אומר: שלשה טרפעיקין בלבד מוסיפין לה, חצי טרפעיק ליום.

גמרא:

שנינו במשנה: המורדת על בעלה.

והוינן בה: **מורדת ממאי,** ממלאכה או מתשמיש?

רב הונא אמר: מורדת **מתשמיש המטה.**

רבי יוסי ברבי חנינא אמר: מורדת **ממלאכה.**[12]

תנן במשנתנו: "**וכן המורד על אשתו**". ומשמע שהמרידה שלו היא בדומה למרידה שלה. ואם כן, יש להקשות —

בשלמא למאן דאמר שהמרידה היא **מתשמיש, לחיי** [ניחא]. שאף מרידת הבעל היא מתשמיש.

אלא למאן דאמר שהמרידה היא **ממלאכה,** תיקשי: **מי** [וכי] **משועבד לה** הבעל לאשתו

---

8. בטעם שיעור זה, ראה בירושלמי הביאוהו הראשונים כאן, ובתלמודנו מבואר ששיעור שבעה דינרין או טרפעיקין הוא כנגד שבעה ימים דינר או טרפעיק ליום.

9. כתב הריטב"א ש"כתובתה" כוללת נכסי צאן ברזל, ובדין נכסי מלוג ראה מה שכתב שם, וראה אריכות בענין זה בר"ן כאן.

10. ראה בר"ן שהביא כמה שיטות בביאור מחלוקת תנא קמא ורבי יוסי.

11. ר"ן; וחלוקת שבעת הדינרין והטרפעיקין, וכן חלוקת שלשת הדינרים והטרעפיקין שנתבארה בפנים, הוא על פי הגמרא.

12. כתבו התוספות, שמרידה ממלאכה היא מאותן שבע מלאכות שנשנו במשנה לעיל נט ב בלבד, אבל המורדת ממזיגת הכוס והצעת כרים וכסתות לבעלה והרחצת פניו ידיו ורגליו, אין

לעשות לה מלאכה, עד שנאמר שאם אינו עושה מלאכה מורד הוא באשתו!?

ומשנינן: **אין**, תיתכן מרידה של הבעל מלעשות מלאכה שהוא מחוייב בה כדי לפרנס את אשתו, **בבעל האומר** לאשתו "**איני זן, ואיני מפרנס**"!

[אך לפי רש"י, מרידת הבעל הוא בתשלום חיוב המזונות, שהוא צריך ליתן לה כנגד מלאכתה, ולמזונות הרי משועבד הבעל].[13]

ותמהה הגמרא: הרי בעל האומר "איני זן ואיני מפרנס", אינו יכול לעכב את הגט, ולהוסיף על כתובתה!

והא אמר רב: האומר "איני זן, ואיני מפרנס" — יוציא, ויתן כתובה!?

ומשנינן: **וכי לאו לאמלוכי ביה בעי** [האם אין צורך להמלך בבעל?]. שהרי אף לדברי רב, אין מחייבין אותו להוציא מיד, אלא משדלין אותו לזון ולפרנס, ובזמן הזה שמחזרים עליו שיחזור בו, מוסיפין לה בכל שבוע כשיעור האמור במשנתנו.[14]

מיתיבי לרבי יוסי בר חנינא, המפרש "מורדת" ממלאכה, ממה ששנינו בברייתא:

דתניא: **אחת לי** מורדת כשהיא **ארוסה**, שמורדת מלהנשא, ואחת לי מורדת כשהיא **נשואה**, **ואפילו** אם היתה מורדת בהיותה **נדה**, **ואפילו** מרדה כשהיא **חולה**,[15] **ואפילו שומרת יבם**, שאינה רוצה להתיבם — כל אלו בכלל "מורדת" הן.

היא חשובה מורדת; וכן נראה מדברי הירושלמי [הביאוהו הראשונים כאן], שנתן טעם ל"שבעה" דינרין שהן כנגד שבע המלאכות השנויים במשנה.

ב. עוד הקשו התוספות: וכי מה שייך מרידה ממלאכה, והרי כיון שמשועבדת היא לו, יכפנה לעשות מלאכה [ראה דבריהם במקורם, שאין קושיא זו לכולי עלמא]!?

ותירצו: כיון שאינה רוצה לעשות מלאכה אלא על ידי כפיה, חשובה היא מורדת, כי אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת.

13. כן פירש רש"י. אבל התוספות פירשו, שאינו רוצה לעשות מלאכה כדי שיוכל לזון ולפרנס את אשתו, כי מחוייב הוא לעשות מלאכה כדי שיהיה לו במה לזון ולפרנס.

ועיין בדברי התוס', במחלוקת הראשונים אם כל חיובו של הבעל הוא רק לעשות מלאכה בעצמו כדי שיהיה אוכל בביתו, כגון לחרוש ולעשות את כל עבודות השדה כדי שיהיה בביתו לחם, או שהוא גם חייב להשכיר את עצמו למלאכה אצל אנשים אחרים כדי לפרנס את אשתו.

ושאלה זאת נוגעת בדיון העקרוני, באדם שחייב כסף ואין לו במה לפרוע את חובו, האם הוא חייב להשכיר עצמו כפועל כדי שיוכל לפרוע חובו.

ועיין בחזון איש כאן, שהוכיח מדברי הכתוב "שארה כסותה ועונתה לא יגרע", שחיוב המזונות שצריך הבעל לפרנס את אשתו [הנקרא בדברי הכתוב "שארה"], הוא כמו חיוב מצות העונה, שאין הוא חיוב ממוני גרידא, אלא שיעבוד הגוף שיש לבעל כלפי אשתו לנהוג כדרך שצריך לנהוג הבעל. ולכן, גם אם נאמר שבעל חוב גרידא אינו צריך להשכיר עצמו, הבעל צריך להשכיר עצמו כדי לפרנס את אשתו.

14. כן פירש רש"י; והראשונים תמהו על פירושו של רש"י, כיון שלא מבואר בגמרא כמה זמן נמלכים בו.

15. בחולה שיכולה לסבול תשמיש אנו עוסקים,

ותיקשי: **בשלמא למאן דאמר** מורדת **מתשמיש** היא, **היינו דקתני** שאף אשה **חולה**, אם מרדה, בכלל מורדת היא, כיון שיכולה היא לסבול תשמיש.[16]

סג-ב **אלא למאן דאמר** מורדת **ממלאכה** היא, האם **חולה בת מלאכה היא**, עד שתאמר שאם אינה רוצה לעשות מלאכה "מורדת" היא!?

אלא מכח קושיא זו מפרשת הגמרא את מחלוקתם באופן אחר:

אם מונעת עצמה **מתשמיש**, **כולי עלמא לא פליגי דהויא מורדת**, ובמורדת מתשמיש עוסקת הברייתא.

כי פליגי האמוראים, האם גם מורדת **ממלאכה** יש לה דין מורדת:

מר — רב הונא — **סבר: ממלאכה לא הויא מורדת.**

ומר — רבי יוסי ברבי חנינא — **סבר: ממלאכה נמי הויא מורדת.**[1]

גופא, שנינו בתחלת הברייתא המובאת לעיל:

המורדת על בעלה, פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרים בשבת. רבי יהודה אומר: שבעה טרפעיקין.

רבותינו,[2] **חזרו ונמנו**, שלא ישהו אותה לפחות מכתובתה מעט מעט בכל שבוע, אלא יפסידוה כל כתובתה, וזאת לאחר:

שיהו מכריזין עליה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות [כדלקמן] **ארבע שבתות** [ממש], **זו אחר זו.**[3]

ושולחין לה בית דין פעמיים, לפני ולאחרי ההכרזות [כדמפרש לקמן], לאמר:

אלא שמחמת חולייה אין רצונה בזה. ראה בתוספות ד"ה רב.

16. ולמאן דאמר זה, הא דקתני: ואפילו נדה ואע"ג שאינה בת תשמיש, מתבאר בהמשך הגמרא שמכל מקום מורדת היא, כיון שאין לו פת בסלו.

1. לדעת התוספות לעיל בעמוד א, יסוד מחלוקתם אם מרידה ממלאכה הויא מרידה, הוא במחלוקת האמוראים לעיל נח ב, אם יכולה אשה שתאמר לבעלה "איני ניזונית ואיני עושה", ורב הונא סבר שיכולה לומר כן, ולכן אינה מורדת.

ואולם פירוש זה לא יתכן אלא אם כן האומרת "איני ניזונית ואיני עושה" פטורה מכל המלאכות, ולא רק מעשייה בצמר, שאז אינה מורדת כיון שיכולה לפטור את עצמה, וכפי שביארו את כל זה התוספות כאן; ואולם דעת הר"ן היא, שאף האומרת "איני ניזונית ואיני עושה" אינה פטורה אלא מעשייה בצמר שהוא תחת מזונות ולא משאר מלאכות שהיא חייבת לבעלה [וכמו שהובא בהערות לעיל נח ב]. ולפי שיטתו, אף הסובר שיכולה היא לומר איני ניזונית ואיני עושה, אכתי משכחת לה שתמרוד משאר מלאכות ותיחשב מורדת. וראה בר"ן כאן.

2. בתוספתא פרק ה, הגירסא היא: "**זו משנה ראשונה**" **רבותינו וכו'**".

3. כתב הר"ן שבהכרח "ארבע שבתות" היינו שבתות ממש [וכמבואר בגמרא], שאם לא כן, מאי קא משמע לן התנא שאמר "זו אחר זו", דפשיטא היא. ובשלמא אם שבתות ממש, הייתי אומר דכיון שמפסיקים ימי חול בינתיים, הוא הדין שאין קפידא שהיו השבתות רצופין;

הוי יודעת! שאפילו אם **כתובתיך** היא **מאה מנה**, אם תעמדי במרדך, **הפסדת** את כולה.

אחת לי — שהיא בדין מורדת — כשהיא **ארוסה** ואחת לי כשהיא **נשואה**, **אפילו נדה**, **אפילו חולה**, **ואפילו שומרת יבם**, וכפי שנתבאר לעיל.

אמר[4] תמה **ליה רבי חייא בר יוסף לשמואל**, על דברי הברייתא, שאף הנדה בכלל מורדת מתשמיש היא:

וכי **נדה**, **בת תשמיש היא**, ומה שייך בה מרידה!?

אמר תירץ **ליה** שמואל לרבי חייא בר יוסף: **אינו דומה מי שמתענה ויש לו פת בסלו**, **למי שמתענה ואין לו פת בסלו**.

וכך הנדה, חשובה היא אצלו כמי שיש לו פת בסלו, שהרי בטוח הוא שתטבול בסוף נדתה ותהא ראויה לו. מה שאין כן כשהיא מורדת בו.[5]

אמר רמי בר חמא לפרש את תחילת הברייתא שלמדנו "ומכריזין עליה ארבע שבתות, זו אחר זו":

אין מכריזין עליה אלא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.

אמר רבא: **דיקא נמי** כדברי רמי בר חמא, מדקתני: **ארבע שבתות זו אחר זו**. שלכן מכריזין עליה ביום השבת, היות ובשבת העם בטלים ממלאכה, ומצויים הם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ושם מכריזין עליה.

ומסקינן: **שמע מינה!**

ועוד **אמר רמי בר חמא**: כך יש לבאר את מה ששנינו בברייתא "ושולחין לה":

פעמיים שולחין לה הודעה **מבית דין**: **אחת קודם הכרזה**, **ואחת לאחר הכרזה**.

דרש רב נחמן בר רב חסדא: **הלכה כרבותינו** שאין פוחתין לה מכתובתה, אלא מפסידים ממנה את כולה לאחר הכרזה!

אמר רבא: **האי** — דבר זה שדרש רב נחמן בר רב חסדא — **בורכא**, דבר שאינו הגון הוא!

אמר תמה **ליה רב נחמן בר יצחק** לרבא: **מאי בורכתיה**? מה לא הגון בפסק זה!?

והרי **אנא** הוא **דאמריתה ניהליה** [אני הוא זה שאמרתי את הדברים הללו לרב נחמן בר רב חסדא], **ומשמיה דגברא רבה אמריתה ניהליה** [ומשמו של אדם גדול אמרתיו], מבואר שאינו גורס כאותה גירסא.

ולרמב"ם שיטה אחרת בזה, הובא בר"ן.

עד גמר ההכרזה אין פוחתין לה מכתובתה כלום, ואם חזרה בה יש לה את כל כתובתה. ריטב"א ורוב הראשונים, וכן משמע מרש"י.

4. קושיא זו מקומה לפני "גופא", ואכן יש ספרים שגורסים את הקושיא הזאת בעמוד א, אלא שמדברי רש"י לעיל עמוד א ד"ה ה"ג

5. ריטב"א.

מבואר בירושלמי ובראשונים, שאינה מרידה אלא אם כן מרדה קודם שהיתה נדה ונעשית נדה. וכתב הר"ן: "ואפשר דטעמא דמילתא, דכיון שלא התחילה למרוד עד ההיא שעתא, אמרינן שרצתה לשחק בו עד שתטבול".

ומנו [מי הוא אותו אדם גדול]? — **רבי יוסי ברבי חנינא**!

ומבארת הגמרא: **ואיהו** — רבא שתמה על פסק זה — **כמאן סבר**?[6]

כי הא, דאתמר:[7] **רבא אמר** משמו של **רב ששת**: **הלכה — נמלכין בה**! כלומר, אין הלכה כרבותינו, שמפסידין אותה כל כתובתה כאחד, אלא הלכה כמשנתנו, שמשהין את גיטה, ומחזירין עליה שתחזור בה, ובתוך כך פוחתין מכתובתה שבעה דינרין בשבת.

רב הונא בר יהודה אמר משמו של **רב ששת**: **הלכה** כרבותינו שבברייתא, **שאין נמלכין בה** להשהות את גיטה. אלא, מפסידין את כל כתובתה כאחת, לאחר ששולחים לה פעמיים את דברי הבית דין, ולאחר ההכרזה.

ודנה הגמרא: **היכי דמיא** "**מורדת**" שנוהגים בה כדין משנתנו, או כדברי רבותינו?

אמר אמימר: דוקא באופן **דאמרה** האשה על בעלה "**בעינא ליה, ומצערנא ליה**" [רוצה אני בו שיהיה בעלי, אבל כדי לצער אותו אני מורדת] אזי כופים אותה שלא תמרוד בו, על ידי שפוחתין מכתובתה.

אבל, אם **אמרה** האשה "**מאיס עלי** בעלי", ואין אני צריכה לא אותו ולא את כתובתו — **לא כייפינן לה** [אין כופין אותה] להשאר תחתיו, אלא כופין אותו ליתן לה גט בלא כתובה.[8]

מר זוטרא אמר: אפילו אמרה "מאיס עלי", **כייפינן לה** כופין אותה, ואין כופין אותו ליתן גט, ואפילו בלי כתובה.

הוה עובדא באשה שאמרה "מאיס עלי", **ואכפה מר זוטרא** [וכפה אותה מר זוטרא] שתמשיך להיות עמו כדרך בעל ואשה, על ידי פחיתת כתובתה, ולא כפה את בעלה להוציאה. ולבסוף, **נפק מיניה** [מבעלה, על ידי אשה זו] **רבי חנינא מסורא** [ויצא ממנו רבי חנינא מסורא].

ומוסיפה ואומרת הגמרא: **ולא היא**, אין ללמוד מכך שנולד מהם רבי חנינא מסורא, שלא לכופו להוציא!

כי **התם**, **סייעתא דשמיא הוה** שיהיה שלום בית ביניהם, אך אין רגילות שתשוב אשה

---

6. הקשה הריטב"א [לפי שיטת רש"י]: והיכי אמרינן ואיהו כמאן סבר, הא פשיטא דסבר כמשנתנו!?

ותירץ: דמשום משנתנו לא היה לו לומר "בורכא", דהא רבותינו יודעים היו את המשנה ובכל זאת רצו לתקן תקנה זו, ולכן מבארת הגמרא שרבא מצא אמוראים שהיו אחר רבותינו [כדלקמן שאמר רבא גופיה משמו של רב ששת שהלכה כמשנתנו] שפסקו שלא כרבותינו, ולכן היה סבור שבורכא היא שלא לפסוק כמותם.

7. המחלוקת מתבארת על פי הריטב"א בהבנת רש"י.

8. על פי הריטב"א בהבנת רש"י, ובתוספות לא משמע שהבינו כן בדעת רש"י, וכן הר"ן כתב בהדיא לשיטת רש"י ש"נותן גט מיד **אם הוא רוצה** ויוצאה בלא כתובה"; ולקמן בגמרא סד א מבואר לשיטת רש"י, **שאינו מוציאה מיד, אלא ממתין שנים עשר חודש**.

המואסת בבעלה לשכון עמו בשלום.

כלתיה[9] **דרב זביד אימרדא** [כלתו, אשת בנו של רב זביד, מרדה בבעלה], שאמרה "מאיס עלי",[10] והיתה יוצאת בלא כתובה.

הוה תפיסא חד שירא [תפוסה היתה במעיל אחד] שהכניסה לו בנדונייתה שהוא מנכסי צאן ברזל. וכמו כן היו בידה עוד מעילים שהכניסה לו בנכסי צאן ברזל, אך לא היתה תפוסה בהם.

יתיב [יושבים היו] **אמימר ומר זוטרא ורב אשי, ויתיב רב גמדא גבייהו** [ורב גמדא היה יושב אצלם], ו**יתבי וקאמרי** [והיו אומרים]:

מרדה האשה בבעלה, שאמרה "מאיס עלי"[11] — **הפסידה** אף את **כלאותיה הקיימין!**

לא די שמפסדת את תשלום האחריות שהתחייב הבעל אם יאבדו נכסי צאן הברזל שהכניסה לו, אלא אף אם הנכסים עדיין קיימים — כגון בלאי הבגדים שהכניסה לו — אין היא לוקחת אותם עמה, אלא משאירה אותם לבעלה.

ולכן, צריכה כלתו של רב זביד לתת לבעלה את כל המעילים שיש לה מנכסי צאן ברזל.

אמר להו רב גמדא: וכי **משום דרב זביד** — חמיה של האשה — **גברא רבה** הוא [אדם גדול הוא], **מחניפיתו ליה** [מחניפים אתם לו], לומר שתחזיר לו כלתו אף את המעיל שהיא תפוסה בו!?

והא אמר רב כהנא: מיבעיא בעי הסתפק **רבא** בשאלה זו, האם הפסידה מי שאמרה "מאיס עלי" את בלאותיה הקיימין, **ולא פשיט**, ולא מצא פתרון לספק זה, והאיך אתם פוסקים להפסידה גם את אותו המעיל שהיא תפוסה בו, והא קיימא לן ש"המוציא מחבירו — עליו הראיה"!?

איכא דאמרי לא כך היה המעשה, אלא **יתבי וקאמרי** אמימר מר זוטרא ורב אשי:

---

9. השמועה מתבארת בחלקה, על פי התוספות סד א ד"ה משום.

10. ברש"י באיוב [לט יח] גרס: "**אימראי ונפקא**", בביאורו על הפסוק "כעת אשר במרום **תמריא**" — כל לשון המראה כאדם שזונה לבו לצאת ממדתו ומגידולו ומארצו, לשוטט לו בארצות ולנסות לו מדות אחרות, וכן "בן סורר **ומורה**". ובלשון גמרא **אימראי**, כלתיה דרב זביד **אימראי, ונפקא**".

ומכאן יש ללמוד שאמרה "מאיס עלי" כדפירש רש"י, מדאמר "אימראי" ולא "אימרדא", וגם מדקאמר "ונפקא", שמשמע שיצאה מכח המראתה, ואילו מורדת אינה יוצאת אלא פוחתין לה.

ואולם בריטב"א ובר"ן כתבו טעם אחר לדברי רש"י שפירש ב"מאיס עלי" עסקינן, ומשום שאם במורדת סתם עסקינן, פשיטא שהיא מפסדת אף את המעיל שתפסה.

וכתב הריטב"א בביאור שיטת רש"י: "היכי קרינן לה "דאימרדא", הא לא מיקרי מורדת אלא היכא דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה כדאיתא לעיל!? הא ליתא, דכל שמסרבת על בעלה מורדת היא, ואין לך מסרבת בו יותר מן האומרת מאיס עלי".

11. נתבאר על פי הריטב"א והר"ן בהבנת רש"י, שכל סוגיא זו אינה דנה אלא ב"מאיס עלי",

אשה **שמרדה** בכך שאמרה "מאיס עלי" — **לא הפסידה בלאותיה קיימין**, ולכן כל המעילים מנכסי צאן ברזל — שלה הם.

סד-א וכך **אמר לחו רב גמדא**: וכי **משום דרב זביד גברא רבה הוא**, ולכן לא יערער על דבריכם כאשר אתם פוסקים לחובתו, **אפכיתו ליה לדינא עילויה** [מהפכים אתם את הדין לחובתו], ופוסקים שאף אותם המעילים שאין היא תפוסה בהם, אין היא צריכה לתת לבעלה!?

והא **אמר רב כהנא**: **מיבעיא בעי לה רבא**, הסתפק רבא בדין זה, **ולא פשיט**.

וכיון שלא נפשטה הבעיה הזאת, הרי המעיל שהיא תפוסה בו אין מוציאים מידה, כיון ש"המוציא מחבירו עליו הראיה", ואי אפשר להוציא מידה. אבל המעילים שאין היא תפוסה בהם, למה תפסידו את בנו של רב זביד, להוציא אותם ממנו שלא כדין!?

ומסכמת הגמרא: **השתא, דלא אתמר לא הכי ולא הכי**, כיון שלא נפשטה הבעיה האם מורדת בטענת "מאיס עלי" מפסידה את בלאותיה קיימין, לכן:

אם **תפסה** האומרת "מאיס עלי" את בלאותיה הקיימין — **לא מפקינן מינה** [אין מוציאין מידה מספק].

ואם **לא תפסה** האשה את בלאותיה — **לא יהבינן לה** [אין נותנים לה], אלא הבעל נוטלם.

וכאן שבה הגמרא לבאר את עיקר דין האומרת "מאיס עלי",[1] ומוסיפה:

ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא [ממתינים לה שנים עשר חודש עד שיכפוהו ליתן גט], אולי תחזור בה. **ובהנך תריסר ירחי שתא, לית לה מזוני מבעל** [ובאותם תריסר חדשי השנה, אין לה מזונות מן הבעל].

אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל:

כותבין "**אגרת מרד**"[2] **על ארוסה** שאמרה "איני רוצה להנשא", ואולם, **אין כותבין** "**אגרת מרד**" **על שומרת יבם** שאמרה "איני רוצה להתייבם", שהמורדת מיבום אינה נעשית בכך מורדת.

מיתיבי על דברי שמואל מהברייתא שנזכרה לעיל:

דתניא: **אחת לי ארוסה** ואחת לי **נשואה**, שהן נחשבות "מורדת", **ואפילו נדה, ואפילו חולה, ואפילו שומרת יבם!**

ומוכח, שאף שומרת יבם הממאנת להתייבם בכלל מורדת היא!?

ומשנינן: **לא קשיא!**

וכנ"ל בהערה.

1. על פי הריטב"א בהבנת רש"י.

2. איגרת מרד, אם מרדה שלא רצתה להנשא לזמן שנתנו חכמים לבתולה עד יב חודש ושלשים יום לאלמנה, בית דין כותבין ליה איגרת מרד שיהא פוחת והולך מכתובתה, שלא תאמר היום או מחר לא מרדתי, ותתבע כתובתה. שיטה מקובצת.

ואיגרת מרד על שומרת יבם, היינו להפחית לה מכתובתה שהיא גובה מנכסי בעלה המת.

כאן — הברייתא ששנינו בה שאף שומרת יבם הממאנת להתייבם בכלל מורדת היא, מדובר בה **כשתבע הוא** ממנה להתייבם, והיא ממאנת, ומורדת בו.

כאן — שמואל, שאמר אין כותבין לשומרת יבם איגרת מרד — **כשתבעה היא** ממנו לייבמה, והוא ממאן, ומורד בה.

וקא משמע לן שמואל, שאין כותבין איגרת מרד על היבם כדי להוסיף ליבמה על כתובתה, ואין דינה כדין אשה שמרד עליה בעלה, שמוסיפין לה על כתובתה.

דאמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל:

תבע הוא מיבמתו להתייבם — **נזקקין לו** לכתוב אגרת מרד עליה.

אבל **תבעה היא** מן היבם לייבמה — **אין נזקקין לה** לכתוב עליו אגרת מרד.

ותמהה הגמרא על הביאור בדברי שמואל, שאמר "כותבין איגרת מרד על ארוסה, ואין כותבין איגרת מרד על שומרת יבם", דהיינו כשהוא המורד:

במאי אוקימתא [באיזה ענין העמדת] **להא דאמר שמואל** שאין כותבים איגרת מרד על שומרת יבם? — **בשתבעה היא** מן היבם להתייבם והוא מורד.

ולדבריך, גם מה שאמר שמואל בתחילת דבריו, "כותבין איגרת מרד על ארוסה", צריך אתה להעמיד שתבעה היא מן הארוס לנושאה, והוא מורד בכך שאינו רוצה לכונסה.

וזה לא יתכן. כי לדבריך, **האי**, זה שנקט שמואל בדבריו **שכותבין אגרת מרד "על ארוסה"**, אינו לשון נכון!

כי לכתוב איגרת מרד "על ארוסה" משמעותו היא, שכותבין לארוס איגרת מרד "על [כנגד] ארוסתו", שאינה רוצה להנשא לו. ואילו לדבריך, שמואל אינו מדבר בכתיבת אגרת מרד כנגד הארוסה, אלא איגרת מרד כנגד הארוס, שאינו רוצה לישא את ארוסתו.

ולדבריך, "כותבין איגרת מרד **לארוסה**" — **מיבעי ליה** לשמואל לומר! שכתיבת איגרת מרד "לארוסה", משמעותה היא, שהבעל מורד בה, ונותנים לארוסה את איגרת המרד כנגד הארוס!? [3]

ומשנינן: **הא לא קשיא**.

---

3. כתב הריטב"א, שהגמרא היתה יכולה לשאול מיניה וביה בשומרת יבם עצמה: למה אמר שמואל "אין כותבין איגרת מרד **על** שומרת יבם", והרי היה לו לומר "אין כותבין איגרת מרד **לשומרת** יבם", וכן כתב רש"י במהדורא קמא.

והריטב"א נתן טעם שלא הקשתה הגמרא כן, כי אם הרישא של דברי שמואל היו כהוגן, שוב היינו יכולים לומר דנקט סיפא אגב רישא, ולכן מקשה הגמרא שאף הרישא של דברי שמואל גבי ארוסה אינם כהוגן.

וכתב עוד הריטב"א, שכוונת התרצן כשפירש את דברי שמואל שהנדון הוא כשהוא מורד, היתה, שפירוש דברי שמואל שאמר: "על ארוסה" ו"על שומרת יבם" פירושו על טענת ארוסה ועל טענת שומרת יבם, אלא שהמקשה הקשה עליו, שאין לשמואל לעקם את לשונו, כשפשטות משמעות דבריו הם היפך מכוונתו.

כי **תני**, יש לך לתקן את דברי שמואל, ולשנות בדבריו שכותבין איגרת מרד "**לארוסה**" [ולא "על ארוסה"].[4]

ועוד תמהה הגמרא על הביאור בדברי שמואל שמדובר כשהיא תובעת להנשא, והוא מורד בה:

מאי שנא שומרת יבם, דלא כותבין לה איגרת מרד, משום **דאמרינן לה: זיל, לא מפקדת!** [לכי לנפשך, שאינך מצווה להתייבם, כי אינך מצווה] על פריה ורביה, ואינך יכולה לתבוע אותו שייבם אותך.

ואם כן **ארוסה נמי**, לא יכתבו לה איגרת מרד, אלא **נימא לה: זיל**, לכי לנפשך, שאינך מצווה להנשא לו היות **ולא מפקדת** על פריה ורביה, ואינך יכולה לתבוע אותו שישא אותך!?[5]

אלא, שמא תאמר, כי מה שאמר שמואל כותבין איגרת מרד לארוסה, אף על גב שלא נצטוותה על פריה ורביה, הוא **ב**מקום שהיא **באה מחמת טענה**,[6] שצריכה היא שישאנה, **דאמרה: בעינא חוטרא לידא ומרה לקבורה** [זקוקה אני למקל בידי, ואת חפירה לקבורה]. כלומר, צריכה אני בן כדי שיסעדני בזקנותי, ויקברני אחר מותי — אי אפשר לומר כן. כי לפי זה, **הכי נמי**, גם את המשך דברי שמואל, **בשומרת יבם**, שאמר שמואל אין כותבין לה איגרת מרד, יש להעמיד באותו אופן, **ב**שומרת יבם **שבאה מחמת טענה**, שייבמנה היות והיא צריכה בן שיסעדנה בזקנותה, ויקברנה.

ואם היא באה מחמת טענה, למה לא יכתבו לה איגרת מרד? והרי צריכה היא בן כמו הארוסה!

אלא, מכח קושיא זו, מתרצת הגמרא באופן אחר את הקושיה על דברי שמואל, שאמר "אין כותבין איגרת מרד על שומרת יבם", מן הברייתא האומרת שאף שומרת יבם בכלל מורדת היא, כשממאנת היא להתייבם:

אידי ואידי, הן דברי הברייתא והן דברי שמואל עוסקים **כשתבע הוא** ממנה להתייבם והיא מורדת בו. **ולא קשיא** סתירה ביניהם:[7]

כאן — בברייתא — מדובר כשתבע הוא ממנה **לחלוץ**, והיא אינה רוצה אלא להתייבם, שאז כותבין לו איגרת מרד.[8]

וכאן — בדברי שמואל — מדובר כשתבע

---

4. ותני נמי "לשומרת יבם".

5. אבל בנשואה שמרד בה בעלה, כותבין לה איגרת מרד, משום שנתחייב לה עונה. ריטב"א.

6. כתב הריטב"א: שדוקא אם היא טוענת כן, אבל אם היא אינה טוענת טענה זו אנן לא טענינן לה, ראה שם.
ובזה ניחא לשון הגמרא "בבאה מחמת טענה".

7. א. המשך הסוגיא מתבאר על פי דברי רש"י שלפנינו ודבריו במהדורא קמא.
ב. ראה בריטב"א שכתב לבאר לפי תירוץ הגמרא כאן, את דברי שמואל שאמר "תבעה היא אין נזקקין לה", מאיזה טעם אין נזקקין לה.

8. ודחויא בעלמא הוא, דמרד חליצה לאו כלום הוא, רש"י במהדורא קמא.

הוא **לייבם**, והיא אינה רוצה להתייבם אלא לחלוץ,[9] שאז אין כותבין לה איגרת מרד.

ובהמשך הסוגיא דנה הגמרא בטעם חילוק זה.

דאמר רבי פדת אמר רבי יוחנן:

תבע היבם מיבמתו **לחלוץ**, והיא מעכבת מפני שהיא רוצה ביבום — הרי בית דין **נזקקין לו**.[10]

אבל אם **תבע** היבם שהוא רוצה **לייבם**, והיא אינה רוצה להתייבם אלא רוצה חליצה — **אין** בית דין **נזקקין לו** להכריחה להתייבם על ידי שיכתבו נגדה איגרת מרד, אלא יחלוץ לה, כיון שאין כוונתו בייבום למצוה, אלא שחפץ בה לאשה.[11]

ותמהה הגמרא:

מאי שנא אם תבע היבם **לייבם** והיבמה מסרבת להתייבם אלא רוצה לחלוץ, **דלא** כותבים איגרת מרד נגדה, משום **דאמרינן ליה**, ליבם: אינך מפסיד דבר מסירובה להתייבם לך, כי יש לך אפשרות אחרת — **זיל, ונסיב איתתא אחריתי** [לך, ושא לך אשה אחרת].

אם כן, כשתבע היבם **לחלוץ** ליבמתו, והיא מסרבת לחלוץ, **נמי** לא יכתבו לו איגרת מרד נגדה, כי אינו מפסיד בכך דבר, אלא **נימא ליה**, נאמר לו: **זיל, ונסיב איתתא אחריתי!**?[12]

אלא שמא תאמר, שלכך נזקקין לו כשתבע לחלוץ, משום **דאמר** היבם: **כיון דאגידא בי — לא קא יהבו לי אחריתי** [כיון שאגודה יבמתי בי, לכן אין נותנים לי אשה אחרת לשאת] —

אי אפשר לומר כך, כי אם כן, **הכא נמי**, כשתבע אותה להתייבם לו, ניזדקק לו

---

9. כן כתב רש״י במהדורא קמא, וכן הבינו התוספות בדעת רש״י, וכן הביא הריטב״א משמו, והפני יהושע ביאר בדעת רש״י שלא כדבריהם, ראה שם.

10. לכופה, אבל לא לכתוב איגרת מרד, רש״י במהדורא קמא. והטעם, שהרי כבר נתבאר שלא שייך איגרת מרד לחליצה. ואולם רש״י במהדורא בתרא כתב שנזקקין לו לכתוב על זה אגרת מרד [וראה בפני יהושע].

11. כתב רש״י — במהדורא קמא ובתרא — לבאר את טעמו של רבי יוחנן על פי משנה אחרונה [המובאת בהמשך הסוגיא] שמצות חליצה קודמת למצות יבום, וזה הוא החילוק בין תבע לחלוץ לתבע לייבם, ודבריו צריכים ביאור, כפי שיתבאר בהערות שבהמשך.

12. א. תמהו הראשונים על שיטת רש״י בביאור דברי רבי יוחנן, שהוא משום משנה אחרונה שמצות חליצה קודמת למצות יבום, שהרי אם כן מה שאין נזקקין לו כשתובע הוא לייבם, הוא משום שאינו מתכוין לשם מצוה וחליצה קודמת, ולא משום שאומרים לו זיל ונסיב איתתא אחריתי [ומה שכתב הפני יהושע ליישב, נסתר מדברי רש״י במהדורא קמא].

ב. כתב הריטב״א, על מה שאמר שמואל שכותבין איגרת מרד על ארוסה: אין להקשות, נימא ליה זיל ונסיב איתתא אחריתי, כי בארוסה, כיון דאיהו גופיה קירבה ובחר בה, ליכא למימר הכי. ורק ביבמה, דאקנו ליה מן השמים איכא למימר הכי. וראה עוד שם.

לכתוב איגרת מרד כנגדה, משום שיאמר היבם: **כיון דאגידא בי — לא קא יהבו לי אחריתי!**?[13]

אלא, מיישבת הגמרא את הקושיא על דברי שמואל מהברייתא באופן אחר:[14]

אידי ואידי — הברייתא ודברי שמואל — עוסקים **כשתבע לייבם. ולא קשיא:**

כאן — הברייתא המחשיבה אותה למורדת כשהוא תובע לייבם — סוברת **כ"משנה ראשונה"**, בעבר, שאז היה היבום קודם לחליצה, וכפי שתבאר הגמרא להלן.

כאן — דברי שמואל שאין היא חשובה מורדת — הם **כמשנה אחרונה**, עכשו, שהחליצה קודמת ליבום.

דתנן: מצות יבום קודמת למצות חליצה.

במה דברים אמורים, **בראשונה**, בעבר, **כשהיו מתכוונין לשום מצוה.**

אבל **עכשיו, שאין מתכוונין לשום מצוה, אמרו** חכמים **שמצות חליצה קודמת למצות יבום.** וזו היא "משנה אחרונה".

שנינו במשנה: המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרין בשבת, רבי יהודה אומר שבע טרפעיקין. **עד מתי הוא פוחת?**

וכן המורד על אשתו מוסיפין על כתובתה שלשה דינרים בשבת, רבי יהודה אומר שלשה טרפעיקין:

ומפרשת הגמרא: **מאי "טרפעיקין"?**

אמר רב ששת: כל טרפעיק הוא **אסתירא**, שהוא "סלע מדינה".

וכמה שוה **אסתירא?**

פלגא דזוזא בכסף צורי [חצי זוז צורי]. שהן שלש מעות צוריות, כי בזוז יש שש מעות.

ונמצא שהטרפעיק הוא שלש מעות כסף צורי.

הכסף הצורי שווה פי שמונה מהכסף של מדינה.

והיות שבסלע יש ארבעה זוזין, נמצא שחצי זוז צורי שוה לסלע מדינה אחד.

תניא נמי הכי: רבי יהודה אומר: שלשה טרפעיקין לשבוע, **שהן תשע מעין** [שהרי כל טרפעיק הוא שלש מעות], **מעה וחצי לכל יום.**

אבל עבור שבת, אין מוסיפין לה.

אמר תמה **ליה רבי חייא בר יוסף לשמואל:**

מאי שנא איהו, הבעל שמרדה אשתו נגדו, **דיהבינן ליה דשבת**, כשהיא מורדת עליו פוחתין לה שבעה טרפעיקין דהיינו טרפעיק לכל יום ונמצא שפוחתין גם עבור שבת.

ומאי שנא איהי, כשמוסיפין לה כשהוא

---

13. הקשו התוספות לפי דעת רש"י שהוא תובע לייבם והיא רוצה לחלוץ, דאם כן מה טענה היא זו? והרי יכול לחלוץ לה ולישא ככל אשר יחפוץ! וביארו התוספות שהוא אינו רוצה לחלוץ כיון שיצטרך לתת לה כתובה מהנכסים שירש מאחיו המת.

14. לפי פשטות הדברים נראה, שנדחו דברי רבי

מורד, **דלא יהבינן לה דשבת**, אין מוסיפין לה עבור שבת, וכדאמר רבי יהודה: מעה וחצי לכל יום!?

ומשנינן: **איהי**, האשה, **דמיפחת קא פחית**, שפוחתת היא מכתובתה כשהיא מורדת, **לא מיחזי כ"שכר שבת"**, אין זה נראה כתשלום "שכר שבת" לבעלה כשפוחתים לה מכתובתה.

אבל **איהו**, הבעל, **דאוסופי קא מוספא** סד-ב לאשתו על כתובתה כשהוא מורד בה, **מיחזי** נראית ההוספה שמוסיף לה בשבת על כתובתה, **כשכר שבת**, שהוא אסור מדרבנן, גזירה משום מקח וממכר ושכירות.

אמר תמה **ליה רבי חייא בר יוסף לרבא**:

מה בין מורד, שאינו מוסיף אלא חצי טרפעיק, **למורדת** שפוחתין לה טרפעיק שלם!?

אמר ליה רבא לרב חייא בר יוסף: **צא ולמד משוק של זונות — מי שוכר את מי!?** ודאי שהאיש הוא השוכר. ובהכרח, שצערו רב משל האשה, ולכן "משלמת" היא יותר כשמורדת בו.

דבר אחר: זה — הבעל — **יצרו מבחוץ**, שקשויו ניכר, ומתגנה.

וזו — האשה — **יצרה מבפנים**, ואינה מתגנה.

מתניתין

בעל **המשרה** [המאכיל] **את אשתו על ידי שליש**, כלומר: שאינו מפרנסה עמו בביתו, אלא נותן לה את מזונותיה בבית האפוטרופוס[1] —

הרי זה **לא יפחות לה** בשבוע אחד **משני קבין חטין, או מארבעה קבין שעורין**, כמנהג אכילת רוב העיר.[2]

יוחנן, והוא דבר הצריך תלמוד שלא מצאנו כעין זה בגמרא.

1. א. נתבאר על פי לשון רש"י והמאירי, ומדבריהם נראה שהבעל הוא זה שנותן את המזונות ולא השליש, רק שאינה אוכלת עמו; ואולם ראה היטב בר"ן בשם הירושלמי, דמשמע שהשליש הוא זה שנותן לה את המזונות.

ב. "**ויכרה** להם **כרה** גדולה ויאכלו וישתו" [מלכים ב, ו כג] שהוא לשון תיקון סעודה, מתורגם "ואתקין להון **שירו** רבא ואכלו ושתיאו", רש"י.

ג. ראה ברמב"ם ובראשונים, אם מותר הוא לעשות כן לכתחילה שלא תאכל עמו, וכתבו הראשונים שלשון "המשרה" משמע בדיעבד.

ד. נחלקו הראשונים אם שיעורים אלו שנאמרו כאן אינם אלא במשרה את אשתו על ידי שליש, אבל כשהיא אוכלת עמו אין לזה שיעור כי אוכלת היא מה שבעלה אוכל, או שדין זה הוא אף כשהיא אוכלת עמו, ראה בריטב"א לעיל נט א שביאר מה שאמרו בגמרא שם שמזונות אין להם קצבה, דהיינו כשהיא אוכלת עמו על שולחנו, דאז המזונות אינם קצובים, וראה מה שציין שם המגיה בריטב"א הנדמ"ח ציון 4.

2. מאירי.

אמר רבי יוסי: לא פסק לה שעורין, אלא רבי ישמעאל שהיה ממוך לאדום, ודבריו מתבארים בגמרא.

ונותן לה עוד בכל שבוע: **חצי קב קיטנית, וחצי לוג שמן, וקב**[3] **גרוגרות** [תאנים יבשים], **או מנה דבילה** [תאנים דרוסות בעיגול, ונמכרות במשקל].

ואם אין לו גרוגרות ודבילה, הרי זה **פוסק לעומתן פירות ממקום אחר.**

ונותן לה: מטה לאכול עליה או לשכב עליה.[4]

וכן **מפץ** שהוא רך **ומחצלת,** ויתבאר בגמרא.

ונותן לה עוד לשנה: **כפה** [צעיף] **לראשה, וחגור למתניה.**

ומנעלים חדשים נותן לה **ממועד למועד** כלומר: בכל רגל משלשת הרגלים.

ונותן לה **כלים** [בגדים] **של חמשים זוז משנה לשנה.**

ואין נותנין לה את הבגדים:

לא כשהם **חדשים בימות החמה** היות והם חמים מדי.

ולא כשהם **שחקים** [שחוקים] **בימות הגשמים** היות והם קרים מדי.

אלא נותן לה, כלים חדשים **של חמשים זוז בימות הגשמים, והיא מתכסה בבלאותיהן בימות החמה.**

והשחקים שנותרו לה מהם לאחר ימות החמה הרי הן **שלה,** ואף שקנה לה חדשים לימות הגשמים.

ונותן לה מעה כסף — בכל שבוע — **לצורכה** בשביל דברים קטנים.[5]

ואוכלת עמו עם בעלה **מלילי שבת ללילי שבת,** ובגמרא יתבאר אם "אוכלת" הוא כפשוטו, או שהכוונה היא לתשמיש.

ואם אין נותן לה מעה כסף לצורכה, הרי **מעשה ידיה שלה.**[6]

---

3. "קב" הוא מידת נפח, ו"מנה" היא מידת משקל.

4. הראשונים נחלקו האם הכוונה לאכול עליה או לשכב עליה, ראה במאירי. ורש"י במהדורא קמא [הובא בשיטה מקובצת] פירש דהיינו לאכול עליה. וראה בתוספות סה א ד"ה ונותנין, שמוכח מדבריהם דהיינו מטה לשכב עליה.

כתב הרש"ש, שמטה, מפץ ומחצלת, אינו נותן לה לזמן קצוב, אלא משתמשת בהן עד שיתקלקלו, ואחר כך נותנן לה מחדש.

5. ביאר המאירי, ליתן לכבוס או למרחץ או ליתן לאשה הקולעת ראשה.

6. כתב הריטב"א, שאין כוונת המשנה שהרשות ביד הבעל שלא לתת לה מעה כסף, אלא כוונת המשנה שאם עבר הבעל ולא נתן לה מעה כסף והיא שותקת, אין אומרים שויתרה על מעשה ידיה לטובת בעלה, אלא מעשה ידיה שלה.

בגמרא לעיל [נח ב] נחלקו אמוראים אם מעת הכסף ניתן לאשה תחת מעשה ידיה שהיא עושה לבעלה, או תחת מותר מעשה ידיה שאף הוא של בעלה. ומבואר שם בגמרא [נט א], לדעת הסובר שמעת הכסף הוא תחת מותר מעשה ידיה, שכוונת משנתנו היא "ואם אין נותן לה מעה כסף לצורכה — **מותר** מעשה ידיה שלה". ומרש"י שכתב כאן "אוקימנן לעיל מותר מעשה

ומה היא עושה לו,[7] וכמו ששנינו לעיל [נט ב] "ועושה בצמר":

משקל חמש סלעים טויית חוטי **שתי** — שטוייתן קשה כפלים משל חוטי ערב בשל דקות הטויה[8] — **ביהודה, שהן** משקל **עשר סלעים בגליל,** שהסלעים של גליל כפולים הם משל יהודה.

או משקל עשר סלעים טויית חוטי **ערב ביהודה, שהן עשרים סלעים בגליל.**

ואם היתה האשה **מניקה, פוחתין לה ממעשה ידיה, ומוסיפין לה על מזונותיה.**[9]

במה דברים אמורים — שכך הוא השיעור שנותן הבעל לאשתו עבור מזונות וכסות — **בעני שבישראל.**

אבל במכובד הכל לפי כבודו, ואפילו כמה תבשילין בכל יום.[10]

גמרא:

שנינו במשנה: לא יפחות לה — לשבוע — משני קבין חיטין:

נמצא לפי דעת משנתנו, שמשני קבין חיטין יכולה היא לעשות לחם הנצרך לשתי סעודות שבעה פעמים בשבוע,[11] ומקשה על כך הגמרא:

מני מתניתין, כדעת מי סוברת משנתנו במחלוקת התנאים בענין שיעור חטים הנצרכים ללחם עבור סעודה אחת —

והרי אין דברי המשנה **לא כרבי יוחנן בן ברוקא, ולא כרבי שמעון** שנחלקו בדבר!?

דתנן במסכת עירובין:

ידיה", נראה שהוא פוסק כמאן דאמר מעה כסף תחת מותר מעשה ידיה. וכן כתב הריטב"א שהלכה כמותו.

וביאר הריטב"א, שהוא הדין למזונות ומעשה ידיה, שאם אין נותן לה מזונות אין אומרים שהיא ויתרה על מעשה ידיה שהם תחת מזונות, אלא חידוש משמיעתנו המשנה, שאפילו כשלא קיבלה את מעת הכסף שאינה צריכה לו כל כך, בכל זאת אין אומרים שהיא ויתרה על מותר מעשה ידיה.

7. לדעת הסובר שאם אין נותן לה מעה כסף הרי מותר מעשה ידיה שלה, לא תיקשי מה הוא המשך המשנה: "ומה היא עושה לו", כי כוונת המשנה היא לומר כמה הוא שיעור מעשה ידיה כדי שנדע כמה הוא המותר, כן מבואר בסוגיא שם נט א.

8. מאירי.

9. בתוספות לעיל סג א ד"ה רב, נסתפקו, אם "מניקה" דוקא, או כל שהיא עושה מלאכות שהיא חייבת לשרת את בעלה — כמבואר במשנה לעיל — פוחתין לה ממעשה ידיה שהיא מרויחה לבעלה, ראה שם.

וכתב המאירי: ומוסיפין לה על מזונותיה, כפי מה שיראה לדיין או לשמאין.

10. אם בעבד עברי אמרו "כי טוב לו עמך", קל וחומר באשתו ובאלמנתו, שכל שפסקנו במזונות לאשתו, כך לאלמנתו. מאירי.

11. דהיינו שביעית הקב לכל סעודה.

החשבון שנתבאר בפנים הוא לפי חשבון שתי סעודות בלבד לשבת, ועל פי רש"י בד"ה תמני.

ואולם ראה את דברי הגמרא ורש"י בסוף

הרוצה לצאת מחוץ לתחום שבת, צריך להניח בכניסת השבת מזון בסוף אלפיים אמה שהוא תחום שבת, ונחשב הדבר כאילו שבת באותו מקום, ומותר לו ללכת אלפיים אמה לכל צד מן המקום שבו הניח את מזונו, והוא נקרא "עירוב תחומין".

וכמה הוא **שיעורו** של עירוב תחומין:

מזון שתי סעודות לכל אחד ואחד מן המשתתפים בעירוב **מזונו לחול ולא לשבת, דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: מזונו **לשבת ולא לחול.**

וזה וזה [רבי מאיר ורבי יהודה] **מתכוונין להקל.**

כלומר, אין צריך אלא שיעור סעודה לחול או לשבת כפחות שביניהם, אלא שרבי מאיר היה אוכל בחול פחות לחם בשבת, ואילו רבי יהודה היה אוכל בשבת פחות לחם, נמצא ששניהם מקילים בשיעור הסעודה.[12]

רבי יוחנן בן ברוקא אומר, שיעור שתי סעודות לערב בהן את התחום הוא:

ככר הלקוח מן הנחתום **בפונדיון** [ארבעים ושמונה פונדיונים שוים סלע אחד] — **מארבע סאין** חיטין **לסלע.**

כלומר, גודלו של הככר, הוא כזה הנקנה בפונדיון, כאשר ארבע סאין של חיטין נלקחים בסלע.

וקא סלקא דעתין, שמדובר בככר העשוי מקמח שנטחן מכמות חטים, שהן חלק אחד מארבעים ושמונה מארבע סאין.

וכיון שבכל סאה יש ששה קבים, הרי בארבעה סאים יש עשרים וארבעה קבים.

ואם נחלק עשרים וארבעה קבים לארבעים ושמונה, נקבל מחצית קב חטין.[13]

ונמצא ששיעור סעודה אחת הוא רובע הקב חיטין, לדעת רבי יוחנן בן ברוקא.

רבי שמעון אומר: שיעור שתי סעודות הוא:

שתי ידות לככר, משלש כברות לקב.

שני שליש של ככר, שעושין שלש כמותו מקב חיטין.

ונמצאו החיטין הנצרכים לסעודה אחת — תשיעית הקב.

הסוגיא, ובהערות שם שמבואר שיש לחשב חמש עשרה סעודות בשבוע, ובהן סעודה שלישית של שבת, שאף הנשים חייבות בה, וכמו שכתב שם המאירי.

וכן כתב כאן המאירי: "ושאלו בגמרא, האיך אפשר שבקביים חיטים יהיו **חמש עשרה סעודות** שהיא צריכה להן עם סעודה שלישית שבשבת".

וראה מה שכתבו בדעת רש"י במהרש"ל ובמהרש"א.

12. כתב רש"י: רבי מאיר היה רגיל לאכול פת בשבת יותר מבחול, שהיה ממשיך פת לכל מינין הבאין לפניו, ורבי יהודה היה אוכל פת בחול יותר מבשבת, שהיה שבע במיני מעדנים.

וכתב המאירי: ולפי דרכנו למדנו, הואיל ושניהם מתכונין להקל, כל שיש שם מזון שתי סעודות, הן לחול הן לשבת, לפי מה שהוא אדם ומרבה במאכל פת בריבוי הלפתן או ממעטו — דיו.

13. שהרי הסאה היא ששה קבין.

חציה של ככר כזו, שאמרו רבי יוחנן בן ברוקא ורבי שמעון — הוא שיעור השהייה במשך זמן אכילה, שהוא השיעור הקובע לענין קבלת טומאה, למי שנכנס **לבית המנוגע**, ושהה בו.[14]

וחצי חציה, היינו רבע של ככר כזו — בין לרבי יוחנן בן ברוקא ובין לרבי שמעון — הוא שיעור אכילת אוכלין טמאין הגורמים **לפסול את הנוייה** [את גוף האדם] מלאכול בתרומה.[15]

וחצי[16] **חצי חציה** של ככר כזו — בין לרבי יוחנן בן ברוקא ובין לרבי שמעון — הוא השיעור **לקבל טומאת אוכלין**.[17]

ומני היא משנתנו המצריכה לסעודות כל השבוע שני קבין חיטין!?

אי רבי יוחנן בן ברוקא היא — הסובר שרובע קב חיטין הוא שיעור סעודה אחת, הרי משני קבין של חיטים, **תמני** [שמונה] סעודות בלבד **חויין**, ואין די בזה לסעודות כל השבוע.

ואי רבי שמעון הסובר שתשיעית הקב הוא שיעור סעודה אחת, הרי משני קבין של חיטין — **תמני סרי** [שמונה עשרה] סעודות **חויין**, ואילו לשבוע אין היא נזקקת אלא לארבע עשרה סעודות שתי סעודות בכל יום.

ואם כן, כדעת מי היא משנתנו!?

ומשנינן: **לעולם** משנתנו **רבי יוחנן בן ברוקא** היא.

---

14. הנכנס לבית המנוגע בצרעת, הרי הוא טמא מיד כשנכנס. אבל בגדיו אינם טמאים להטעינם כיבוס במקוה עד שישהה האדם בבית המנוגע משך זמן של "כדי אכילת פרס", דהיינו חצי ככר העשוי מחיטין. ושיעור הככר הוא כפי שנתבאר.

הקשה רש"י: "ואע"ג דגבי סעודת עירוב אמרנו [לדעת רבי שמעון] שלש סעודות בככר", כלומר: הרי עיקר השיעור לגבי בית המנוגע הוא עד שישהה בו כדי שיעור סעודה, ובהכרח שחצי ככר הוא שיעור סעודה, והרי לגבי עירוב אנו מחשבים שליש ככר לסעודה אחת!?

תירץ רש"י: "אין בו אלא שתי סעודות בינוניות, ושל עירוב שיעורו להקל, ובמצומצמות". ולפי תירוצו של רש"י, נראה שפשיטא לגמרא ששיעור הסעודה שהוא נותן לאשתו הוא מצומצם, שהרי הגמרא מדמה שיעור סעודת עירוב לשיעור סעודת אשה.

וכתב עוד רש"י: "והיינו דאמרינן, אכילת פרס בכל שיעור שהיית סעודה, לפי ששיערוהו כחצי הככר". כלומר, הטעם שאנו משערים כגון לענין ברכת המזון, אם שהה מתחלת האכילה ועד סופה כדי שיעור אכילת פרס אז הוא מצטרף לברכה, היינו משום שהשיעור לענין צירוף הוא כפי זמן אכילת סעודה שלימה, דהיינו חצי ככר.

15. האוכל אוכלין טמאין, אף על פי שמן התורה אינו טמא כלל, שהרי אין אוכל מטמא אדם, מכל מקום גזרו חכמים שיהא גופו נפסל מלאכול בתרומה עד שיטבול. ושיעור האכילה הוא רבע ככר טמא כעין זו.

16. קטע זה אינו שנוי במשנה בעירובין, והגמרא שם פג א מביאה קטע זה מברייתא. רש"ש.

17. נחלקו הראשונים האם שיעור זה הוא לענין קבלת טומאה, או שהוא השיעור שבו האוכל הטמא מטמא אחרים.

וכדאמר רב חסדא, שכך יש לפרש את השיעור שאמר רבי יוחנן בן ברוקא "ככר הלקוח בפונדיון, מארבע סאין לסלע":

צא מהן — מן כמות החיטין שקיבל הנחתום כדי לעשות ככר — **שליש** לשכר טרחת **החנווני** [הנחתום] —

כאשר אתה בא לחשב את גודלו של הככר, ויש לפניך שני נתונים, האחד מחירו של הככר שנוטל הנחתום, והשני מחיר החיטים, יש לך להביא בחשבון כי שליש מהחיטים נוטל הנחתום כשכר טרחתו.

נמצא, שככר הלקוח בפונדיון — שממנו יש מזון לשתי סעודות — אינו מכיל חיטים אלא בערך שני שליש פונדיון, דהיינו שתי ששיות הקב לככר, ולא חצי קב לככר, כאשר חשב המקשה.

הכא נמי, גם כאן, **אייתי תילתא**, **שדי עלייהו**.

יש לך להוסיף שליש ["מלבר", מכל הסכום], דהיינו חצי הכמות על כמות הסעודות שחישב המקשה משני קבין חיטין.

שהרי אותה כמות חיטין, שלפי דעת המקשה אתה צורך בסעודה אחת, לפי האמת, אינך צורך אלא שני שליש ממנו.

ומהשליש הנותר ביד האשה מכל ככר, יכולה היא לעשות חצי סעודה נוספת.[18].

ועדיין תמהה הגמרא: הרי **אכתי**, עדיין משני קבין חיטין אין אפשרות לקבל ארבעה עשר סעודות.

שהרי גם אם נוסיף על שמונת הסעודות ארבע סעודות, שהן מחצית הכמות [שהיא כאמור, שליש מלבר, מהסכום הכללי] —

תרתי סרי [שתים עשרה] סעודות בלבד **הויין**! ועדיין לא נתיישבה הקושיא, האיך יספיקו שני קבין חיטין לארבע עשרה סעודות, שתי סעודות בכל יום!?

ומשנינן: הרי שנינו במשנתנו שהיא **אוכלת עמו לילי שבת**, נמצא שאין היא צריכה חיטין לארבע עשרה סעודות.[19]

ומקשה הגמרא על התירוץ, שהרי בביאור דברי המשנה "ואוכלת עמו מלילי שבת ללילי שבת", נחלקו בו אמוראים:[20]

ואם כן, **הניחא למאן דאמר**, ש"אוכלת" עמו

---

18. ובסגנון אחר: החנווני מעלה את מחיר הככר בחמשים אחוז מערך חומר הגלם הנתון בתוכו. וכשהוא מוכר ככר בפונדיון, לא "השקיע" בה המוכר חיטים אלא בערך שני שליש פונדיון, נמצא שמחיר החיטים הנצרכים לשתי סעודות [דהיינו ככר הלקוח בפונדיון] הוא שני שליש פונדיון, דהיינו שליש פונדיון לסעודה אחת, שהוא 1:144 בארבע סאין. ואילו לפי חשבונו של המקשה הוא 1:96 בארבע סאין. נמצא החשבון המדויק של כמות הסעודות לשני קבין גדול ממספר הסעודות שחישב המקשה בחצי, דהיינו שליש מלבר.

19. ולקמן תמהה הגמרא, סוף סוף הרי צריכה היא שלוש עשרה סעודות, ומן הכמות שהוא נותן אין היא יכולה לעשות אלא שתים עשרה סעודות.

20. לקמן סה ב.

מלילי שבת ללילי שבת, היינו **אכילה ממש**, אין היא צריכה מזון לארבע עשרה סעודות.

אלא למאן דאמר: אכילה היינו **תשמיש — מאי איכא למימר?** הרי לדבריו אף את סעודת ליל שבת, משלה היא אוכלת!?

ועוד יש להקשות, מה הועלנו בכך שאין היא צריכה מן החיטים לכל סעודות השבוע, כיון שסעודה אחת אוכלת היא עם בעלה, והרי סוף סוף רק **תליסר** סעודות **חויין** —

כלומר, משני קבין חיטין יש לה שלוש עשרה סעודות, אחר שהוספת על שתים עשרה הסעודות שיש לה מן החיטין שקיבלה, עוד סעודה אחת שהיא אוכלת אצל בעלה, והיא הלוא צריכה ארבע עשרה סעודות!?[21]

אלא, לעולם משנתנו כרבי יוחנן בן ברוקא היא.

וכדאמר רב חסדא לפרש באופן אחר את שיעורו של רבי יוחנן בן ברוקא במשנה בעירובין:[22]

צא מהן — מכמות החיטים הניתנת לחנווני — **מחצה** לשכר טרחת החנווני **חנוני** — **הכא נמי**, כלומר, ולכן, **אתיא פלגא** [הבא מחצה מלבר, דהיינו הכפל את הכמות], **ושדי עלייהו**. יש לך להכפיל את כמות הסעודות שחישב המקשה לשני קבין חיטין. כי למעשה אין האשה צורכת בסעודה אחת אלא מחצית מכמות החיטין שחישב המקשה, והנותר נשאר בידה לסעודה נוספת.[23]

ותמהה הגמרא: אם כן, **קשיא דרב חסדא אדרב חסדא**!?

ומשנינן: **לא קשיא**!

הא — דאמר רב חסדא שהחנוני נוטל בשכרו שליש — **באתרא דיהבי ציבי** [במקום שהקונה הוא זה שנותן את העצים, להבעירם לצורך האפיה].

הא — דאמר רב חסדא שהחנוני נוטל מחצה בשכרו — **באתרא דלא יהבי ציבי** [במקום שלא נותן הלוקח את העצים, אלא הם על חשבון המוכר, ועל כן נוטל הוא יותר חיטין בשכרו].[24]

ועדיין תמהה הגמרא: **אי הכי** — שאתה מכפיל את כמות הסעודות שניתן לעשות

---

21. קושיית הגמרא נתבארה לפי פשוטה; ואולם המהרש"ל ביאר את קושיית הגמרא [לפי שיטת רש"י] באופן אחר, ודקדק את לשון הגמרא שלא אמרה "**אכתי** תליסר הויין", וראה במהרש"א, שכנראה אינו מסכים לפירושו של המהרש"ל.

22. ובסמוך תמהה הגמרא על סתירת דברי רב חסדא, וראה ישוב הגמרא לקמן, ומה שנתבאר שם בהערות.

23. ובסמוך תמהה הגמרא, אם כן, יש לה עודף. כי משני קבין חיטין היא עושה שש עשרה סעודות, שהוא מספר כפול משמונה, שאמר המקשה, והיא הלוא אינה נצרכת אלא לארבע עשרה סעודות.

24. בהכרח, שלפי תירוץ הגמרא, לא נאמרו דברי רב חסדא הראשונים על המשנה בעירובין, כי לא יתכן אלא אחת מן השתים, או שחישוב גודל הככר שבמשנה הוא לפי חצי מכמות

משני קבין חיטין — הרי **שיתפרי** [שש עשרה סעודות] **הויין** משני קבין של חיטין. והיא אינה נצרכת אלא לארבע עשרה סעודות!?

האם נאמר דמשנתנו **כמאן כרבי חידקא** [ונמצאת סתם משנה כרבי חידקא], **דאמר: ארבע סעודות חייב אדם לאכול בשבת**, הרי לך בשבוע שש עשרה סעודות, ולכן צריכה היא לשני קבין חיטין!?

ומבארת הגמרא, שאין הכרח להעמיד את משנתנו כרבי חידקא.

אלא **אפילו תימא** שמשנתנו לדברי **רבנן** היא, האומרים שרק שלוש סעודות חייב אדם לאכול בשבת, ונמצא שנצרכת היא לחמש עשרה סעודות[25] בשבוע.

וזה שמאותה כמות חיטין היא עושה שש עשרה סעודות, לא תיקשי —

דל חדא [הורד סעודה מיותרת אחת] **לארחי ופרחי**,[26] שתוכל ליתן לאורחים!

ומוסיפה הגמרא: **השתא דאתית להכי** [עכשיו שהגעת לכך], שביארת כי חלק מן הסעודות צריכה היא בשביל האורחים, שוב אין צורך לפרש את משנתנו כרבי יוחנן בן ברוקא, שלפי דעתו ניתן לעשות שש עשרה סעודות משני קבין של חיטין —

אלא **אפילו תימא רבי שמעון** היא משנתנו, ומשני קבין חיטין יכולה היא לעשות שמונה עשרה סעודות בשבוע, אפילו הכי מתבארת משנתנו היטב, כי:

לרבנן, הסוברים שלוש סעודות חייב לאכול בשבת, ונמצא שהיא זקוקה לחמש עשרה סעודות — **דל תלת** [הסר שלש סעודות מיותרות], **לארחי ופרחי**.

ואילו **לרבי חידקא** המצריך ארבע סעודות בשבת, שהן שש עשרה סעודות בשבוע, **דל**

החיטין הנלקחים בפונדיון או ככר העשויה משני שליש מכמות החיטים הנלקחים בפונדיון, והחשבון האמיתי של גודל הככר הנלקח בפונדיון הוא לפי חישוב חצי מכמות החיטין הנלקחים בפונדיון [וכדברי רב חסדא השניים], וכמות החיטין הנצרכת לסעודה אחת הוא בערך רבע פונדיון שהוא שמינית הקב. כי רק לפי חשבון זה אתה מוצא בשני קבים יותר מארבע עשרה סעודות כמבואר במשנתנו.

ביאר הריטב״א, שהבעל נותן לאשה עצים לאפיית הפת, ואף על פי שאין זה מוזכר במשנתנו, משום שאין התנא מזכיר אלא את האוכל עצמו ולא את ״הכשר״ האוכל, והביא כן גם בשם הרשב״א. והר״ן במשנה כתב עוד טעם שלא הוזכרו העצים, היות והתנא הזה במקום הרים הוא עוסק, כמבואר בגמרא לקמן, ובמקום הרים יש לה עצים.

25. מבואר מדברי הגמרא שיש להביא בחשבון הסעודות שהיא נצרכת גם את הסעודה השלישית. ואילו רש״י לעיל לא חישב אלא ארבע עשרה סעודות, דהיינו שתי סעודות בלבד בכל יום. וראה שם במהרש״ל ומהרש״א.

וכתב כאן המאירי: חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת. ויראה שאף הנשים חייבות בהן, ובבציעה על ככר שלם, שאף הן היו בנס של מן ולחם משנה. וכן ראיה ממשנה זו, שפוסקין לאשה מזון חמש עשרה סעודות.

26. ״ארחי״ הם אורחים המתעכבים לזמן

תרתי סעודות **לארחי ופרחי**, שהאשה צריכה גם להאכיל אורחים ונזקקים הבאים אליה.

שנינו במשנה: **אמר רבי יוסי: לא פסק שעורין** אלא רבי ישמעאל, שהיה סמוך לאדום:

ותמהה הגמרא: **אלא באדום הוא דאכלין שעורין, בכולי עלמא לא אכלי**, וכי באדום בלבד היו אוכלין שעורים, ובכל העולם אין מקומות שאוכלים שעורים!?

ומבארת הגמרא: **הכי קאמר** התנא של משנתנו:

לא פסק שעורין כפלים בחיטין [וכמו ששנינו: לא יפחות לה משני קבין חיטין או מארבעה קבין שעורין] — **אלא רבי ישמעאל, שהיה סמוך לאדום, מפני ששעורין אדומיות רעות הן.**

שנינו במשנה: **ונותן לה חצי קב קיטנית:**

ואילו "נותן לה **יין**" **לא קתני.**

ואם כן **מסייע ליה** משנתנו **לרבי אלעזר!**

דאמר רבי אלעזר:

אין בית דין פוסקין יינות לאשה. סה-א

אשה שמת בעלה, ובית דין פוסקין לה מזונות מנכסי היתומים, אין בית הדין פוסק לה יין, היות שהיין מרגילה לתאות תשמיש.(1)

ואם תאמר: והרי כתיב "**אלכה אחרי מאהבי, נותני לחמי ומימי, צמרי ופשתי, שמני ושקויי**".

וקא סלקא דעתין ש"שקויי" הוא דבר שמשקין אותו, ובהכרח שהוא יין, שהרי כבר הזכיר הכתוב מים ["מימי]", ומוכח מהפסוק הזה שדרכה של אשה לשתות יין!?

יש לומר, ש"שקויי" היינו **דברים שהאשה משתוקקת עליהן, ומאי נינהו תכשיטין**, ולא יין.

דרש רבי יהודה איש כפר גבוריא, ואמרי לה: איש כפר גבור(2) **חיל** [יש אומרים שהיה מהכפר גבור חיל]:

מנין שאין פוסקין יינות לאשה?

שנאמר אצל חנה, כשעלתה עם אלקנה

ממושך, ו"פרחי" הם אורחים המתעכבים לזמן קט והולכים לדרכם, רש"י לעיל סא א.

1. כתבו התוספות בד"ה רגילה, שרבי אלעזר הסובר "אין בית דין פוסקין יינות לאשה", היינו אפילו כשרגילה היתה בפני בעלה לשתות יין. שאם לא כן, פשיטא שאין פוסקין לה יין, כי אין לנו ליתן לה דבר שבעלה לא נתן לה כשהיתה עמו.

וכן כתב הריטב"א בשם התוספות, שרבי אלעזר מיירי אפילו ברגילה לשתות בפני בעלה, ומשום שהוקשה לו: מה חידש רבי אלעזר, והרי מן המשנה מוכרח שאין פוסקין יינות לאשה, שהרי לא הוזכר יין במשנה!?

והוכיחו כן גם מהמשך הסוגיא, וכפי שיתבאר בהערות. ומרש"י שסתם בכל הסוגיא, משמע שהוא אינו הולך בשיטתם.

2. נכתב על פי מסורת הש"ס.

בעלה למשכן שילה:

"**ותקם חנה אחרי אָכְלָהּ**[3] **בשילה, ואחרי שָׁתֹה**".

הרי שאמר הכתוב "**שָׁתֹה**" בלשון זכר, דהיינו שבעלה אלקנה בלבד שתה, **ולא** "**שתת**" חנה.[4]

ותמהה הגמרא על הדיוק הזה מלשון הכתוב:

אלא מעתה, הא דכתיב באותו הפסוק "אכלה",[5] כמו כן יש לנו לדייק "אכלה" **ולא** "**אכל**", האם **הכי נמי** תאמר שרק חנה אכלה, ואילו אלקנה לא אכל!?[6]

ומשנינן: **אנן**, שאנו דורשים ממלת "שתה", היינו **משום דשני קרא בדבוריה** [שינה הכתוב לשונו] **קאמרינן**. שהרי:

מכדי, בנוה קא עסיק ואתי [הרי הפסוק עוסק בחנה], וכמו שנאמר "ותקם חנה".[7] ואם כן, **מאי טעמא שני**, למה שינה הכתוב לכתוב "שתה" בלשון זכר —

ובהכרח, **שמע מינה "שתה"** אלקנה, **ולא "שתת"** חנה.

אבל בכך אין תימה, שהכתוב, העוסק בחנה יאמר "אכלה", שיש לדורשו בלשון נקיבה, ולא יזכיר את בעלה שאכל עמה.

מיתיבי מהא דתניא: אם היתה **רגילה** בשתיית יין, **נותנין לה** יין. הרי שפוסקין יינות לאשה!?[8]

---

3. עיין בדברי רש"י בתחילת ספר שמואל א.

4. פשוטו של מקרא — לפי דברי רש"י בספר שמואל — אינו מתיחס לא לזכר ולא לנקבה, אלא כוונת הכתוב הוא: אחר שנעשית פעולת האכילה [כאילו שהיה כתוב "אכול"], ואחרי שנעשית פעולת השתיה.

ואולם בתוספות כאן נראה, שפשוטו של "אכלה" הוא אחרי "האוכל שלה" וכאילו היה כתוב במפיק ה"א, ולא כרש"י [וראה מה שכתב כאן בעל השיטה מקובצת], ו"שתה" היינו אחר השתיה, וכרש"י.

וביארו התוספות את מקור הדרשה מ"שתה", ואף שלשון זה אין משמעו לשון זכר, בשני אופנים [ויש לעיין בביאורים אלו לדעת רש"י]:

האחד: שהיה לו לומר "אחרי שתותה", כמו שאמר "אחרי אכלה".

השני: שהיה לו לומר "אחרי אכול ואחרי שתה". ובהכרח ששינה הכתוב לומר "אכלה", שהוא מתיחס אליה, כדי שנבין ש"שתה" מתיחס רק לאלקנה.

5. לפירוש רש"י בשמואל, ש"אכלה" הוא כמו "אכול", צריך לפרש שהדרשה היא ממסורת הכתוב.

6. ביארו התוספות את קושיית הגמרא "וכי תדרוש כמו כן, שאין פוסקין מזונות לאיש".

7. בתוספות הוסיפו "וכתיב נמי אכלה".

8. פירשו התוספות [וכן בריטב"א משמם]: והרי רבי אלעזר עצמו ב"רגילה" דיבר, וכמו שנתבאר לעיל בהערות, ואם כן תיקשי מן הברייתא שמבואר בה שאם היא רגילה נותנין לה יין. תוספות. ובריטב"א כתב משמם. ומכאן הוכיחו נמי שרבי אלעזר דיבר ב"רגילה", כנ"ל בהערות.

ומשנינן: אשה **הרגילה** בשתיית יין **שאני**, כי מאחר שאינו חידוש אצלה, רגילה היא בו, ואינו מזיח את לבה.[9]

דאמר רב חיננא בר כהנא, אמר שמואל:

אשה **הרגילה** בשתיית יין — **נותנין לה כוס אחד**. אשה **שאינה רגילה** בשתיית יין — **נותנין לה שני כוסות**. ומפרש לה ואזיל.

מאי קאמר שמואל, והרי איפכא מסתברא!?

אמר פירש **אביי: הכי קאמר** שמואל:

אם **רגילה** היא לשתות יין **בפני בעלה שני כוסות**, כשהיא **שלא בפני בעלה, נותנין לה כוס אחד** בלבד.

ואם **אינה רגילה** לשתות **בפני בעלה** שני כוסות יין, **אלא כוס אחד** בלבד, אז **שלא בפני בעלה — אין נותנין לה כל עיקר**.[10]

ואי בעית אימא ליישב את הקושיא מן הברייתא, דתניא "רגילה, נותנין לה":[11]

רגילה — נותנין לה יין ל"**ציקי קדירה**" [להטעים את התבשיל], ולא לשתות.

דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן:[12] **מעשה** **באלמנה**, שהיתה **כלתו** [אלמנת בנו] **של נקדימון בן גוריון**, שהיה עשיר מאד, **שפסקו לה חכמים מאתים יין לציקי קדרה, מערב שבת לערב שבת**. כלומר, לשבוע אחד, מפני שרגילה היתה ביין אצל בעלה.

אמרה להן לחכמים: יהי רצון שתתעשרו, **וכך תפסקו לבנותיכם**.

תנא בברייתא: **שומרת יבם היתה** כלתו של נקדימון בן גוריון, ופסקו לה מזונות משל יבם. ולכן **לא ענו אחריה "אמן"**, שאשר ברכתם, כדי שלא יהיו בנותיהם שומרות יבם.

תנא: שתיית **כוס אחד** יין **יפה** היא **לאשה**.

שנים כוסות יין לאשה, **ניוול הוא** לה.

שלשה כוסות, מרגילות אותה לתאות תשמיש, עד שהיא **תובעת** תשמיש **בפה**.

ואילו כאשר שותה אשה **ארבעה** כוסות יין, אזי **אפילו חמור, תובעת** היא אותו **בשוק**, אפילו בפרהסיא, להבעל לו, **ואינה מקפדת** על בזיונה.

אמר רבא: לא שנו שאין היין יפה לאשה, **אלא כשאין בעלה עמה. אבל בעלה עמה,**

---

9. פירשו התוספות: כלומר, סתם "רגילה" אצל בעלה אין נותנין לה, ואולם יש "רגילה" שנותנין לה, וכפי שהגמרא מביאה משמואל שאם היתה רגילה בשתי כוסות נותנין לה כוס אחד. תוספות.

והריטב"א בשם התוספות כתב בביאור תירוץ הגמרא, שאם רגילה היא תדיר נותנין לה יין, ואם היתה שותה רק לפעמים אין נותנין לה.

10. ביארו בתוספות את לשונו של שמואל: "רגילה" בשני כוסות — אז "נותנין לה כוס אחד"; ואם היא אשה "שאינה רגילה נותנין לה שני כוסות", כלומר: ואם היא אינה רגילה שיתנו לה בבית בעלה שני כוסות, אז אין נותנין לה כל עיקר; וכן פירש רש"י במהדורא קמא, הובא בשיטה מקובצת.

11. ולא קאי על דברי שמואל, תוספות.

12. המעשה מתבאר על פי רש"י במהדורא קמא ובתרא; וכנראה שאף בנו של נקדימון היה

לית לן בה, שאפילו אם תתבע תשמיש בפה, הרי בעלה עמה, וממנו תתבע.[13]

ותמהה הגמרא: **והא חנה**, למדנו ממנה שאין היין יפה לאשה, על אף **דבעלה** אלקנה, **עמה הואי** [שאלקנה בעלה היה יחד איתה].

הרי אף כשבעלה עמה, אין יין ראוי לאשה!?

ומשנינן: **אכסנאי**, שאינו מתגורר בביתו, אלא מתארח הוא במקום אחר, **שאני**. שאם תתאוה לתשמיש, לא תוכל לשמש עם בעלה.

דאמר רב הונא: מנין לאכסנאי, שאסור בתשמיש המטה?[14]

שנאמר אצל אלקנה וחנה: "**וישכימו בבקר, וישתחוו לפני ה'. וישובו ויבאו אל ביתם הרמתה. וידע אלקנה את חנה אשתו, ויזכרה ה'**" —

הרי למדנו: רק **השתא**, כאשר שבו אל ביתם — **אין**, אכן ידע אלקנה את חנה אשתו בתשמיש המטה.

אבל **מעיקרא**, בהיות אלקנה ואשתו אכסנאים בשילה — **לא** ידעה.

ומביאה הגמרא מעשה:[15]

חומה, דביתהו דאביי [חומה היתה אשתו של אביי, ונתאלמנה] —

אתאי לקמיה דרבא [באה לפני רבא] **ואמרה ליה: פסוק לי מזוני** מנכסי היתומים!

פסק לה רבא.

הוסיפה ואמרה לו: **פסוק לי** אף **חמרא** [יין]!

אמר לה רבא: **ידענא ביה בנחמני** [אביי][16] **דלא הוה שתי חמרא** [יודע ומכיר אני באביי שלא היה שותה יין], וכיון שאינך רגילה ביין לא אפסוק לך יין.

אמרה ליה חומה לרבא, בעוד שהיא מרימה

עשיר, ולכן היתה בתו רגילה אצלו בהרבה יין.

13. כן פירש רש"י במהדורא קמא; וזה שלא כדברי מהרש"א שכתב שאף בפני בעלה אין מותר אלא שתי כוסות ולא שלוש שאז היא תובעת בפה שבניה הם "בני חצופה"; וראה בגמרא לקמן שאביי היה משקה לאשתו יין הרבה.

14. כן נראה לפרש לפי דברי רש"י במהדורא קמא, ש"אם בעלה עמה", הוא משום שתשמש עמו. ואולם לדברי התוספות רי"ד, שהטעם הוא משום שבעלה משמרה, אי אפשר לפרש כן.

ומדברי התוספות רי"ד נראה שלא היה גורס "**דאמר** רב הונא, אלא "**אמר**" רב הונא. ולפי זה לא מתקשרים דברי רב הונא לתירוץ הגמרא ד"אכסנאי שאני", אלא אגב שאמרה הגמרא אכסנאי שאני [והטעם לא נתבאר], הביאה עוד הגמרא את הדין שאכסנאי אסור בתשמיש המטה.

15. המעשה מתבאר על פי רש"י במהדורא קמא ובתרא.

16. על שם שהיה יתום וגידלו רבה בר נחמני, נקרא "נחמני", רש"י במהדורא קמא.

את אמתה וזרועה:

נשבעת אני בחיי דמר, דחוי משקי ליה[17] יין [שהיה בעלי משקני יין] **בשופרזי כי האי** [בגביעים גדולים כאלו], כמו אמתי וזרועי.[18]

בהדי דקא מחויא ליה איגלי דרעא [תוך כדי שהיא מראה לרבא על אמתה וזרועה, נתגלתה זרועה]. **נפל נהורא בבי דינא** [נפל אור בבית המדרש], לפי שהיתה יפה עד מאד.

קם רבא, על לביתיה, תבעה לבת רב חסדא [קם רבא מבית הדין, והלך לביתו ותבע את אשתו — שהיתה בתו של רב חסדא — לתשמיש], כיון שבא לידי הרהור, כשראה יופיה.

אמרה שאלה **ליה** לרבא **בת רב חסדא**, שהבינה את הסיבה לתביעתו של בעלה:

מאן הוי האידנא בבי דינא [מי היא זו שהיתה עכשיו בבית הדין]?

אמר לה רבא לאשתו: **חומה, דביתהו דאביי** [חומה אשתו של אביי], היא זו שהיתה עכשיו בבית הדין!

נפקא אבתרה [יצאה אשתו של רבא אחר חומה], **מחתא לה בקולפי דשידא** [והיכתה אותה במנעול של ארגז], **עד דאפקה לה מכולי מחוזא** [עד שהוציאתה לגמרי מתחומי העיר מחוזא] עירו של רבא.

ואמרה לה אשת רבא: **קטלת ליך** — עד השתא — **תלתא** [כבר הרגת שלשה בעלים], שנישאת להם ומתו. והאחרון היה אביי. **ואתת למיקטל אחרינא** [ובאה את עתה להרוג עוד אחרים]. באת להראות יפיך, כדי שיקפוץ איש עליך לישא אותך לאשה, וגם הוא ימות!?[19]

ומביאה הגמרא מעשה נוסף:

דביתהו [אשתו] **דרב יוסף, בריה דרבא, שנתאלמנה, אתאי לקמיה דרב נחמיה בריה דרב יוסף, ואמרה ליה: פסוק לי מזוני!**

פסק לה רב נחמיה מזונות.

הוסיפה ואמרה לו: **פסוק לי אף חמרא!**

פסק לה יין כבקשתה.

אמר לה: ידענא בהו בבני מחוזא [מכיר אני

---

17. צריך לומר "לי".

18. א. כלומר: אף שאמת הוא מה שאמר רבא שלא היה רגיל אביי בשתיית יין, מכל מקום לאשתו היה נותן, אלא שרבא היה סבור מתחילה שמסתמא אף לאשתו לא היה נותן.

ב. משמע שהיתה תובעת יין לשתות בגביעים ולא לציקי קדירה, וזה הוא כתירוץ הגמרא לעיל "רגילה שאני", ולא כתירוץ השני שאפילו כשהיא רגילה אין נותנין לה אלא לציקי קדירה, ומשמע שנותנין לה אפילו שלוש כוסות ויותר כדעת רש"י במהדורא קמא שהובא בהערות לעיל.

19. ביאר המהרש"א, שאם מתו שלש בעלים של אשה אחת, הרי היא "קטלנית", ויש לחוש שמא תהרוג את בעלה הרביעי. ובת רב חסדא היתה חושדת בה שעשתה כן בכוונה כדי שישאנה רבא מתוך יופיה.

וכוונתו לבאר בזה לשון הגמרא "ואתת

בבני מחוזא] עירו של רבא, **דשתו חמרא** [ששותים הם יין] ורגילה את בו.

ועוד מעשה:

דביתהו דרב יוסף בריה דרב מנשיא מדויל [אלמנתו של רב יוסף, בנו של רב מנשיא מהעיר דויל], **אתאי לקמיה דרב יוסף.**

אמרה ליה: פסוק לי מזוני!

פסק לה רב יוסף מזונות.

הוסיפה ואמרה לו: **פסוק לי חמרא!**

פסק לה רב יוסף יין.

הוסיפה ואמרה לו: **פסוק לי שיראי** [בגדי משי יפים]!

אמר לה: וכי **שיראי למה לך!?**

אמרה ליה: כיון שכך הייתי נוהגת בפני בעלי, איני רוצה להתבזות מכבודי הראשון **לך, ולחברך ולחברורך** [לא בפניך ולא בפני חבריך].[20]

שנינו במשנה: **ונותן לה מטה ומפץ** ומחצלת:

שואלת הגמרא: כיום, שיש עור שטוח על המטה, ויכולה לשכב עליו, אם כן **מפץ ומחצלת — למה לה**[21] **דיהב לה** [למה שיתן לה]. והרי העור טוב ורך משניהם!?

אמר רב פפא: משנתנו עוסקת **באתרא** במקום שאין עור שטוח על המיטה, אלא **דנהיגי דמלו פוריא בחבלי** [נוהגים באותו מקום בסריגת חבלים בין כרעי המטה], וצריכה היא למפץ או למחצלת לפרוס עליהם כיון **דהחבלים מבגר לה** [לשון בוגרת, דהיינו שמצערים אותה ומזקינים אותה].

תנו רבנן: אין נותנין לה כר וכסת, לבעל המשרה את אשתו על ידי שליש!

משום רבי נתן אמרו: נותנין לה אף **כר וכסת!**

ותמהה הגמרא: **היכי דמי** באיזה אופן עוסקת ברייתא זו?

אי דאורחה [אם דרך בנות משפחת האשה בכר וכסת], **מאי טעמא דתנא קמא** הסובר שאין נותנים לה, והרי ודאי שאינה יורדת מרגילותה אצל בעלה!?

ואי דלאו אורחה [ואם הברייתא עוסקת באשה שאינה רגילה בהן], אם כן, **מאי טעמא דרבי נתן** הסובר שנותנים לה!?

ומשנינן: **לא, צריכא: בכגון דאורחיה דידיה** בכר וכסת **ולאו אורחה דידה** [אין דרך בנות משפחתה לישון על כרים וכסתות].

ואף שבשעה שהוא עמה חייב הוא להנהיגה כנוהגו, שהרי קיימא לן "עולה עמו", כמבואר לעיל סא א — מכל מקום,

---

למיקטל אחרינא", והיינו שאם ישאנה רבא יש לחוש שימות גם הוא כהקודמים לו.

20. כן פירש רש"י, וצריך להוסיף: בפניך ובפני חבריך ובפני חברי חבריך, שהרי אמרה "לך ולחברך ולחברורך".

21. צריך לומר "למה לי".

תנא קמא סבר, מצי **אמר לה: כי אזילנא, שקילנא לחו. וכי אתינא מיתינא להו בהדאי** [יכול הבעל לטעון כאשר אני חוץ לביתי אקח עמי את הכר והכסת, וכאשר אשוב להיות עמך, אביאנו עמי].[22]

ורבי נתן סבר: אף שעיקר טענתו אמת, מכל מקום **אמרה ליה** האשה לבעל:

חוששת אני **שזימנין, דמיתרמי בין השמשות** [פעמים שתשוב אלי בערב שבת בין השמשות] **ולא מצית מיתי לחו** [ולא תוכל להביא עמך את הכר והכסת, מפני איסור הוצאה]. **וכשיחסר לך הכר, שקלת להו לדידי** [תקח את שלי, שאקנה לי מכספי], **ומגנית לי על ארעא** [ואותי תשכיב על האדמה].[23]

שנינו במשנה: **ונותן לה כפה** לראשה וחגור למתניה ומנעלים ממועד למועד וכלים של חמשים זוז משנה לשנה:

אמר תמה **ליה רב פפא לאביי**:

סה-ב

וכי **האי תנא** דמשנתנו, **שליח** [מופשט][1] **ערטלאי ורמי מסאני** [מופשט הוא מבגדיו והולך ערום, ואילו מנעלים נועל הוא לרגליו]!?

אמר ליה אביי לרב פפא: **תנא** דמשנתנו **במקום הרים קאי**, עוסק הוא באשה שגרה במקום הרים, **דלא סגיא בלא תלתא זוגי מסאני** [שאי אפשר לה בלא שלש זוגות נעלים בכל שנה]. אבל לבגדים חדשים אין היא נזקקת אלא משנה לשנה.

ואגב אורחיה [ודרך אגב] **קא משמע לן** התנא, **דניתבינהו ניחלה במועד כי היכי דניהוי לה שמחה בגוייהו** [שיחדש את מנעליה במועד כדי שתהיה לה שמחה בהם].[2]

שנינו במשנה: **וכלים של חמשים זוז** משנה לשנה:

אמר אביי: חמשים זוז ששנינו הם **חמשים**

---

22. נתבאר על פי דברי השיטה מקובצת בהבנת רש"י.

23. כן היא גירסת רש"י ופירושו; ואולם הריב"ם בתוספות אין גורס "**ושקלית להו לדידי, ומגנית לי על ארעא**", ראה בתוספות, ובתוספות הרא"ש, וראה עוד אריכות בביאור הגמרא מראשונים אחרים בשיטה מקובצת.

1. "**והפשיט** את העולה" מתרגמינן "**וישלח**". רש"י.

כלומר: איך אפשר שצריך ליתן לה מנעלים חדשים בכל מועד ומועד, ואילו בגדים אינו נותן לה אלא משנה לשנה, והרי כשם שאדם נועל נעלים כך לובש הוא בגדים, ויחדש להם אותה כל מועד כמו את המנעלים.

2. משמע מלשון הגמרא, שלא הוצרכנו לומר "אגב אורחיה" אלא לפי תירוץ הגמרא. והיינו, משום שבתחילה סברה הגמרא שכל סיבת חידוש הנעלים אינה אלא משום שמחת המועד [ולכן הקשתה הגמרא, אם נעלים הוא מחדש לה למה לא יחדש גם את בגדיה, שכך צריכה היא את זה כמו זה], ורק לפי תירוץ הגמרא שאין הוא חייב לחדש את נעליה כשם שאינו מחדש את בגדיה, ואת הנעלים הוא מחדש משום שנתבלו, אם כן בהכרח שכוונת המשנה היא, שאם ממילא מחדש הוא את מנעליה טוב יעשה שיחדשם במועד כדי לשמחה.

זוזי פשיטי [זוזי מדינה] שהם שמינית שבכסף צורי.

ממאי, מנין שאין הכוונה לכסף צורי?

ומפרשינן: **מדקתני** בסיפא דמשנתנו: **במה דברים אמורים בעני שבישראל, אבל במכובד הכל לפי כבודו.** הרי שמשנתנו בעני שבישראל היא עוסקת —

ואי סלקא דעתך ש"**חמשים זוז**" הינם חמשים זוז **ממש**, של כסף צורי, שהוא יקר מאד, הרי **עני — חמשים זוז מנא ליה!**? מנין יש לו לעני שבישראל חמשים זוז כדי ליתן לה בגדים בערך זה!?

אלא ודאי **שמע מינה: חמשים זוזי פשיטי.**

שנינו במשנה: **ואין נותנין לה לא חדשים** בימות החמה ולא שחקים בימות הגשמים, אלא נותן לה כלים של חמשים זוז בימות הגשמים והיא מתכסה בבלאותיהן בימות החמה, והשחקים שלה:

תנו רבנן:

מותר מזונות — כגון אשה שאינה רעבתנית ואינה צריכה את כל השיעור המבואר במשנתנו — הרי הוא חוזר **לבעל.**

מותר בלאות — לאשה, וכמו ששנינו במשנתנו: והשחקים שלה.

ותמהה הגמרא: **מותר בלאות לאשה — למה לה?** כלומר: למה הן שלה, והרי כיון שנותן לה כלים חדשים, למה לא תחזיר את השחקים לבעל!?

אמר רחבה: לפי **שמתכסה בהן**, בשחקים, **בימי נדתה, כדי שלא תתגנה על בעלה** אם תלבש בימי טהרתה את אותן הבגדים שהיא לובשת בימי נדותה.[3]

אמר אביי: נקטינן [קבלה היא בידינו]: אף שמותר בלאות של אשה הניזונית מבעלה הן שלה, מכל מקום **מותר בלאות אלמנה** שקיבלתם מן היורשים — שהן חייבים ליתן לה כלים חדשים של חמשים זוז משנה לשנה מן הנכסים שירשו מאביהם — הרי הן חוזרים **ליורשיו.**[4]

וטעם החילוק בין מותר בלאות של אשה הניזונית מבעלה לאשה הניזונית מן היתומים הוא:

כי **התם** — באשה הניזונית מבעלה — הטעם ששלה הן, **הוא** משום **דלא תתגני באפיה** [לא תתגנה בעיני בעלה], וכמבואר לעיל.

אבל **הכא** — שהיא ניזונית מן היתומים — **תתגני ותתגני.**

שנינו במשנה: **נותן לה מעה כסף** לצורכה, ואוכלת עמו מלילי שבת ללילי שבת:

מפרשת הגמרא: **מאי "אוכלת"**?

רב נחמן אמר: אוכלת עמו **ממש** בליל שבת, ולא ישרנה על ידי שליש.

---

3. ואף על גב שהוא אומר שלא איכפת לו אם תתגנה בעיניו, ובלבד שתחזיר לו את מותר הבלאות, אין שומעין לו, ובטלה דעתו אצל כל אדם. ריטב"א.

4. ובדין מותר המזונות של אלמנה למי הן —

רב אשי אמר: ״אוכלת״ היינו **תשמיש**, ואפילו אם הוא גמל או ספן שאינה חייב בעונה פעם בשבוע, מכל מקום כיון שמשרה אותה על ידי שליש, צריך לפוקדה מלילי שבת ללילי שבת.[5]

ומקשה הגמרא מהלשון **דתנן** במשנתנו: **״אוכלת״ עמו לילי שבת!**

בשלמא למאן דאמר ״אכילה ממש״, **היינו דקתני ״אוכלת״**.

אלא למאן דאמר דהיינו **״תשמיש״**, **אמאי נקט ״אוכלת״!?**

ומתרצת הגמרא: **לישנא מעליא** היא [לשון נקיה היא]. **וכמו** שמצינו **דכתיב**: **״אכלה** [זינתה] **ומחתה פיה, ואמרה לא פעלתי און״**.

מיתיבי מהא דתניא: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: אוכלת** עמו **בלילי שבת, ושבת** ביום!

בשלמא למאן דאמר ״אוכלת״ היא **אכילה** ממש, **היינו דקתני ״ושבת״**.

אלא למאן דאמר ״אוכלת״ היינו **תשמיש**, תיקשי: וכי **תשמיש בשבת** ביום **מי איכא!?**

והאמר רב הונא: ישראל קדושים הן, ואין משמשין מטותיהן ביום!?

ומשנינן: **האמר רבא: בבית אפל מותר**.[6]

שנינו במשנה: **ואם היתה מניקה** פוחתין לה ממעשה ידיה ומוסיפין לה על מזונותיה:

דרש רבי עולא רבה, אפיתחא דבי נשיאה [על פתחו של בית הנשיא]:

אף על פי שאמרו: אין אדם זן את בניו ובנותיו כשהן קטנים —

אבל זן האב את בניו ואת בנותיו כשהן **קטני קטנים**, וכופין אותו על כך.[7]

ומפרשת הגמרא את דברי עולא: **עד כמה** קרויים הבנים קטני קטנים שיהא חייב אביהם לזונם?

נחלקו בדבר הראשונים, הביאם הר״ן, וראה גם בריטב״א.

5. תוספות.

וכתב הריטב״א, שמסתבר כי אף למאן דאמר ״אוכלת ממש״, היינו שצריך הוא גם לאכול עמה מלבד עונה. ראה שם.

6. מסוגיא זו הוכיח המגן אברהם [סימן רמ] שיכול הוא לשמש בבית אפל לכתחילה, והיינו מדקתני ואוכלת עמו לילי שבת ושבת, ומוקמינן לה בבית אפל.

ואולם ראה בריטב״א כאן, שכתב: איכא למידק, נהי דמותר **לעת הצורך**, למה מחייבו רבן שמעון בן גמליאל בכך!?

ויש לומר, דמירי בטיילין או בפועלין שעונתן שתים בשבוע, וסבר רשב״ג דאע״ג דקבלה עליה להשרות על ידי שליש ושתהא אוכלת עמו בלילי שבת, אין לו למעט מעונתה כל מה שאפשר ונותן לה שתי עונות לתשמיש לילי שבת ושבת; וכך כתבו הרמב״ן והרשב״א, וראה בגמרא לעיל נו א, ומה שנכתב בהערות שם.

7. תוספות.

עד בן שש, וכדרב אסי!

דאמר רב אסי: קטן עד בן שש יוצא בעירוב תחומין של **אמו**, נגרר הוא אחר העירוב של אמו, והיא מוליכתו עמה לאותו צד שהיא הניחה את עירובה, ואפילו אם אביו הניח עירוב לצד אחר. והטעם, משום שהוא צריך לאמו, והטילוהו חכמים אחר אמו.

הרי למדנו שעד שש צריך הוא לאמו, ולפיכך כשם שהבעל זן את אשתו, כך הוא זן את בנה עמה.

ממאי, מנין אנו לומדים שצריך אדם לזון את בניו כשהן קטני קטנים?

מדקתני במשנתנו: ואם **היתה מניקה פוחתין לה ממעשה ידיה, ומוסיפין לה על מזונותיה.**

ומאי טעמא מוסיפין על מזונותיה?

לאו, האם לא **משום דבעי למיכל בהדה** [שבנה צריך לאכול עם אמו]. ומה ששנינו "מינקת", לאו דוקא הוא, אלא כל שבנה עמה![8]

ומקשינן על הראיה ממשנתנו: **ודלמא** לכן מוסיפין על מזונותיה **משום דחולה היא!**?

ומיישבת הגמרא את הראיה: **אם כן** — שהטעם הוא משום שהיא חולה — **ליתני** במשנתנו: **אם היתה "חולה"**.

מאי, מדוע נקט התנא "**אם היתה מניקה**"!?

אלא ודאי, משום שצריך בנה לאכול יחד עמה.

ודוחה הגמרא את הישוב, וממילא את הראיה:

ודלמא, הא קא משמע לן משנתנו: **דסתם מניקות, חולות נינהו!**?

איתמר, מה הוא מוסיף לה? —

אמר רבי יהושע בן לוי: מוסיפין לה למינקת **יין**, מפני **שהיין יפה לחלב**.

הדרן עלך פרק אף על פי

---

8. הקשה הריטב"א: אי משום הא, ליתני "בזמן שבנה עמה", מאי "אם היתה מניקה"!?
ויש לומר, שנקט "מניקה" משום דבעי למיתני שפוחתין לה מעשה ידיה, דליכא למימר הכי אלא במניקה.

מציאת האשה

פתיחה:

לעיל [בדף מו ב] נתבארו הזכויות של הבעל כלפי אשתו, ובין השאר התבאר כי הבעל זוכה במציאתה של אשתו, ובמעשי ידיה.

משנתנו, לאחר שהיא פותחת בהלכות שנשנו לעיל, עוסקת בשאלה האם זכאי הבעל בתשלומי חבלתה של אשתו. שהרי שנינו במסכת בבא קמא [פג ב] שהחובל בחברו, חייב עליו משום חמשה דברים: נזק, צער, ריפוי, שבת [תשלום על הפסד האפשרות לעבוד ולקבל על כך שכר, בזמן המחלה], ובושת. ומעתה יש לדון, למי שייכים הבושת והנזק של האשה.

מתניתין:

א. מציאת האשה, ומעשה ידיה[1] — שייכים **לבעלה.**

ב. וירושתה[2] — ילקח בה קרקע, **והוא אוכל פירות בחייה.** וכמו אכילת הפירות של שאר נכסי מלוג. ואם יגרשנה או ימות בחייה — הקרן שלה.

ג. ואם חבל בה אדם, והתחייב לה חמשה דברים, שהם — נזק, צער, שבת, בשת, וריפוי:

תשלומי **בושתה ופגמה**[3], **שלה הם,** וילקח בהם קרקע, והבעל אוכל את פירותיה. [4]

---

1. ויש לדון, האם מעשי ידיה קנויים מתחילתן לבעל, או שהיא קונה אותן ואחר כך זוכה בהם הבעל ממנה.

בגמרא בבבא מציעא (י״ב) מבואר שלעניין מציאה הבעל זוכה מידי האשה. ואין המציאה קנויה לו מתחילתה. ובתוספות לקמן (סו א ד״ה מציאתה) מבואר שמציאה ומעשי ידים חד דינא הם.

ונפקא מינה, לענין חיוב ״שבת״, שהרי כתבו התוספות בסוגייתנו שחיוב שבת הוא לאשה. אך הרשב״א חלק עליו, וכתב שחיוב שבת שייך לבעל, כיון שמעשה ידיה שלו.

ונראה לומר, שמחלוקתם תלויה בחקירה הזאת. אם נאמר שגדר מעשה ידים מעיקרן הם של הבעל, אם כן כשחבל ומנע מעשה ידים, הזיק את הבעל. ולכן יתן את תשלום ה״שבת״ לבעל. אך אם הבעל זוכה את מעשה הידים מיד האשה, הרי מניעת מעשה ידיה הזיקה את האשה, וחייב לתת לה את השבת. קובץ שיעורים.

2. בפשטות הכוונה — שאם נפלה לה ירושה, הבעל זוכה באותה ירושה לענין אכילה פירות.

אך ברש״י הובא באור נוסף — שאם מתה האשה בחייו של הבעל, בעלה יורשה. ולפי זה, המשך המשנה ״הוא אוכל פירות בחייה״, אינו מתייחס ל״ירושתה״, אלא דין נוסף הוא. שאם נפלו לה נכסים בחייה הבעל אוכל פירות. ואכן יש שגרסו במשנה — ״וירושתה, והוא אוכל פירות בחייה״, דתרי מילי נינהו. ועיין שיטמ״ק.

3. פגם, היינו שיחתוך אבר מאבריה, או שיחדש מום בגופה מסבת מכות, או כל כיוצא בזה, רואין אותה כאילו היא שפחה הנמכרת בשוק, וכל מה שנפחת מדמיה זהו פגמה. פירוש המשניות להרמב״ם.

4. ולעניין צער — פשוט שכולו לאישה. ואילו

רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שביישה **בסתר**[5], או פגמה במקום שאין נמאסת על הבעל ואינו סובל כל כך —

לה, לאשה, יינתנו **שני חלקים** מתשלומי הנזק או הבושת, **ולו,** לבעל, יינתן חלק **אחד**[6].

ובזמן שבושתה הוא **בגלוי,** או פגמה במקום שנמאסת על הבעל, וגם הוא סובל מכך, יינתנו **לו שני חלקים, ולה** יינתן חלק **אחד**[7].

ומסיימת המשנה: החלק **שלו, ינתן** לו **מיד.**

ואילו החלק שלה, ילקח בהן קרקע, והוא אוכל פירות. ואם יגרשנה, או ימות בחייה — הקרן שלה. ואם תמות היא בחייו — יורשה.

גמרא:

שנינו במשנה: מציאת האשה ומעשה ידיה לבעלה.

ומקשה הגמרא: **מאי קא משמע לן?**

הלא כבר **תנינא** לדינים אלו לעיל [בדף מ ב]: **האב זכאי בבתו בקידושיה, בכסף, בשטר ובביאה. זכאי במציאתה, ובמעשה ידיה, ובהפרת נדריה. מקבל את גיטה, ואינו**

לענין תשלום דמי ה"שבת" — הובא לעיל בהערה 1 שנחלקו הראשונים, האם נותנו לבעל, או לאישה. וריפוי — סתימת רוב הראשונים שיינתן כולו לבעל, שהרי הוא מחוייב לרפאתה.

ומדייק ה"קובץ שיעורים", שבדומה לזה מי ששורף את ביתו של חברו, והיה הבית מבוטח בחברת ביטוח. ישלם המזיק את הנזק לחברת הביטוח, היות והם הניזוקים. כמו תשלומי הריפוי, שכשפצע את האשה משלם לבעלה. כיון שהוא מחוייב לרפאתה.

ועיין שם שפלפל בדין זה.

5. התוספות פרשו, שבושת בגלוי היינו כשבייש אותה בפני רבים. ובסתר — כשביישה בינו לבינה, והיו שם רק שני עדים.

אך הרמב"ם כתב — שבגלוי, היינו שהכה אותה במקום גלוי. ובסתר — שהכה אותה במקום נסתר.

6. אך דעת הרא"ש, שבנזק לעולם נוטלת שני חלקים. כיון שתמיד הנזק מתיחס רק אליה. ואין נפקא מינה בין בגלוי ובסתר.

ועיין בים של שלמה — שדייק מדברי הרמב"ם (פרק ד' מחובל ומזיק הלכה א) שאם נגף אשה הרה ויצאו ילדיה, אין הבעל נוטל בנזק כלום, ולא כשאר חובלים שנוטל הבעל שליש מתשלומי הנזק. וביאר הש"ש, כיון שהבעל מקבל את דמי הולדות הוא אינו חולק בתשלומי הנזק של האשה. ועיין בלחם משנה.

7. ואם הבעל עצמו בייש או פגם את האשה, כתב הרמב"ם שחייב לשלם לה את כל הנזק והצער והבשת. ואין לבעל בהם כלום.

והקשה עליו הראב"ד — למה ישלם לה את הכל, הלא הוא נוטל בשל אחרים או שליש או שני שליש, ואם כן כשחבל בה הוא עצמו למה ישלם לה את הכל? ולכן הסיק הראב"ד שמשלם לה רק שליש או שני שליש. אלא שקונסים אותו שאינו אוכל פירות.

ומבאר ה"ברכת שמואל" שיסוד מחלוקתם היא, האם מה שהבעל חולק עמה בבושת, היינו משום שיש לו זכות בגופה לענין בושת ופגם. או שמא הבושת כולה של האשה אלא שהבעל זוכה ממנה.

ובזה נחלקו — הרמב"ם סבר שהבשת כולה של האשה, אלא שהבעל זוכה בה מן האשה.

אוכל פירות בחייה. נישאת — יתר עליו הבעל, שהוא אוכל פירות בחייה.

ואם כן, מדוע חוזר התנא ושונה הלכות אלו כאן?

ומשנינן: דין **בושתה ופגמה, איצטריכא ליה** לתנא לומר, כדי להשמיע לנו את **פלוגתא דרבי יהודה בן בתירא ורבנן**, שנחלקו בדבר. ואגב כן שנה התנא שוב את שאר הדינים שנשנו כבר לעיל.

תני תנא קמיה דרבא [שנה אחד האמוראים ברייתא לפני רבא]: **מציאת האשה, לעצמה. רבי עקיבא אומר: לבעלה.**

אמר ליה רבא: לא יתכן שרבי עקיבא סובר שמציאת האשה לבעלה,

שהרי **השתא, ומה "העדפה"** [אם עשתה האשה מלאכה יותר ממה שפסקו לה חכמים שהיא חייבת לעשות לבעלה],

סו-א **דמעשה ידיה היא,** והיה מקום לומר שגם מעשי ידיה העודפים על חיובה שייכים לבעל [בדומה למעשה ידיה שהיא חייבת לעשות לבעלה, שהם שייכים לבעל תחת מזונותיה], ובכל זאת **אמר רבי עקיבא** שנוטלת את מעשה ידיה העודפים **לעצמה.**

מציאתה, שאינה בכלל "מעשה ידיה," האם **לא כל שכן** הוא, שנוטלת אותה לעצמה!?

ומצינו שאמר רבי עקיבא שהעדפה של מעשה ידי האשה שייכת לה עצמה —

דתנן במסכת נדרים [פה א]: האשה שאמרה לבעלה **'קונם שאני עושה לפיך'** [שהדירה את בעלה מהנאת מעשה ידיה], **אינו צריך** הבעל **להפר** את נדרה, כיון שהנדר לא חל כלל, היות ואין בכחה של האשה לאסור דבר שאינו שלה.

רבי עקיבא אומר: יפר: כי **שמא תעדיף עליו יותר מן הראוי לו** [שיש לחשוש שמא תעשה מעשה ידים יותר ממה שהיא מחויבת לעשות לבעלה, ואותה העדפה שייכת לה, וחל עליה הנדר. ולכן יפר, כדי שיוכל להנות מההעדפה, אם תרצה להנותו].

ומבואר, שסובר רבי עקיבא שההעדפה שייכת לה. ואם כן, כל שכן שמציאתה שייכת לה, ולא יתכן לשנות בברייתא שלפי רבי עקיבא זוכה הבעל במציאת האשה.

ומכח קושיה זו יש לשנות את הברייתא בצורה אחרת.

אלא, איפוך [נהפוך את שיטות התנאים בברייתא], וכך נשנה בה:

מציאת האשה, לבעלה. רבי עקיבא אומר: לעצמה.

ומקשה הגמרא: **והא כי אתא רבין** [מארץ ישראל לבבל, הביא משם מימרא, שכך] **אמר רבי יוחנן: בהעדפה שלא על ידי הדחק** [שלא היתה צריכה לדחוק את עצמה כדי להעדיף] — **כולי עלמא לא פליגי,** אלא גם רבי עקיבא מודה, **דבעל חוי,** שהיא שייכת

ולכן היכן שחבל בה הוא עצמו קנסו אותו שלא יזכה, וחייב לתת לה בושת שלמה.

אך הראב"ד סבר שהבעל נוטל חלק בבושת מחמת זכותו בבושת. ולכן אם חבל באשה אינו חייב לשלם לה את כל הבושת אלא לפי חלקה בלבד.

לבעל.

כי פליגי, בהעדפה שעל ידי הדחק [שדחקה את עצמה[8] כדי להעדיף[9]]**.**

תנא קמא, סבר — הרי היא **לבעלה.**

ורבי עקיבא סבר — הרי היא **לעצמה.**

והבינה הגמרא, שמציאתה נחשבת כהעדפה שלא על ידי הדחק. ואם כך קשה, מדוע סובר רבי עקיבא שהיא לעצמה!?[10]

אמר רב פפא, מציאתה — **כהעדפה שעל ידי הדחק דמי.** כיון שרוב מציאות יש טורח למוצאן, כגון דגים שנשארו ביבשה, או צבי שבור[11]. ולכן, אף מציאה תלויה **בפלוגתא דרבי עקיבא ורבנן.**

---

8. הגאונים פרשו העדפה על ידי הדחק בשני אופנים — א. אם עבדה בזמן שבני אדם ישנים. ב. אם הרעיבה את עצמה, ולא בזבזה את כל המזונות שנתן לה בעלה.

9. כך פירש רש״י. ומשמע מדבריו, שבהעדפה שעל ידי הדחק ישנם שני תנאים — א. שתדחוק את עצמה. [כגון שתעבוד בלילה בזמן שבני אדם ישנים. ב . שתעשה יותר ממה שתקנו לה חכמים. [כמבואר לעיל סד ב, משקל חמש סלעים שתי ביהודה, שהם משקל עשר סלעים בגליל].

והעיר הגאון רבי עקיבא אייגר — שלכאורה אין צורך שתעשה יותר ממה שתקנו לה חכמים, ודי בכך שעבדה בזמן שאינה חייבת לעבוד כדי שיחשב כהעדפה. אפילו אם לא הספיקה את כל השיעור הראוי לה.

10. והקשו התוספות, הלא יש לחלק בפשטות, שהרי לעיל אמרה הגמרא ״השתא ומה העדפה דמעשה ידיה היא, [ושייך למימר שיהא שלו, דמעשה ידיה תחת מזונות. רש״י] אמר רבי עקיבא לעצמה, מציאתה [שאינה מעשה ידיה], לא כל שכן?!״

ומבואר, שיש יותר סיבה שהעדפה תהיה לבעל מאשר מציאה, ואם כן, אף כאן יש לומר, שאמנם בהעדפה שלא על ידי הדחק לכולי עלמא היא שייכת לבעל, אך במציאה יחלקו?

ומכח קושיא זו, בארו התוספות את מהלך הגמרא באופן שונה. יעויין שם.

ובשיטה מקובצת כתב לישב את דברי רש״י — שרק בהוה אמינא שלא נחלקו רק בהעדפה שעל ידי הדחק — אלא בכל העדפה — אזי יש עדיפות למציאה על העדפה.

והבאור בזה הוא, כיון שבהוה אמינא הבינה הגמרא שמחלוקת רבי עקיבא ורבנן היא האם השיעור שקצבו לה חכמים למעשה ידיה, בדוקא הוא. ואם הותירה — לעצמה. או שהשיעור הוא רק המינימום, אך בודאי שכל מה שתעשה שייך לבעלה.

ואם כן, ודאי שלפי רבי עקיבא, שהעדפה לעצמה, יש במציאה יותר סברה שתהא לעצמה, כיון שאינה מעשה ידים כהעדפה.

אך למסקנה, שנחלקו רק בהעדפה שעל ידי הדחק, ובהעדפה שלא על ידי הדחק לכולי עלמא היא של הבעל, אם כן, שורש המחלוקת תלוי בדחק ולא דחק, ומכיון שהבינה הגמרא שמציאה כהעדפה שלא על ידי הדחק, שפיר הוי לבעל.

11. כך פירש רש״י. ומשמע מדבריו, שאפילו מציאות שלא באו על ידי הדחק דינם כך, כיון שלא פלוג רבנן. ומכיון שרוב המציאות נמצאות על ידי הדחק, חשיבי כולהו כהעדפה שעל ידי הדחק.

אך הרא״ש כתב — שרק מציאות שנמצאו

בעי רב פפא: אם **עשתה לו,** האשה לבעלה, **שתים** מלאכות **בבת אחת** [כגון שהיתה שומרת קישואים, ובאותה שעה היא גם טוותה פשתן, והעדיפה על שיעור חיובה לעשות לבעלה], **מהו?** האם נחשב הדבר כ״העדפה שעל ידי הדחק״, שנחלקו בה חכמים ורבי עקיבא, או לא?

בעי רבינא: אם עשתה האשה לבעלה **שלש או ארבע** מלאכות **בבת אחת** [כגון — שהיתה שומרת קישואים, ובעת ובעונה אחת היתה גם טווה פשתן, ומלמדת שיר לנשים בשכר, ומחממת ביצים בחיקה], **מהו?** האם נחשב הדבר כהעדפה על ידי הדחק, או שלא על ידי הדחק?

ומסקינן: **תיקו**[12]:

שנינו במשנה: **בושתה ופגמה** שלה. רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבסתר, לה שני חלקים ולו אחד. ובזמן שבגלוי, לו שני חלקים ולה אחד.

ומבואר בדעת רבי יהודה בן בתירא, שהיות ויש בושה גם לבעל, הרי הוא חולק עמה בתשלומי הבושת, על אף שלא נעשה מעשה הביוש בגופו של הבעל אלא באשתו.

מתקיף לה רבא בר רב חנן לדינו של רבי יהודה בן בתירא:

אלא מעתה, אם **בייש** אדם את **סוסתו של חבירו,** האם **הכי נמי** נאמר **דבעי למיתן ליה,** לשלם לו דמי **בושת**?!

כלומר — כיון ששנינו לדעת רבי יהודה בן בתירא, שחייב אדם לשלם תשלומי בושת לכל מי שנתבייש כתוצאה ממעשהו, אם כן, גם כאשר יבייש אדם את סוסת חבירו, וכתוצאה מכך תגרם בושה לבעליה, צריך הוא לשלם לו דמי בושת. וכי יעלה על הדעת שיתחייב לו תשלומי בושת, על אף שבביוש סוס לא נאמר חיוב תשלום של בושת!?[13]

על ידי הדחק דינם כהעדפה שעל ידי הדחק, אך שאר מציאות לא.

12. לכאורה ספק הגמרא לא שייך אלא לדעת רבי עקיבא, שהעדפתה לעצמה. אך לרבנן, לעולם היא של הבעל. ודייק רבינו חננאל, שסברה הגמרא שההלכה כרבי עקיבא. ולכן הסתפקה אליביה. אך התוספות רי״ד כתב שאין להוכיח מזה שהלכה כרבי עקיבא. ולעולם הלכה כרבנן.

אך רב האי גאון כתב, שספק הגמרא שייך גם לפי רבנן — דאף על פי שלדעת רבנן העדפה שעל ידי הדחק שייכת לבעל, היינו דוקא במלאכה אחת. ובה תקנו, שכל מה שתעשה יהא לבעל. אך כשעשתה שתי מלאכות שמא בזה לא תקנו שיהיו לבעל כיון שלא שכיח שתעשה שתי מלאכות. ואם תמצי לומר, ששתי מלאכות שכיחי, שמא שלש וארבע לא שכיחי, ולא תקנו בהם.

13. והקשו התוספות — הרי במשנה הבעל אינו נוטל בושת בפני עצמו, אלא נוטל מתוך בושת האשה שליש או שני שליש, ואם לאשה לא נגרם בושת, אין הבעל מקבל כלום. ואם כן, מה הקשתה הגמרא, שיתן תשלומי בושת לבעל הסוס, הלא סוס אינו מתבייש, ואם כן, בודאי שאין בעליו נוטל בושת?

אמנם הר״ן סבר, שאף במשנה אין הבעל נוטל את בושתו מן האשה, אלא כל אחד נוטל כפי שיעור בושתו. ומה שפוחתין מבושת

ודחינן: **וכי סוס — בר בושת הוא!?**

והיינו, לא נגרמת שום בושה לבעל הסוס כשפוגעים בסוסם, ולכן אינו נוטל בושת. [שיטמ״ק].

אך עדיין מקשה הגמרא:

אלא, כך יש להקשות על דינו של רבי יהודה בן בתירא:

אם **רקק** אדם **בבגדו של חבירו,** וביישו [אך לא פגע הרוק בחבירו], האם **חכי נמי** נאמר **דבעי למיתן ליה בושת?!**

וסברה הגמרא שבמעשה כזה, אין חיוב תשלום בושת, על אף שבודאי נגרמה בושה לאדם שירקו על בגדו, גם אם לא פגע הרוק בו.

וטעמו של דבר, היות ותשלום הבושת נאמר בתורה רק באופן של אדם החובל בחבירו, כשנעשית החבלה בגופו של הנחבל.

אלא, שיש לנו ללמוד מכאן חיוב לשלם עבור בושת הנעשית בגוף האדם, גם אם הוא לא נחבל, ובכגון שירק המבייש על גוף המתבייש, לפי שהוא דומה לבושת הנגרמת בחבלה, שנעשית בגוף האדם.

אך אם ירק על בגדיו, שזו היא בושת גרידא, שאינה נעשית בגופו של המתבייש, לא מצינו שחייבה עליו התורה תשלום.

וכי תימא, שמא תרצה לתרץ, כי אכן, **הכי נמי!** [אכן חייב הוא לשלם תשלומי בושת גם אם ירק על בגדי חברו].

אי אפשר לומר כך, כי.

והתנן במסכת בבא קמא, בפרק החובל בחבירו [צ א] כיצד היא הבושת שחייבים עליה:

מי שרקק לעבר חבירו, **והגיע בו** בחבירו **הרוק.**

וכן **אם פרע** את **ראש האשה,** וביישה בכך שגילה את שערות ראשה.

וכן אם **העביר טליתו** של חבירו **ממנו** —

חייב ליתן לו ארבע מאות זוז כתשלום דמי בושתו.

ואמר על כך **רב פפא: לא שנו** שחייב היורק המבייש לשלם לחבירו תשלומי בושת, **אלא רק אם** פגע הרוק **בו,** בגופו של חבירו.

אבל אם פגע הרוק רק **בבגדו** של חברו, **פטור** היורק מתשלום דמי בושת, לפי שלא חייבה התורה בתשלום דמי בושת אלא כשעשה את מעשה הביוש בגופו של חבירו.

וקשה מכאן לרבי יהודה בן בתירא, הסובר שאפילו כאשר מעשה הביוש לא נעשה בגופו של הבעל, אלא באשתו, בכל זאת חייב המבייש לשלם לבעל את בושתו — מדוע כשרקק בבגדו ונגרמה לו בכך בושת, אין חייב לשלם לו עבור בושתו?

האשה, היינו משום שאשה שיש לה בעל מתביישת פחות מאשה שאין לה בעל.

ולפי זה, לא קשה קושיית התוספות. כיון שקושיית הגמרא היא, שאף על פי שסוס אינו מתבייש, מכל מקום בעליו התבייש, ויטול דמי בושתו.

ומשנינן: לעולם אין תשלום הבושת תלוי אם נעשה הביוש בגוף האדם, או שנגרמה לו בושה גם בלי שיעשה מעשה ביוש בגופו.

אלא, אם היה מעשה ביוש, נוטל הבעל את דמי הבושת. ואם לא, אינו נוטל.

ולכן, כשרקק **בבגדו — לית ליה זילותא.**

אך כשבייש את **אשתו — אית לה זילותא.**

כלומר, כיון שהבגד עצמו אינו מתבייש, אין המעשה נחשב מעשה ביוש, ואינו חייב לשלם תשלומי בושת. אך כשפגע באשתו, נחשב המעשה כמעשה ביוש, וחייב לשלם אף לבעלה[14].

אמר ליה רבינא לרב אשי, אלא מעתה, לדבריך, שיש לשלם עבור כל בושת הנגרמת לאדם, אפילו אם נעשה מעשה הביוש בגופו של אדם אחר, כיון שיש לו "זילותא" ממעשה הביוש שנעשה באדם הקרוב אליו, כמו אשתו —

אם כן, אם **בייש** אדם **עני** שהוא "**בן טובים**",[15] דאית להו זילותא לכולהו בני משפחה, האם **הכא נמי** נאמר **דבעי למיתן להו בושת לכל בני משפחה?!**

אמר ליה: התם, בבני משפחתו של העני, **לאו בגופייהו** נעשתה הבושת, וכל בושת שאינה בגוף האדם, אין חייבים עליה מן התורה.

הכא, בבושת שנעשתה באשה, נחשב הדבר כאילו נעשה הבושת בו עצמו, כי **אשתו — גופיה הואי.**

כלומר, אין די בכך שנגרמה לו בושה, כדי לחייב את המבייש בתשלומי בושת. אלא צריך שמעשה הביוש יעשה בגוף המתבייש. ולכן רק כשביישו את אשתו, שדינה כגופו, נוטל אף הוא דמי בושתה, שהיא גם בושתו. אך בשאר המקרים לא[16].

מתניתין:

נהגו אבי החתן ואבי הכלה, לפני הנישואים של ילדיהם, לקבוע בהתחייבות את מה שהם מוכנים לתת לבני הזוג הנישאים.

התחייבות זאת אינה צריכה מעשה קנין, אלא היא נקנית באמירה בעלמא, ובתנאי שהיא נעשית סמוך לקידושין, כאשר מתוך כך עמדו וקדשו, ואמירתם בשעה שכזאת יש בה גמירות דעת מוחלטת כמו קנין.

כמו כן, הנאת החיתון ההדדית של ילדיהם נחשבת גם היא במקום קנין [וכתב החזון

---

14. כך באר הרא"ה. אך יש שגרסו — "בבגדו ליה זילותא, אשתו אית ליה זילותא", ופרשו — שאדם אינו מתבייש מפגיעה בבגדו, אך בוש הוא כשפוגעים באשתו.

15. דוקא עני בן טובים ישנה זילותא לכל בני המשפחה, כיון שעליהם מוטל לשומרו מו המכים. ואם הכהו וביישו, נתביישו כולם. אבל עשיר בן טובים שאין עליהם לשמור אותו, אינם מתביישים. תוספות.

16. הקשה הר"ן — לפי מסקנת הסוגיא, שיש לבעל זכות ליטול עבור מה שנתבייש, כיון ש"אשתו כגופו", וחשיב כאילו ביישו אותו, אם כן מדוע לא ישלם המבייש פעמיים, גם לאשה עבור בושתה, וגם לבעל עבור בושתו? ומדוע

איש שרק במקום שגילו לנו חז״ל שיש תוקף של קנין כתוצאה מן ההנאה הרי זה מועיל בלי מעשה קנין, ואין זה מועיל בכל הנאה].

בלשון חכמים נקראת ההתחייבות הזאת ״פסיקה״, ובמשנה לפנינו יתבארו כמה הלכות בעניני הפסיקה, כלפי מי היא חלה, ומה היא מחייבת.

הענין הראשון שדנה בו המשנה, היא ב״פסיקת״ החותן לחתן:

הפוסק מעות נדונייה **לחתנו, ומת חתנו** לפני הנישואין. ונפלה האשה לפני אחיו, היבם. והלה תובע מאבי האשה ליתן לו את מה שפסק לתת לאחיו המת.

אמרו חכמים: יכול הוא שיאמר, רק **לאחיך הייתי רוצה ליתן,** ואילו לך, **אי אפשי ליתן,** ולכך, או חלוץ לה, או ייבם אותה. אך לחתנו, חייב לתת כמו שהבטיח.[17] ואם לא ייתן, ועדיין לא נשאה החתן, תשב עד שילבין ראשה [רש״י].[18]

ועתה עוברת המשנה לדון בדיני הכתובה:

חולקים הבעל והאשה באותם תשלומי בושת?

ותירץ הר״ן — שאשה שיש לה בעל מתביישת פחות מאשה שאין לה בעל. וכך שיערו חכמים ששיעור בושתה קטן בשליש.

ומבואר מדברי הר״ן, שאכן הבעל והאשה נוטלים כל אחד תשלומי בושת נפרדים. ואין קשר בין תשלומי הבושת של הבעל לתשלומי הבושת של האשה.

אמנם, בתוספות (ד״ה אלא) מבואר, שאין האשה נוטלת בושת שלמה, אלא הבעל חולק עמה בבושתה. ונראה שהבינו התוספות, שלא שייך שמעשה ביוש אחד יחייב תשלומים פעמיים. וסברת ״אשתו כגופו״ רק נותנת לבעל זכות לתבוע מהאשה חלק מהבושת.

17. הקשה הירושלמי — מדוע אין האב חייב לתת ליבם את מה שהבטיח לחתן, הלא בשעה שפסק לחתנו כבר זכה החתן במעות, (שהרי דברים אלו נקנים באמירה, כמבואר במסכת קידושין), ומדוע לא ירש אותם אחיו?

ותירץ, שלא התכוין לתת לחתנו את המעות אלא אם יכנוס. וכאן מדובר שעדיין לא הספיק החתן לכנוס. ולכן אינו חייב לתת לו את המעות.

ולפי זה — אם מת החתן אחרי הנישואין, יכול היבם לתבוע את המעות שהובטחו לאחיו.

ובפשטות לשון הירושלמי — לא מדובר כשהתנה בפירוש, אלא סתמא דמילתא, כל הפוסק, על דעת נישואין הוא פוסק. וכן כתב הרי״ף.

אך רב האי גאון כתב, שמדובר כשהתנה בפירוש שנותן לו על מנת שישאנה.

עוד כתב רב האי גאון — שרק בפוסק לחתנו שייכת סברא זו. אבל פוסק מעות לבתו, מיד זכתה בהן, ואפילו אם מת החתן, נוטלת ממנו מה שפסק לה, ואינו יכול לומר — ״לא פסקתי לך אלא על מנת שתינשאי לחתן זה״.

ויש מהראשונים שהעמידו את משנתינו בנישואין שניים, ובמקרה זה לא נאמר הדין ״הן הן הדברים הנקנים באמירה״, ולכן עדיין לא זכה האח הראשון בנכסים, ואינו יכול להורישם ליבם. ועיין עוד בענין זה בתוספות לעיל מז ב, ולקמן קט א, וביפה עינים כאן.

18. אמנם דין זה, שנוי במחלוקת לקמן (קט א) לדעת רבנן — תשב עד שילבין ראשה. ודעת אדמון — שיכולה הבת לומר ״אילו פסקתי לעצמי, אשב עד שאלבין ראשי, עכשיו שאבא פסק, מה אני יכולה לעשות? או כנוס או

ה"כתובה" מורכבת משלשה חלקים:

1. חיוב כתובה בסך מאתיים זוז לבתולה, או מאה זוז לאלמנה.

2. תוספת כתובה, שמוסיף הבעל לאשה על מאתיים זוז לבתולה או על מאה זוז לאלמנה.

3. התחייבות הבעל להחזיר את ערך הנדונייה שהכניסה לו אשתו במקרה והוא ימות בחייה, או אם יגרשנה.

ה"נדונייה" היא כסף או נכסים [קרקע או עבדים או מטלטלים] שמכניסה האשה לבעלה כ"נכסי צאן ברזל", שהבעל מתחייב להחזיר את ערכם [ביום החתונה] בין אם יופחת שוויים ובין אם הם יאבדו או ינזקו.

ומאידך, הבעל יכול לעשות שימוש בנכסים הללו, אפילו אם השימוש בהם גורם בלאי לנכסים.

ונהגו החתנים לכתוב בכתובה את ערך הנדונייה שהם מתחייבים להחזיר לאשה [אם תתאלמן או תתגרש] לפי השימוש שלהם בה. שהיו כותבים סכום גבוה בהרבה מערך הנדוניה שהכניסה לו כאשר הם יכולים לעשות רווחים בנדונייה ולהגדיל בכך את הונם, ולעומת זאת, כאשר היה צפוי שנכסי הנדונייה עתידים לאבד מערכם, הם היו כותבים סכום הנמוך מערך הנדונייה שהכניסה להם.

ומפרטת המשנה כיצד היה מנהגם:

אשה ש**פסקה** לבעלה **להכנים לו אלף דינר** בנדונייתה — הרי **הוא פוסק כנגדן,** כותב בכתובתה ומתחייב להחזיר לה, אם ימות בחייה או אם יגרשנה, כאילו הכניסה לו **חמש עשרה מנה** [אלף וחמש מאות דינר. דהיינו תוספת שליש מלבר], כיון שהוא יכול להרויח מהן.

ולעומת זאת, כנגד **ה"שום"** [אם הכניסה לו בגדים, ושאר חפצים שהדרך להשתמש בהם, והם פוחתים מחמת השימוש בהם, ושמו את החפצים הללו בשעת התכנסות האנשים בבית החתן והכלה, שאין זו "שומה" אמיתית של ערך החפצים, אלא שומה מוגזמת, כדרך האנשים להעריך את חפצי הכלה הנכנסת לחופה ביותר מערכם האמיתי], הרי **הוא פוסק,** כותב בכתובה את ערך נדונייתה, **פחות חומש.**

דהיינו — לא די שאינו מוסיף, כיון שאינו יכול להרויח מהם, אלא פוחת חומש משווים.

ושני טעמים לדבר: האחד, כיון שערכם פוחת עם הזמן. והשני, כיון שדרך האנשים הנועדים בבית חתן וכלה להגזים בערך החפצים שהביאה הכלה עמה. ולכן כותב החתן בכתובה שקיבל סכום שהוא פחות חומש ממה שהכניסה לו[19].

ואם הכניסה לו הכלה **"שום",** ששמו את שומת החפצים במאה זוז ["מנה"], ודרשה האשה שיקבל עליו הבעל התחייבות **במנה,** להחזירם כמו שוויים האמיתי, ולא יפחות

פטור!". והלכה כאדמון. נמצא שרש"י פירש את המשנה דלא כהלכתא. הריטב"א.

19. רש"י כתב שני טעמים מדוע פוחת חומש, או משום שהדרך להשתמש בהן והם פוחתין, או

לה חומש מהשומה, ובאמת היה **שוה** ה"שום" הזה **מנה,** שכך היא שומת החפצים הללו בשוק לכל אדם — **אין לו** לכתוב בכתובתה **אלא מנה,**[20] ואינו יכול לפחות חומש מהשום.

אך גם לא יוסיף עליו כדרך שמוסיף בכספים. כיון שאינו יכול להשתכר מהבגדים מיד[21]. ורק בכספים צריך להוסיף שליש, כיון שיכול להשתכר מהם.

וחוזרת המשנה ומסכמת:

שום במנה — היא נותנת שלשים ואחד סלע ודינר.[22]

אם האשה רוצה שהבעל יכתוב בכתובה שהכניסה לו שום מנה, צריכה היא להכניס לו שום שיעריכו אותו בבית החתנים בשלשים ואחד סלע ודינר, דהיינו תוספת חומש.

וכשרוצה שיכתוב לה בכתובה שהכניסה לו שום **בארבע מאות — היא נותנת חמש מאות.** דהיינו תוספת חומש.

מה שחתן [גרסת הראשונים "וכשחתן"] סו-ב **פוסק — הוא פוסק פחות חומש.**

אם שמו הם בתחילה, ובא החתן לכתוב כמה שמו לו, פוחת חומש.[23]

ובגמרא יבואר מדוע כפלה המשנה את דבריה.

גמרא:

שנינו במשנה: "הפוסק מעות לחתנו, ומת, יכול הוא שיאמר לו: לאחיך הייתי רוצה ליתן, ולך אי אפשי ליתן".

תנו רבנן: אין צריך לומר שיכול לומר כך כשהיה האח ה**ראשון תלמיד חכם,** ואילו האח **השני** היה **עם הארץ.**

כיון שדרך הנועדים בבית החתן והכלה להגזים בערך הנדוניה.

וכתב המהרש"א ששני הטעמים נצרכים, ובלא שניהם אינו פוחת חומש. (ומוכיח זאת מהגמרא לקמן סז א עיי"ש).

אך יעויין במהר"ם שיף שכתב שכל טעם בפני עצמו מספיק כדי לפחות חומש. עיי"ש.

20. כך פירש רש"י. אך רבינו חננאל פירש — שכאשר אמרה לבעל לשון זו — "הריני מכניסה לך שום במנה ושווה מנה" אין הבעל יכול לתבוע ממנה להוסיף חומש, כיון שהוסיפה בלשונה, כונתה הייתה למעט שתתן שומת מנה בלבד.

21. רש"י. ומשמע מדבריו, שבכל מקום שאינו יכול להשתכר מיד, אלא לאחר זמן, אינו מוסיף חומש. אך יעויין בתוספות (ד"ה פחות), ומבוארת שיטתו, שבפרקמטיא העומדת לסחורה, ויכול להשתכר ממנה אפילו לאחר זמן, צריך להוסיף חומש.

22. סלע שוה ארבעה דינרים. נמצא שנותנת לו 125 דינרים, שהם תוספת חומש מלבר על המנה שכתב לה בכתובתה.

23. רש"י. אך רבינו חננאל פירש — כשהחתן מייחד לה כלים ושאר תשמישין תוספת לכתובתה ובא לשומם ולכתוב שווים בכתובתה,

אלא אפילו היה האח **הראשון עם הארץ, והשני תלמיד חכם, יכול** אבי האשה **לומר: לאחיך הייתי רוצה ליתן, לך אי אפשי ליתן.**

שנינו במשנה: **פסקה להכניס לו אלף דינר,** הוא פוסק כנגדן חמש עשרה מנה.

ואם פסקה להכניס שום במנה — היא נותנת לו שלשים ואחת סלע ודינר.

ומקשה הגמרא: הרי דין זה **היינו רישא** דמתניתין, שכך אמרה המשנה ברישא: "וכנגד השום הוא פוסק פחות חומש". ומדוע כפלה המשנה את דבריה?

ומשנינן: **תנא** ברישא "וכנגד השום הוא פוסק פחות חומש", על "הכניסה לו אלף דינר", שהוא **שומא רבה,** ולהשמיענו שאף בשומא גדולה שאינה בושה בה — הדרך להגזים.

וקתני בסיפא "שום במנה, היא נותנת שלשים ואחת סלע ודינר. ובארבע מאות היא נותנת חמש מאות", שהיא **שומא זוטא,** להשמיענו, שאף בשומא זוטא הדרך להגזים. כדי שלא נאמר כי רק בשומה גדולה מגזימים האנשים ולא בקטנה.

תנא שומא דידיה, כלומר, אמרה המשנה — "וכנגד השום הוא פוסק פחות חומש", ו"מה שחתן פוסק, הוא פוסק פחות חומש", להשמיענו שגם במקרה שכבר הכניסה לו את השום ועכשיו החתן שם אותו כדי לכותבו בכתובה, אף הוא דרכו להגזים, ולכן פוחת בכתובה חומש. וכפלה המשנה את דבריה — להשמיענו שומא רבה וזוטא.

וקתני שומא דידה — "פסקה להכניס לו אלף דינר..., וכנגד השום הוא פוסק פחות חומש", ו"שום במנה היא נותנת שלשים ואחת סלע ודינר", היות וכאשר קרוביה של האשה שמים את נכסיה, דרכם להוסיף עליהם חומש,[24] כדי לחבבה על בעלה.

פוחת חומש, משום ששמים אותם יותר משוים לכבוד החתן.

24. רש"י. ולכאורה החידוש הוא בכך שאין אומרים שקרוביה הגזימו יותר, וצריך לפחות יותר מחומש.

אך התוספות בארו: שומא רבה, היינו ההוא ד"כנגד השום הוא פוסק פחות חומש", דקאי א"פסקה להכניס לו אלף דינר" הנזכר לעיל מיניה.

ושומא זוטא, היינו סיפא ד"כשהחתן פוסק הוא פוסק פחות חומש", דלשון "פוסק" משמע פסיקא כל דהו. דהיינו גם בשומא זוטא.

ואלו השומות עוסקות כשהחתן עצמו פוסק.

ובדידה נמי [כלומר, כשהיא פסקה להכניס לו שומה מסויימת, שדינה להוסיף לו עליה חומש] תנא שומא רבה, ושומא זוטא.

שומא זוטא — "וכנגד השום היא נותנת שלשים ואחד סלע ודינר",

ושומא רבה — "ובארבע מאות היא נותנת חמש מאות".

ולרבנו יצחק נראה כפירוש רבינו חננאל: דלא קאי "כנגד השום הוא פוסק פחות חומש" א"פסקה להכניס לו אלף דינר".

אלא, כשאמר התנא "וכנגד השום הוא פוחת חומש" כולל מה שאומר אחר כך.

והא דפריך בגמרא — "היינו רישא?", קאי א"שום במנה היא נותנת שלשים ואחת סלע ודינר, ובארבע מאות היא נותנת חמש מאות", דקשיא לגמרא — תרווייהו, אמאי איצטריך

מתניתין:

משנתנו ממשיכה לדון בדינים שנשנו במשנה הקודמת:

פסקה להכנים לו כספים, שיכול הבעל להשתכר מהם מיד, **סלעה — נעשה ששה דינרין.** כלומר, חייב הבעל לכתוב לה בכתובתה שליש יותר ממה שהכניסה לו [סלע שווה ארבעה דינרים, ואילו הבעל כותב לה שישה דינרים]. כמבואר לעיל. ובגמרא יבואר, מדוע כפלה המשנה דין זה.

ודין נוסף יש לחתן שמכניסה לו אשתו כספים —

החתן מקבל עליו לתת לאשתו **עשרה דינרים ל"קופה", לכל מנה ומנה** [עשירית ממה שהכניסה לו, דהיינו, עשרה דינרים על כל מאה דינרים, צריך הוא ליתן לה לצורך קניית בשמים ותכשיטים].

רבן שמעון בן גמליאל אומר: הכל כמנהג המדינה.

גמרא:

שנינו במשנה — "סלעה נעשה שישה דינרים".

ומקשינן: מדוע חזרה המשנה וכתבה שנית דין זה? והלא דין זה **היינו "פוסק כנגדם חמשה עשר מנה",** שנשנה לעיל?

ומשנינן: **תנא עסקא רבה, ותנא עסקא זוטא.** השמיענו התנא דין זה פעמיים, כדי להשמיענו שדין זה שייך בין בסכום גדול, ובין בסכום קטן.

וצריכא, הוכרח התנא לשנות זאת פעמיים.

דאי תנא רק **עסקא רבה,** הייתי אומר, שדוקא בסכום גדול צריך להוסיף לה שליש, משום **דנפיש רווחא** [שיכול הוא להרוויח ממנו הרבה], **אבל עסקא זוטא, דזוטר רווחא, אימא לא** חשיב כל כך כדי להוסיף עליו שליש, לכן **צריכא** לכתוב עסקא זוטא.

ואי אשמעינן רק **עסקא זוטא,** הייתי אומר, דוקא בסכום קטן **דזוטר זיונא** [שהסיכון עליו קטן] צריך להוסיף לה, **אבל עסקא רבה, דנפיש זיונא, אימא לא. צריכא.**

שנינו במשנה: **החתן מקבל עליו עשרה דינר לקופה.**

ומבארת הגמרא: **מאי** "קופה"?

אמר רב אשי: קופה של בשמים.

ואמר רב אשי: לא נאמרו דברים הללו אלא

למיתני [מדוע שנה התנא שני מקרים]?

וגריס רבינו חננאל הכי, "תנא שומא זוטא וקתני שומא רבה, תנא שומא דידה ותנא שומא דידיה".

והכי פירושו — מה שכפלה המשנה ואמרה "שום במנה היא נותנת שלשים ואחת סלע ודינר, ובארבע מאות היא נותנת חמש מאות", היינו כדי להשמיענו שומא רבא וזוטא, בשומא דידה,

והא דשנינו — "וכשחתן פוסק הוא פוסק פחות חומש", היינו שומא דידיה. ולא איצטריך למיתני שומא רבה ושומא זוטא בשומא דידיה, דאתרוייהו קאי וכשחתן פוסק. [כלומר, פסקה זו הולכת על שתי השומות שנשנו לעיל מיניה — רבה, וזוטא].

בירושלים, שהיו הנשים נוהגות להתקשט בבשמים[25].

ומביאה הגמרא שהסתפק רב אשי בכמה הלכות הנוגעות למהות החיוב של "קופה של בשמים".

א. בעי רב אשי [הסתפק רב אשי]: האם צריך לתת לה עשרה אחוז ממה שהכניסה לו **במנה ה"נישום"** [לפי מה שהוסיף לה חומש], **או במנה ה"מתקבל"** [לפי שויו האמיתי]?

ועוד הסתפק רב אשי:

ב. אם תמצי לומר ששם לה **במנה המתקבל,** האם צריך לתת לה את כל הסכום **ביום ראשון, או** שמחלק לה את הסכום **לכל יום ויום?**

ג. אם תמצי לומר שמחלק לה **לכל יום ויום,** האם מחלק לה רק **לשבת** [שבוע] **ראשונה,** ומכאן ואילך מפרנסה לפי כבודה, **או כל שבת ושבת?**

ד. אם תמצי לומר, שמחלק לה את הסכום **לכל שבת ושבת,** האם מחלק לה רק **לחדש הראשון, או לכל חדש וחדש?**

ה. אם תמצי לומר לכל חדש וחדש, האם נותן לה רק **בשנה ראשונה או כל שנה ושנה?**[26]

ומסקינן: **תיקו.**

אמר רב יהודה אמר רב, מעשה בבתו של נקדימון בן גוריון שפסקו לה חכמים ארבע מאות זהובים[27] לקופה של בשמים, לבו ביום [לצורך יום אחד].

אמרה להם — כך תפסקו לבנותיכם! וענו אחריה: אמן[28].

תנו רבנן: מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה

---

25. רש"י. ויש שפרשו — שהיו עשירים, והיו נותנים בזמן עושרם שיעור גדול כזה. אבל בשאר מקומות, מודה תנא קמא דלא יהבינן לה כולי האי. שיטמ"ק.

והא דאמרינן בפרק טרף בקלפי (יומא לט ב) שלא היתה כלה צריכה להתבשם בירושלים מפני ריח הקטורת, ודאי לריח לא היו צריכות להתבשם אבל היו צריכות לקופה של בשמים כדי לעדן הבשר ולהשיר השער ולפשט הקמטים. תוספות.

26. באור הקושיות על פי התוספות. והרא"ה פירש — שהרי הדין שהבעל חייב לתת לאשתו מעה כסף כל שבוע לצורך תכשיטים ובשמים. ופשוט הוא שאם יש לה כסף אחר אינו חייב. ומספקא לן, עד כמה יכול לפטור את עצמו מהמעה כסף, כיון שנתן לה את הסכום הראשוני.

27. וקשה, הרי בגמרא לקמן מבואר שהיתה כתובתה מליון זהובים. ואם כן לכאורה היה עליהם לפסוק לה מאה אלף זהובים לקופה של בשמים, ומדוע פסקו לה רק ארבע מאות?

וכתבו התוספות, כיון שלא נזקקה לכל כך הרבה, פסקו לה פחות.

28. רש"י פירש, שמת בעלה, ובאה לגבות מנכסיו. ולכן בית הדין הוא זה שפסק לה את כמות הבשמים הראויה לה.

אך התוספות התקשו, אם כן, מדוע ענו אחריה אמן כשאמרה להם "כך תפסקו לבנותיכם", וכי רצו שימותו בעלי בנותיהן?

רוכב על החמור, והיה יוצא מירושלים, והיו תלמידיו מהלכין אחריו.

ראה ריבה [אשה חשובה] **אחת שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתן של ערביים.**

כיון שראתה אותו, נתעטפה בשערה, ועמדה לפניו, אמרה לו: רבי, פרנסני!

אמר לה: בתי, מי את?

אמרה לו: בת נקדימון בן גוריון אני.

אמר לה: בתי, ממון של בית אביך היכן הלך?

אמרה לו: רבי, לא כדין מתלין מתלא בירושלים [וכי לא כך היו מושלים משל בירושלים], **מלח ממון — חסר** [כלומר, הרוצה לשמור על ממונו, כשם שמלח שומר על המאכל, יחסר מממונו לצדקה].

ואמרי לה, ויש אומרים, "**חסר**" [שיעשה עמו גמילות חסדים[29]]**?!**

והם לא עשו חסד, ולכן אבד ממונם.

אמר לה: **ושל בית חמיך, היכן הוא?**

אמרה לו: בא זה ואיבד את זה לפי שנתערב בו.

אמרה לו, רבי, האם **זכור אתה כשחתמת על כתובתי?**

אמר להן לתלמידיו: זכור אני כשחתמתי על כתובתה של זו, והייתי קורא בה אלף אלפים [מליון] **דינרי זהב מבית אביה, חוץ משל חמיה.**

בכה רבן יוחנן בן זכאי, ואמר, אשריכם ישראל![30] **בזמן שעושין רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולטת בהם. ובזמן שאין עושין רצונו של מקום, מוסרן ביד אומה שפלה. ולא ביד אומה שפלה, אלא ביד בהמתן של אומה שפלה**[31].

ומקשינן: **וכי נקדימון בן גוריון לא עבד צדקה?!**

ותתניא, אמרו עליו על נקדימון בן גוריון, כשהיה יוצא מביתו לבית המדרש, כלי מילת [בגדים יקרים] **היו מציעין תחתיו,** סז-א

ולכן פירשו התוספות, שהיה בעלה חי, אלא שהטיל על בית הדין לפסוק לה כפי הראוי לה. ולכן ענו אחריה אמן.

29. ועיין במהר"ם שיף, שגדולה גמילות חסדים מן הצדקה. ונחלקו האם מספיק שיתן צדקה, או צריך לעשות גם גמילות חסדים.

30. אמר "אשריכם" על שני הצדדים. כי באמת שני ההפכים הם למעלת ישראל. כי כל אומה ואומה יש לה שר ומזל בשמים, מה שאין כן ישראל שאין להן שום מזל, אלא הם חלק ה', כמו שנאמר — "יעקב חבל נחלתו", ועל כן, כשעושים רצונו של מקום הם למעלה מכל האומות ושריהם, כמו שכתוב — "הבט נא השמימה...", ודרשו, שהוציא את אברהם החוצה למעלה מכל צבא השמים, (דאין "הבטה" אלא מלמעלה למטה), אבל כשאין עושים רצונו, הקב"ה מסלק שכינתו מהם, והרי הם שפלים ונבזים מכל האומות, לפי שלכל האומות יש שר ומזל, ולהם אין שר ומזל. מהרש"א.

31. על יחידים פרטיים אומר כך, אבל כלל אומת ישראל אין הקב"ה מוסרם ביד אומה

ובאין עניים ומקפלין אותן מאחריו, ונוטלין אותן לעצמם.

איבעית אימא, דבר זה, **לכבודו הוא דעבד,**[32] ולא כיוון לשם צדקה.

ואיבעית אימא, כדבעי ליה למיעבד לא עבד [לא נתן צדקה כפי הראוי לו לעשות[33]].

כדאמרי אינשי, לפום גמלא שיחנא. לפי כח הגמל כך יטעינוהו משא.

תניא, אמר רבי אלעזר ברבי צדוק, אראה בנחמה [לשון שבועה], **אם לא ראיתיה שהיתה מלקטת שעורים מבין טלפי סוסים בעבו.**

קראתי עליה מקרא זה [שיר השירים א]: **"אם לא תדעי לך היפה בנשים, צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיותיך". אל תקרי "גדיותיך" אלא "גויותיך"**[34]".

אמר רב שמן בר אבא אמר רב יוחנן: הכניסה לו חתיכות[35] של **זהב** בנדונייתה, **שמין אותו, והרי הוא כשוויו.** ואינו מוסיף שליש, כיון שחתיכות זהב אינן ראויות לרווח מיידי, ומאידך גם לא יפחות חומש, כיון שאין החתיכות מאבדות מערכן במשך הזמן.

ומקשינן: **מיתיבי,** הלא שנינו בתוספתא — **"הזהב — הרי הוא ככלים".**

ומדייקינן: **מאי לאו, ככלים של כסף, דפחתי** [שפוחתים מערכם לפי שמשתמשים בהם[36]], ואם כן מדוע לא יפחות חומש?

ודחינן: **לא! ככלים של זהב, דלא פחתי,** כיון שאין משתמשים בהם כל כך.

ומקשינן: **אם כן "ככליו" מיבעי ליה,** ומדוע שנינו "ככלים", שמשמע ככלים בעלמא, שפוחתים מערכם?

שפלה. כמו שמבואר בגיטין (נו' ע"ב) שכל המיצר לישראל נעשה ראש, ואינם נמסרים ביד אומה שפלה. יעב"ץ.

32. יש להקשות, הלא מבואר בפסחים (ט' ע"ב) שמותר לתת צדקה שלא לשמה, כגון על מנת שיחיה בנו, ואם כן, מדוע נענש?

וכתב המהרש"א — שלתת צדקה לשם כבוד גריע טפי, משלא לשמה. והוסיף הקובץ שיעורים ובאר, שלעשות צדקה לשם כבוד הרי זה כעבודה זרה בשיתוף. ועוון זה חמור מאד.

33. החפץ חיים זצ"ל אמר, שאפילו שבדרך כלל אין הקדוש ברוך הוא מעניש על זה, מכל מקום בעידנא דריתחא נענש אף על זה, וכאן היה אחר חורבן הבית, שהוא עידנא דריתחא טפי, ולכן נענש בעונש חמור כל כך. מהקובץ שיעורים.

34. ומבואר בסוכה (נב' ע"ב) שאותיות ד' וו' מתחלפות באו"ט ב"ח. עיין שם. חכמת מנוח. ומה שלא נקט הפסוק בפירוש "גויותייך", לישנא מעליא נקט. הריטב"א.

35. רש"י. אך רבינו חננאל העמיד בכלי זהב. ועיין בתוספות.

36. ומכאן הוכיחו התוספות לעיל (סו' ע"א) שהטעם שהבעל פוחת חומש הוא משום שהכלים פוחתים מערכם. אך עיין ברש"ש, שיש לדחות ראיה זו, וכונת הגמרא כשאמרה — "מאי לאו ככלי כסף דפחתי" — היינו ככלי כסף שהבעל פוחת חומש, ולעולם הטעם משום שמגזימים בשומתם.

ועוד, הרי **תניא** — **"זהב הרי הוא ככלים, דינרי זהב הרי הן ככספים. רבן שמעון בן גמליאל אומר: במקום שנהגו שלא לפורטן, שמין אותן, והרי הן בשוויהן".**

ומדייקת הגמרא: **רבי שמעון בן גמליאל — אהייא?** על איזה חלק בברייתא הוא חולק?

אילימא אסיפא — דקתני בה "דינרי זהב הרי הן ככספים", ועל זה אמר רשב"ג, שרק במקום שנהגו לפורטן בשוים יוסיף שליש, **מכלל** זה אתה למד **דתנא קמא סבר שאפילו במקום שנהגו שלא לפורטן** יוסיף שליש.

וקשה, מדוע יוסיף שליש, **הא לא נפקי!** [הרי אינם ראויים לרווח מידי]?

אלא לאו, ארישא — דקתני בה "זהב הרי הוא ככלים".

וחכי קאמר תנא קמא: **זהב הרי הוא ככלים,** ועל כרחך **מאי כלים? כלים של כסף!** ויפחות לה חומש כיון שפוחתים.

ועל זה **רשב"ג אומר,** זהב **הרי הוא כדינרין** [מטבעות טבועים] **של זהב במקום שנהגו שלא לפורטן.** ולא יוסיף שליש כיון שבמקום זה אינם עוברים לסוחר, אך גם אינו פוחת חומש, כיון שאינם פוחתים.

ולפי זה מקשה הגמרא —

הרי סברת תנא קמא עדיפא מסברת רשב"ג, משום שאין לדמות חתיכות זהב למטבעות זהב, כיון שמטבעות זהב טבועות שומרות על ערכן גם במקום שנהגו שלא לפורטן, אך חתיכות זהב פוחתות חומש מערכן (כיון שעדיין צריך להטביע אותן למטבעות). ואם כן, מדוע רבי יוחנן בחר לסבור כרשב"ג ולא כתנא קמא[37]?

ומשנינן: **לא! לעולם** דיבר רשב"ג **אסיפא,** דקתני בה "דינרי זהב הרי הן ככספים",

ומה שהקשנו, אם כן מאי טעמא דתנא קמא? יש לומר, שמדובר בכגון **דנפקי על ידי הדחק.**

ובהא קמיפלגי: מר [תנא קמא] **סבר, כיון דנפקי** אפילו על ידי הדחק, **משבחינן לה.** [יש לו ריוח מהן, ולכן צריך להוסיף שליש].

ומר סבר [רשב"ג], **כיון דלא נפקי אלא על ידי הדחק, לא משבחינן לה,** ולא יוסיף שליש.

אך ברישא ששנינו "זהב הרי הוא ככלים", כוונת התנא לומר שהרי הוא ככלי זהב שאינם פוחתין, ולא יפחות חומש כרב יוחנן.

איבעית אימא, כולה רבי שמעון בן גמליאל היא. וחסורי מיחסרא, והכי קתני[38] —

זהב הרי הוא ככלים, דינרי זהב הרי הן ככספים.

במה דברים אמורים במקום שנהגו לפורטן, אבל במקום שנהגו שלא לפורטן, שמין

---

37. באור הקושיא על פי השיטה מקובצת. ועיין במהרש"א על התוספות ד"ה אלא, שכתב, שהקשתה הגמרא מדברי רבנן, אפילו שבעלמא ההלכה כרשב"ג, משום שרק במשנה הלכה כרשב"ג, אך בברייתא הלכה כרבנן. והקשתה הגמרא מדוע לא אמר רב יוחנן את דבריו אליבא דהלכתא.

38. עיין בקיצור כללי המשנה (מובא בש"ס וילנא בסוף מסכת ברכות), אימתי אמרינן

אותם והרי הן בשוויהן, דברי רשב"ג. שרבן שמעון בן גמליאל אומר, במקום שנהגו שלא לפורטן — שמין אותם והרי הן בשוויהן.[39]

ואם כן, כשאמר — "זהב הרי הוא ככלים", היינו ככלי זהב שאינם פוחתים. וכרבי יוחנן.

ומקשינן: **מכל מקום "ככליו" מיבעי ליה,** וכמו שהקשתה הגמרא מקודם, ומדוע נקט "ככלים"?

ומסקינן: **קשיא**[40].

איבעית אימא, לעולם כונת המשנה לומר "זהב הרי הוא ככלים של כסף דפחתי". ומכל מקום לא תקשי לדעת רבי יוחנן, כי **הכא במאי עסקינן, בדהבא פריכא** [זהב רך, שכאשר משתמשים בו הוא נחסר].

רב אשי אמר: בממלא [רסיסי זהב, שפוחתים], ולכן פוחת חומש.

אמר רבי ינאי, בשמים של אנטוכיא [שם מקום] **הרי הן ככספים.** ואם הכניסה לו בשמים, יוסיף שליש. כיון שבאותו מקום הם עוברים לסוחר.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: גמלים של ערביא, אשה גובה פרנא מהם [כלומר, על הבעל להוסיף לה שליש על ערכן[41]] כיון שהם עוברים לסוחר, ויכול להרויח מהם מיד.

אמר רב פפי: הני תותבי דבי מכסי [שמלות שמיוצרות ב"בי מכסי"], **אשה גובה פרנא** [תוספת שליש] **מהם.**

ואמר רב פפי: הני שקי דרודיא [שקים המיוצרים בדרודיא], **ואשלי דקמחוניא** [חבלים המיוצרים בקמחוניא], **אשה גובה פרנא מהן.**

אמר רבא: מריש, הוה אמינא [בתחילה הייתי אומר]: **הני ארנקי דמחוזא** [כיסים מלאים מעות, שהיו נשות מחוזא להוטות אחריהם], **אשה גובה פרנא מהם.** כלומר, אם באה לגבות כתובתה מהיתומים, יכולה לגבותה מאותן ארנקים,

מאי טעמא, הלא אין אשה גובה כתובתה ממטלטלי דיתמי?

כיון ש**אסמכתייהו עלייהו.**

"חסורי מחסרא".

39. הקשה בשיטה מקובצת, מה התחדש בפיסקא — "שרשב"ג אומר במקום שנהגו שלא לפורטן שמין אותן והרי הן בשווייהן", הלא דבר זה נאמר בפירוש קודם לכן?

ותירץ — שיש ספרים שגרסו לעיל — "במה דברים אמורים... אבל במקום שלא נהגו לפורטם... שהיה רשב"ג אומר... במקום שנהגו שלא לפורטם...". ולפי זה החידוש בסיפא, שאפילו כאשר המנהג שלא לפורטן כלל, הרי הן בשווין, וכל שכן במקום שרק לא נהגו לפורטן, אבל יש שכן היו פורטים, בודאי שאינו פוחת חומש.

40. כל מקום שאמר "קשיא", הדבר תלוי ועומד, ולא בטלו הדבר, אלא לא אשתכח לה פירוקא. וכתב הריטב"א בב"ב פ"ב, ששמע משם אחד מחכמי פרובינצא שהיה מתרץ כל מה שעלה בגמרא בקשיא. קיצור ככלי הש"ס.

41. רש"י. אך התוספות פירשו — שלא מדובר

ואף על פי שבעלמא אין אשה גובה כתובתה ממטלטלין, הכא שאני, לפי שעיקר סמיכות דעתה בשעת הכתובה היא עליהם.

אך **כיון דחזאי דשקלי לחו ונפקי, וכי משכחי ארעא זכני בהו, אמינא אסמכתייהו אארעא הוא** [כיון שראיתי שהיו לוקחות את הכסף כדי לקנות בו קרקע, אמרתי, שעיקר סמיכות דעתן היה על הקרקע. ואם כן, אינה יכולה לגבות כתובתה ממעות ארנקי אלו].

מתניתין:

הנוהג הרגיל של סיפוק צרכי החתן והכלה מחייב את שני הצדדים, גם אם לא התנו על כך במפורש, היות ועל דעת כן נעשה הזיווג בין הצדדים.

ולכן, אם לא דברו הצדדים ביניהם על גובה הנדונייה, חייב אבי הכלה לתת לחתנו את הסכום הנמוך שנהגו ליתן, וכפי שיתבאר להלן.

כמו כן חייב האב המכניס את בתו לחופה, ליתן לה מלבושים כדרך שנהגו להלביש את הבנות הנישאות.

ומאידך, אם הודיע האב מראש, שהוא אינו נותן לבתו את המלבושים שהדרך ליתנם, חייב החתן לדאוג ללבושה של הכלה, עוד לפני שתכנס לחופה, כי חיוב הבעל להלביש את אשתו כולל גם את שעת הכנסתה לחופה, שתכנס לחופה כשהיא לבושה כמו כל בנות ישראל הנכנסות לחופה, שאביהם מלבישם.

א. המשיא את בתו סתם, ולא פסק לה סכום מסויים בנדונייתה, **לא יפחות לה מחמשים**[42] זוז[43].

ב. אם **פסק** האב בפירוש **להכניסה "ערומה"**, ללא נדונייה וללא כסות, **לא יאמר הבעל: כשאכנסינה לביתי**, אז **אכסנה בכסותי. אלא מכסה** אותה **ועודה בבית אביה.**

וכן גבאי צדקה **המשיא את היתומה, לא יפחות לה מחמשים זוז**[44].

ואם יש בכיס של צדקה מספיק כסף, **מפרנסין אותה לפי כבודה.**

גמרא:

אמר אביי: זה שאמרו במשנה "לא יפחות מחמשים זוז", היינו **חמשים זוזי "פשיטי",**

לעניין תוספת שליש, אלא שאשה יכולה לגבות כתובתה מהם. כיון שעיקר אסמכתייהו עלייהו. כמו שפירש רש"י לקמן גבי ארנקי דמחוזא.

42. והטעם שנותן דוקא חמשים — כתב הפני יהושע — שהרי מבואר במסכת פאה (פרק ח משנה ט), מי שיש לו חמשים זוז והוא נושא ונותן בהן, הרי זה לא יטול. ומבואר שסכום זה ראוי להתפרנס ממנו.

43. יש אומרים, שחמשים זוז הללו נועדו לקנות לה בגדים. וכן משמע מהמשך המשנה — "פסק להכניסה ערומה". ועיין שיטמ"ק.

44. ואם אין חמשים זוז בקופת הצדקה, נחלקו בירושלמי האם חייבים הגבאים ללות כדי להשיאה.

שהם "זוזי מדינה", אשר ערכם הוא שמינית מ"זוזי צור".

וממאי? [מנין לי דין זה].

מדקתני סיפא — "אם יש בכים, מפרנסין אותה לפי כבודה"

ואמרינן, מאי "כים"?

אמר רחבה [שם אמורא]: **ארנקי של צדקה.**

ואי סלקא דעתין, חמשים זוזי ממש [היינו כסף צורי], אם כן כששנינו בסיפא — **"אם יש בכים** יהבינן לה לפי כבודה", שמשמע יותר מחמשים זוז, עד **כמה יהבינן לה?** הלא חמשים זוז צורי הוא סכום גדול מאד?

אלא שמע מינה, חמשים זוזי — פשיטי.

תנו רבנן: יתום ויתומה שבאו להתפרנס מן הצדקה, ואין שם ליתן אלא כדי פרנסת אחד מהן, **מפרנסין את היתומה, ואחר כך מפרנסין את היתום**[45].

מפני שהאיש דרכו לחזור על הפתחים, ואין אשה דרכה לחזור.

סז-ב וכן **יתום ויתומה שבאו לינשא, משיאין את היתומה ואחר כך משיאין את היתום. מפני שבושתה של אשה מרובה משל איש:**

תנו רבנן: יתום שבא לישא אשה, **שוכרין לו בית, ומציעין לו מטה, וכל כלי תשמישו. ואחר כך משיאין לו אשה,**

שנאמר (דברים ט"ו) **"די מחסורו אשר יחסר לו" — "די מחסורו" זה הבית. "אשר יחסר" זה מטה ושלחן. "לו" זו אשה**[46].

וכן הוא אומר (בראשית ב) **"אעשה לו עזר כנגדו".** ומוכח ש"לו" משמעו אישה.

תנו רבנן: "די מחסורו" אתה מצווה עליו לפרנסו, ואי אתה מצווה עליו לעשרו. אך אתה מצווה לתת לו את כל **"אשר יחסר לו",**[47] **אפילו סוס לרכוב עליו, ועבד לרוץ לפניו,** אם היה רגיל בכך קודם שנעשה **עני**[48].

---

45. הקשה התוספות רי"ד, הלא שנינו בהוריות — "האיש קודם לאישה להחיות", מפני שהוא חייב במצות, ומדוע כאן שנינו שיתומה קודמת?

ותירץ — שם מדובר כשאינו יכול לחזר על הפתחים, כגון במדבר או בספינה, כשחייו תלויים בזה, אזי הוא קודם לאשה.

אך כאן מדובר כשיכול לחזר על הפתחים, ואז אשה קודמת.

46. וכן הוא דרך ארץ, שקודם יבנה לו אדם בית ואחר כך יקח אשה. כמבואר בסוטה (מד' ע"א) — לימדה תורה דרך ארץ, שקודם יבנה בית, ואחר יטע כרם, ואחר כך ישא אשה. ואף שלמה אמר בחכמתו: "הכן בחוץ מלאכתך, ועתדה בשדה לך, ונצבה בשדה מלאכתך לך, ואחר ובנית ביתך". הכן בחוץ מלאכתך — זה בית, ועתדה בשדה לך — זה כרם. ואחר ובנית ביתך — זו אישה. ועיין מהרש"א.

47. נחלקו הפוסקים, האם חיוב "די מחסורו" מוטל על כל אדם ואדם או רק על קופה של צדקה. ועיין בבית יוסף (יו"ד ר"נ ד"ה והעני).

48. כתבו הגאונים — שרק בעני שעדיין לא התפרסם בעניותו צריך לתת לו סוס לרכב ועבד לרוץ כמו שהיה רגיל, כדי שלא תתפרסם עניותו. אך אם התפרסם לכל שהעני, אינו נוטל אלא כשאר העניים. ועיין שיטמ"ק.

אמרו עליו על הלל הזקן, שלקח לעני בן טובים אחד, סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו.

פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו, ורץ לפניו שלשה מילין[49].

תנו רבנן: מעשה באנשי גליל העליון, שלקחו לעני בן טובים אחד מציפורי, ליטרא בשר בכל יום.

ומקשינן: **ליטרא בשר, מאי רבותא?**

אמר רב הונא: ליטרא בשר משל עופות, שדמיהם יקרים.

ואיבעית אימא, בליטרא מעות היו קונים לו **בשר ממש** [ולא עופות]. והיינו, שהיה הבשר מאד ביוקר.

רב אשי אמר: באמת היו נותנים לו משקל ליטרא בשר. ובכל זאת היה רבותא בדבר — כיון ש**התם, כפר קטן היה,** ולא יכלו למכור את שאריות הבשר, **ובכל יומא הוה מפסדי חיותא אמטולתיה** [בכל יום היו שוחטים בהמה שלמה בשביל לספק לו את ליטרת הבשר שהיה רגיל לה, והיה הבשר הנשאר נפסד].

ההוא עני **דאתא לקמיה דרבי נחמיה,** וביקש ממנו לפרנסו.

אמר ליה רבי נחמיה, **כמה אתה סועד?**

אמר לו, בבשר שמן ויין ישן.

אמר לו רבי נחמיה: **רצונך ש"תגלגל" עמי ב**אכילת **עדשים,**[50] כדרך שאני נוהג, שאוכל אני עדשים?

גלגל עמו בעדשים, ומת.

אמר רבי נחמיה — **אוי לו לאדם זה, שהרגו נחמיה.**

ומקשינן: **אדרבה, "אוי לו לנחמיה, שהרגו לזה", מיבעי ליה,** היה צריך רבי נחמיה לומר, שהרי מחמת הצעתו שיגלגל עמו בעדשים הוא מת, והאשמה במותו מוטלת עליו!?

ומשנינן: **אלא,** משום כך אמר רבי נחמיה שאוי לו לאדם זה, שהוא בעצמו אשם במותו ולא רבי נחמיה — **איהו,** האדם **ההוא** אשם במותו, היות **דלא איבעי ליה לפנוקי נפשיה כולי האי.**[51]

---

49. הקשה היעב"ץ — מתי היה אותו מעשה, הרי ידוע שהלל היה בתחילה עני מרוד, המתפרנס מן הצדקה, ואז ודאי שלא היה לו כסף לקנות סוס, ואחר כך שנעשה נשיא, היאך זילזל בעצמו לרוץ לפניו, והלא נשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ואם כן מתי היה אותו מעשה?

ותירץ — שהלל גר בתחילה בבבל, ושם היה עשיר, ואז היה אותו מעשה, ואחר כך כשעלה לארץ ישראל העני, ושוב העשיר כשנהיה לנשיא.

ובקובץ שיעורים כתב — שהיה כבר נשיא, ומדובר במקום שלא הכירוהו, ולכן יכל לזלזל בעצמו.

50. ומדייק המאירי — שאין אדם מחוייב לתת לעני יותר ממה שאוכל הוא עצמו, אפילו אם היה העני רגיל ליתר מכך.

51. דוקא בפינוק מוגזם אמרינן "לא איבעי ליה

ההוא גברא עני, שהיה ניזון מן הצדקה, **דאתא לקמיה דרבא,** שבא לבקש צדקה ממנו.

אמר לו רבא: **במה אתה סועד?**

אמר לו: בתרנגולת פטומה ויין ישן.[52]

אמר ליה, ולא חיישת לדוחקא דציבורא [האם אינך חושש לדוחק הציבור, שיצטרכו לתת לך אוכל יקר כל כך]?

אמר לו: אטו מדידהו קאכילנא? מדרחמנא קאכילנא! [וכי אוכל אנכי מן הציבור?! הלא הקב"ה הוא המאכיל אותי!].

דתנינא על דברי הכתוב בספר תהלים [קמ"ה]: **"עיני כל אליך ישברו, ואתה נותן להם את אכלם בעתו". "בעתם" לא נאמר, אלא "בעתו".**

מלמד הכתוב **שכל אחד ואחד נותן הקב"ה פרנסתו בעתו.**

אדהכי, אתאי אחתיה דרבא, דלא חזיא ליה תליסרי שני, ואתיא ליה תרנגולת פטומה ויין ישן [עוד הם מדברים, והגיעה אחותו של רבא לבקרו, אחר שלא ראתה אותו שלש עשרה שנה, והביאה לו תרנגולת פטומה ויין ישן].

אמר רבא: **מאי דקמא?** [מהו דבר זה שבא לפנינו, הלא סימן משמים הוא].

אמר לו רבא: **נענתי לך** [דיברתי אליך יותר מדי], **קום אכול.**

תנו רבנן: מי **שאין לו** כדי פרנסתו, **ואינו רוצה להתפרנס** מן הצדקה, **נותנין לו לשום הלואה,** כדי שלא יתבייש לקחת, **וחוזרין ונותנין לו לשום מתנה** [אין גובים ממנו את ההלואה], **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: נותנין לו לשום מתנה, וחוזרין ונותנין לו לשום הלואה.

ומקשינן: היאך נותנים לו **לשום מתנה, הא לא שקיל** [הרי אינו רוצה להתפרנס מן הצדקה]?

אמר רבא: כוונת חכמים — **לפתוח לו לשום מתנה,** ואם אינו רוצה ליטול, נותנים לו הלואה[53].

לפנוקי נפשיה", אבל סוס לרכב וכו' אם הוא עשיר יכול לפנק את עצמו. מהרש"א.

52. וכתב המהרש"א, שאיש זה לא היה מורגל תמיד בתרנגולת פטומה, דאם כן, לא הוה ליה לפנוקי נפשיה, כדלעיל. אלא היה סועד בזה כעת מחמת צורך מיוחד, כגון לבריאותו. וכן מדוייק מהמשך הגמרא — "ואתה נותן להם את אכלם בעתו" — שלכל אחד ואחד הקב"ה מספק פרנסה לפי מצבו באותו זמן. וכיון שהיה חולה באותו זמן, סיפק לו הקב"ה תרנכולת פטומה ויין ישן.

53. ואף לדעת חכמים, אין נפרעים ממנו את ההלואה, רק שרבנן סברי שמצוה לפתוח לו לשם מתנה בתחילה, אף על פי שאנו יודעים שאינו רוצה להתפרנס. ואילו רבי מאיר סבר, שאם אינו רוצה להתפרנס, מיד פותחים לו לשם הלואה.

ונראה דבקראי פליגי — רבי מאיר סבר, כיון שכתוב בפסוק בתחילה "העבט תעביטנו", ואחר כך "נתון תיתן לו", לכן פותחים בתחילה לשם הלואה.

ואילו רבנן סברו — כיון שקודם "העבט

ואם **יש לו** כדי פרנסתו, **ואינו רוצה להתפרנס** משל עצמו אלא מן הצדקה, ומסגף את עצמו ברעב כדי שיתנו לו — **נותנין לו לשום מתנה, וחוזרין ונפרעין ממנו.**

ומקשינן: אם **חוזרין ונפרעין הימנו,** מה הועלנו בנתינה, הרי **תו,** שוב **לא שקיל,** וימות ברעב?

אמר רב פפא: חוזרים ונפרעים מנכסיו **לאחר מיתה.**

רבי שמעון אומר: מי **שיש לו** כדי פרנסתו, **ואינו רוצה להתפרנס** משל עצמו אלא מן הצדקה, **אין נזקקין לו.** וימות ברעב.

ואם **אין לו, ואינו רוצה להתפרנס** מן הצדקה, **אומרים לו "הבא משכון, וטול", כדי שתזוח דעתו עליו,** ויחשוב שהלוו לו כדרך שאר בני אדם. ובאמת לא יתבעו ממנו את ההלואה.

תנו רבנן: נאמר בתורה (דברים ט"ו פסוק ז־ח) "כי יהיה בך אביון... לא תאמץ את לבבך, ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון. כי פתח תפתח את ידך לו, והעבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו".

וביארו חכמים:

"העבט" — זה שאין לו, ואינו רוצה להתפרנס מהצדקה, **שנותנים לו לשום הלואה, וחוזרין ונותנין לו לשום מתנה.**

"תעביטנו" — זה שיש לו, ואינו רוצה להתפרנס משל עצמו, **שנותנין לו לשום מתנה, וחוזרין ונפרעין הימנו לאחר מיתה. דברי רבי יהודה.**

וחכמים אומרים: מי **שיש לו ואינו רוצה להתפרנס** משל עצמו אלא מן הצדקה, **אין נזקקין לו. ואלא מה אני מקיים "תעביטנו" — דברה תורה כלשון בני אדם**[54].

ואגב שהובאו דיני צדקה, מביאה הגמרא כמה מעשיות ללמדנו מעלת הצדקה:

מר עוקבא, הוה עניא בשיבבותיה [היה עני גר בשכונתו], **דהוה רגיל כל יומא דשדי ליה ארבעה זוזי בצינורא דדשא** [והיה מר עוקבא נותן לו ארבעה זוזים בכל יום במפתן ביתו, בלא ידיעתו].

יום אחד, אמר העני לעצמו — **איזיל, איחזי מאן קעביד בי ההוא טיבותא** [אלך לראות מיהו העושה לי טובה זו].

ההוא יומא, נגהא ליה למר עוקבא לבי מדרשא[55], **ואתיא דביתהו בהדיה** [אותו היום, התאחר מר עוקבא מלחזור מבית המדרש, ובאה אשתו עמו, כדי לתת את

תעביטנו" נאמר "פתח תפתח את ידך", שהוא לשון מתנה, לכן פותחים לשום מתנה תחילה. ועיין עוד ברד"ל.

54. חכמים אלו, הוא רבי שמעון הנזכר לעיל. ורק בסוגיין סבר "דיברה תורה כלשון בני אדם", כיון שלא היה נראה לו לדרוש את הפסוק במי שיש לו, כיון שלשון "די מחסורו", משמע שאין לו.

אבל במקום שיש אפשרות לדרוש מודה רבי שמעון דדרשינן, ולא אמרינן "דיברה תורה כלשון בני אדם".

55. בעין יעקב גרס — "בבי מדרשא".

הצדקה לשכנם העני], **כיון דחזיוה** [גירסת רש"י "דחזא"] **דקא מצלי ליה לדשא, נפק בתרייהו, רהוט מקמיה, עיילי לההוא אתונא דהוה גרופה נורא.** [כיון שראה העני את צלליתם על הדלת, יצא לרדוף אחריהם, וברחו ממנו, ונכנסו לתוך תנור שגרפו ממנו את הגחלים, והיה עדיין לוהט מחום].

הוה קא מיקליין כרעיה דמר עוקבא, [נכוו רגלי מר עוקבא מהחום, אך אשתו לא חשה בחום]. **אמרה ליה דביתהו: שקול כרעיך, אותיב אכרעאי** [אמרה לו אשתו, הרם רגליך, והניחם על רגלי].

חלש דעתיה [חלשה דעתו של מר עוקבא, ותמה במה זכתה אשתו שלא תרגיש בחומו של התנור].

אמרה ליה — אנא שכיחנא בגויה דביתא, ומקרבא אהנייתי [כיון שאני מצויה יותר בבית, יש לי יותר הזדמנויות לגמול חסד. ואני מהנה את העניים בהנאה מזומנת, שאני מחלקת להם לחם ובשר ומלח. אבל אתה נותן להם מעות, והם צריכים לטרוח לקנות במעות את צרכי הסעודה. ולכן זכיתי למעלה גדולה יותר ממך].

ומקשינן: **ומאי כולי האי?** [מדוע הקריבו מר עוקבא ואשתו את עצמם כל כך?]

ומשנינן: משום **דאמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב, ואמרי לה, אמר רב הונא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, ואמרי לה, אמר רב יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי — נוח לו לאדם שימסור עצמו לתוך כבשן האש, ואל ילבין פני חברו ברבים**[56].

מנא לן, ממעשה **תמר.**

דכתיב (בראשית ל"ח) "**היא מוצאת,**[57] והיא שלחה אל חמיה, לאמר: לאיש אשר אלה לו — אנכי הרה. ותאמר: הכר נא, למי החותמת והפתילים והמטה האלה". שלא רצתה להלבין פניו ולומר "ממך אני מעוברת", אלא אמרה תמר "לאיש אשר אלה לו". אם יודה מעצמו יודה, ואם לאו, ישרפוני, ואל אלבין פניו! מכאן אמרו חכמים שנוח לו לאדם שיפילוהו לכבשן האש[58], ואל ילבין פני חברו ברבים.

מעשה נוסף מובא בגמרא:

---

56. הקשה היעב"ץ — הרי כאן לא הלבינו פניו ברבים?

ותירץ — ששלשה איקרי רבים, וכיון שהיה מר עוקבא עם אשתו, והעני, הרי יש כאן שלשה. עיי"ש.

והריטב"א כתב — ואף על פי דההיא במלבין פני חברו ברבים, מה שאין כן בזו של מר עוקבא, מכל מקום למדנו ממנו כי הלבנת פנים הוא דבר קשה מאד.

57. רבינו חננאל גרס — "היא מוצת" — לשון הצתה ושריפה. ועיין פני יהושע.

58. והטעם הוא — כי כבשן האש מאבד ומפסיד את הדבר שהוא גוף וגשם בלבד, כי אין לדבר גוף גשמי קיום בכבשן האש יהיה מה שהוא.

ואילו במלבין פני חברו ברבים שהוא מכבה אור צלם אלקי, הוא פני האדם אשר דבר זה אינו הפסד הגוף רק הפסד הצלם האלקי, ובשביל כך

מר עוקבא, הוה עניא בשיבבותיה, דהוה רגיל לשדורי ליה ארבע מאה זוזי כל מעלי יומא דכיפורא [היה עני בשכונתו של מר עוקבא, שהיה מר עוקבא רגיל לשלוח לו ארבע מאות זוז בכל ערב יום כיפור[59]].

יומא חד, שדרינהו ניהליה ביד בריה [פעם אחת, שלח מר עוקבא את הכסף ביד בנו].

אתא, אמר ליה לא צריך [חזר הבן, ואמר, שהעני כבר אינו זקוק לכסף].

אמר לו מר עוקבא: **מאי חזית** [במה ראית שאינו צריך]?

אמר לו בנו: **חזאי דקא מזלפי ליה יין ישן** [ראיתי שמזלפים לפניו יין ישן].

אמר מר עוקבא, מכך אני נוכח לדעת שהעני הזה **מפונק כולי האי.**

עייפינהו, ושדרינהו ניהליה [הכפיל מר עוקבא את סכום הכסף, ושלח לו, כדי לתת לו די מחסורו].

כי קא ניחא נפשיה דמר עוקבא, **אמר** — **"אייתו לי חושבנאי דצדקה"** [לפני מותו, אמר מר עוקבא "הביאו לי את חשבונות הצדקה שעשיתי בחיי]. **אשכח** [מצא] **דהוה כתיב ביה שבעת אלפי דינרי סיאנקי** ["סיאנקי" הוא שם מקום[60]].

אמר — **זוודאי קלילי ואורחא רחיקתא**[61] [צידה קלה הכנתי לדרך רחוקה שאני יוצא בה, וחייב אני לעשות מהר עוד מצוות]. **קם, בזבזיה לפלגיה ממוניה**[62] [חילק לצדקה את מחצית ממונו].

ומקשינן: **היכי עבד הכי, והאמר רבי אילעאי — באושא התקינו:**[63] המבזבז נכסיו לצדקה, **אל יבזבז יותר מחומש!** והיאך בזבז מחצית נכסיו?

ומשנינן: **הני מילי** שאל יבזבז יותר מחומש,

נחסר מעולם הבא. וכצו שאמרו — המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא. והבן זה גם כן. מהר"ל.

59. דקדק לתת צדקה זו הגדולה בערב יום כיפור, כדי שזכות זה יהא מכריע לטובה.
אי נמי — בו ביום צריך העני ביותר לסעודתו. מהרש"א.

60. נראה שרצה לומר — דינרים של מדינת סינה. יעב"ץ.

61. כי הצדקה מצלת מדינה של גיהנם לעולם הבא. והיו בעיניו הנך ז' אלפים שנתן מועטין הם לפי עושרו. כדאמרינן לעיל — "לפום גמלא שיחנא". מהרש"א.

62. בשאילתות דרב אחאי גאון (פרשת כי תישא, סוף סי' סד) גרס — "אמר הוו תילתא [שליש] מנכסי לעניים, והא אמר מר המבזבז על יבזבז יותר מחומש? הני מילי מחיים, אבל לאחר מיתה תילתא. וכן הלכתא."
ומשמע מדבריו — שאף לאחר מיתה אסור לבזבז יותר משליש.
אך הרמ"א ביו"ד (ריש סימן רמט) כתב — "אבל בשעת מותו יכול אדם ליתן צדקה כל מה שירצה". ומשמע אפילו כל נכסיו.

63. באושא התקינו — זהו אחר החורבן, אבל מקודם זה כבר היו מבזבזין כל ממונם גם כן. רבי צדוק הכהן מלובלין (ספר הזכרונות כד' ע"א עיי"ש).

מחיים, שמא ירד מנכסיו, אבל לאחר מיתה — לית לן בה.

ומביאה הגמרא הנהגות נוספות שהיו החכמים נוהגים בצדקה:

רבי אבא, הוה צייר זוזי בסודריה, ושדי ליה לאחוריה, וממצי נפשיה לבי עניי, ומצלי עיניה מרמאי [היה צורר זוזים בסודרו, ומשליכו לאחוריו, כדי שיוכלו העניים ליטול ממנו בלא בושה, והיה עובר באזור מוכה עוני, והיה מציץ לאחוריו, שלא יקחו רמאים את הכסף].

וכן מעשה **ברבי חנינא, דהוה קאזיל עניא דהוה רגיל לשדורי ליה ארבעה זוזי כל מעלי שבתא** [רבי חנינא היה שולח ארבעה זוזים לעני אחד בכל ערב שבת].

יומא חד, שדרינהו ניהליה ביד דביתהו [אשתו].

אתאי, אמרה ליה: לא צריך [חזרה אשתו, ואמרה לו שהעני כבר אינו נזקק].

שאל אותה רבי חנינא — **מאי חזית** [במה ראית שאינו נזקק]?

אמרה לו — **שמעי, דהוה קאמרי ליה במה אתה סועד?**

סח-א **בטלי כספּ או בטלי זהב** [שמעתי שהיו שואלים אותו — האם תרצה לסעוד במפות פשתן לבנות, או במפות משי צבועות].

אמר רבי חנינא: **היינו דאמר רבי אלעזר — בואו ונחזיק טובה לרמאין, שאלמלא הן, היינו חוטאין בכל יום. שנאמר** (דברים ט״ו) ״**וקרא עליך אל ה׳, והיה בך חטא**״. אבל עכשיו שיש רמאים, הם הגורמים לנו שלא ניתן צדקה לכל אחד[64].

ותני רבי חייא בר רב מדיפתי: רבי יהושע בן קרחה אומר — כל המעלים עיניו מן הצדקה, כאילו עובד עבודת כוכבים.

ומנלן זאת? — **כתיב הכא** (דברים ט״ו) גבי צדקה, ״**השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל**״. **וגומר.**

וכתיב התם (דברים י״ג) גבי עבודה זרה — ״**יצאו אנשים בני בליעל**״.

מה להלן עבודת כוכבים, אף כאן עבודת כוכבים.

תנו רבנן: המסמא את עינו, והמצבה את בטנו, והמקפח את שוקו, ומרמה את הציבור כאילו יש בו מום כדי שיתנו לו צדקה, **אינו נפטר מן העולם עד שיבא לידי כך.**

המקבל צדקה ואין צריך לכך, סופו אינו נפטר מן העולם עד שיבא לידי כך[65].

---

64. יש להקשות, הלא לעיל הובא מעשה במר עוקבא ששלח צדקה לעני, וכשהתברר שהעני מפונק, הכפיל מר עוקבא את סכום הצדקה, ושלח לו, ומדוע רבי חנינא לא הכפיל גם כן את סכום הצדקה?

ויש לומר — שלא שייך פינוק באכילה על מפות משי, ובודאי שהיה עשיר רמאי. מה שאין כן במקרה לעיל שהיו מזלפים לפניו יין ישן, שמא היה עני מפונק, ולכן הכפיל מר עוקבא את סכום הצדקה כדי שיהיה לו די מחסורו. תוספות.

65. יש בענין זה קושיה מפורסמת, מה הוא עונש ה״מידה כנגד מידה״ במי שמקבל צדקה ואינו צריך לה, שנענש בכך שהוא צריך

תנן התם: מי שיש לו מאתיים זוז, לא יטול לקט שכחה ופאה. אך אם אין לו מאתיים זוז, **אין מחייבין אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו** להשלים למאתיים,[66] אלא נוטל לקט שכחה ופאה.

ומקשינן: **וכי לא** כופין אותו למכור?!

ותנינא: "היה משתמש בכלי זהב ישתמש בכלי כסף, בכלי כסף ישתמש בכלי נחושת". ומוכח שמחייבים אותו למכור את כליו להשלים למאתיים זוז?

ומשנינן: **אמר רב זביד, לא קשיא. הא** דמחייבים אותו להשתמש בכלים פשוטים — **במטה ושולחן. והא** דאין כופין אותו למכור — **בכוסות וקערות.**

והוינן בה: **מאי שנא כוסות וקערות, דלא** מחייבים אותו למכור, משום **דאמר "מאיסי לי", הרי מטה ושולחן נמי אמר לא מקבל עילואי?**

אמר רבא בריה דרבה: רק **במחרישה**

להתפרנס מן הצדקה, והרי מקודם הוא קיבל צדקה, וגם עתה הוא מקבל צדקה!?

ושמענו בשם האדמו"ר מסאטמר זצ"ל, שתירץ בדרך צחות, שלצערנו כך היא דרכו של עולם, שכאשר יש למבקש הצדקה כסף, נותנים לו האנשים צדקה מרובה, אך כשהוא מאבד את כספו, ונעשה עני, נותנים לו רק צדקה מועטת.

וראינו לנכון לסיים עניין זה בדברי הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (פרק י' הלכה ז — טז):

שמנה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו: א. מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר "והחזקת בו גר ותושב, וחי עמך", כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך:

ב. פחות מזה הנותן צדקה לעניים ולא ידע למי נתן ולא ידע העני ממי לקח שהרי זו מצוה לשמה כגון לשכת חשאים שהיתה במקדש שהיו הצדיקים נותנין בה בחשאי והעניים בני טובים מתפרנסין ממנה בחשאי וקרוב לזה הנותן לתוך קופה של צדקה ולא יתן אדם לתוך קופה של צדקה אא"כ יודע שהממונה נאמן וחכם ויודע להנהיג כשורה כר' חנניה בן תרדיון:

ג. פחות מזה שידע הנותן למי יתן ולא ידע העני ממי לקח כגון גדולי החכמים שהיו הולכין בסתר ומשליכין המעות בפתחי העניים וכזה ראוי לעשות ומעלה טובה היא אם אין הממונין בצדקה נוהגין כשורה:

ד. פחות מזה שידע העני ממי נטל ולא ידע הנותן כגון גדולי החכמים שהיו צוררים המעות בסדיניהן ומפשילין לאחוריהן ובאין העניים ונוטלין כדי שלא יהיה להן בושה:

ה. פחות מזה שיתן לו בידו קודם שישאל:

ו. פחות מזה שיתן לו אחר שישאל:

ז. פחות מזה שיתן לו פחות מן הראוי בסבר פנים יפות:

ח. פחות מזה שיתן לו בעצב:

66. פסקו רבני צרפת — שמה שאמרו — "אין מחייבים אותו למכור כלי תשמישו" היינו מתי שכל כליו עשויים מכסף או מזהב, אך אם מקצת כליו עשויים כסף, ומקצת עשויים זהב, ודאי מחייבים אותו למכור את כלי הזהב, ולהשתמב בכלי הכסף, ולא יטול מן הצדקה.

וראיה לדבר, מהמעשה שהובא לעיל באותו עני שהיה סועד במפות משי או פשתן, וקרא לו רבי חנינא "רמאי", ומוכח שהיה עליו למכור את כלי המשי שלו ולא להזדקק לצדקה.

דכספא[67] מחייבים אותו למכור, כיון שדבר זה ודאי אינו מאוס. אך שאר כליו אין מחייבים אותו למכור.

רב פפא אמר: לא קשיא. כאן קודם שיבא לידי גיבוי. כאן לאחר שיבא לידי גיבוי. [כלומר, הא דתנן "אין מחייבים", מדובר כשבא לגבות לקט שכחה ופאה, ואין לו מאתיים זוז, אזי אין מחייבים אותו למכור כדי להשלים למאתיים.

והא דתנן "מחייבים" — מדובר במקרה שגבה לקט שכחה ופאה, ואחר כך נודע שהיו לו מאתיים זוז באותה שעה, ובאין בית דין לגבות ממנו מה שנטל שלא כדין, ואז אם אין לו מחייבים אותו למכור את כלי תשמישו. רש"י[68]].

מתניתין:

תקנו חכמים, שאם מת האב והניח אחריו בת שאינה נשואה, חייבים היורשים להשיאה, ולתת לה נדונייה מנכסי הירושה.

ומשנתנו באה ללמד, שאין היורשים יכולים לצאת ידי חובתם בנדוניה של חמישים זוז, אלא עליהם לפסוק לה נדוניה כפי הראוי לה.

יתומה קטנה **שהשיאתה אמה או אחיה מדעתה**[69], וכתבו לה כתובה **במאה או בחמשים זוז** [ומדובר כשסכום זה הוא פחות ממה שראוי לה], **יכולה היא משתגדיל להוציא מידן מה שראוי להנתן לה**[70]. אפילו אם כשהיתה קטנה התרצתה במה שכתבו לה[71].

---

67. יש שפירשו שמדובר במחרישה ממש, העשויה כסף, שהיה חורש בה בגנו. ויש אומרים — שהכונה לכף מיוחדת שהיו עושים כדי לגרד בה את הגב. ועיין שיטה מקובצת.

68. אך רבינו תם פירש — קודם שיבא לידי גיבוי, היינו כאשר אינו גובה מקופה של צדקה, אלא רק מדברי הפקר כגון לקט שכחה ופאה, אזי אין כופין אותו למכור. אך לאחר שבא לידי גיבוי, כלומר — שהתחיל לגבות מקופת הצדקה — כופין אותו למכור. תוספות.

69. אבל שלא מדעתה לא חלו הקידושין כלל. ואינה צריכה אפילו למאן.

70. רש"י פירש — "מה שראוי ליתן לה — עישור נכסים", ולפי זה, חלק תנא קמא על דברי רבי יהודה וחכמים המובאים בהמשך המשנה, וסבר שאין אומדים את דעת האב, ולעולם נותנים רק עישור נכסים.

ומבאר הריב"ש — שרש"י הוכרח לבאר כך, כיון שסבר שהחידוש במשנה הוא שאין מחילתה מחילה, ואם היינו שמין בדעת האב הרי דבר זה אינו קצוב, ובדבר שאינו קצוב לא שייך מחילה. כמבואר ברמב"ם (פרק טו' מהלכות מכירה), ואם כן פשיטא שאין מחילתה מחילה.

ולכן הוכרח רש"י לפרש בעישור נכסים שהוא דבר קצוב.

אך דעת הריב"ש עצמו — שתנא קמא לא דיבר כלל כיצד שמין לה. ויסבור או כרבי יהודה או כרבנן.

71. רש"י. והקשו הראשונים — הרי במשנה מבואר שכל זמן שהיו נישואיה בזמן קטנות, יכולה לחזור ולתבוע כתובתה כפי המגיע לה, ואפילו אם נישאת ב"עונת הפעוטות" [— כלומר בזמן שכבר יש לה מעט דעת, אלא שעדיין אינה ממש גדולה], והרי הדין ש"פעוטות מקחן מקח

וכיצד שמין מה שראוי לה?

רבי יהודה אומר: אם השיא אביה **את הבת הראשונה** לפני מותו, **ינתן לשניה כדרך שנתן לראשונה.**

וחכמים אומרים: פעמים שאדם עני והעשיר, או עשיר והעני, ולכן אין לשום לפי הבת הגדולה, **אלא שמין את הנכסים ונותנין לה** כפי שדרך האנשים שיש להם עושר כזה, לתת לבנותיהם[72].

גמרא:

אמר שמואל: לפרנסה [בת יתומה שבאה להנשא, ויש לדון מהו סכום הנדונייה המגיע לה מנכסי אביה] — **שמין באב,** אם היה קמצן או ותרן, ונותנים לה נדונייה לפי אותו אומד.[73]

מיתיבי לשמואל מברייתא, ששנינו בה: **הבנות ניזונות ומתפרנסות מנכסי אביהן.**

כיצד? — **אין אומרים אילו אביה** היה **קיים, כך וכך היה נותן לה.**

אלא, שמין את הנכסים, ונותנין לה.[74]

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו,** האם אין הכונה במה שאמרה הברייתא "מתפרנסות", היא לנדוניה, הנקראת "**פרנסת הבעל**", ושנינו בברייתא ש"שמין את הנכסים", שנותנים לה לפי ערך הנכסים, ולא כדברי שמואל שנותנים לה לפי אומד הדעת של האב?

אמר רב נחמן בר יצחק: לא! הברייתא עוסקת **בפרנסת עצמה** [מזונותיה כשהיא אצל האחים].

וממכרן ממכר" והוא הדין, שיכולים למחול. ואם כן, מדוע אם נישאת בעונת הפעוטות, והתרצתה במה שכתבו לה, יכולה לחזור ולתבוע?

וכתב רבינו ברוך, שמדובר כשלא מחלה בפירוש, אלא רק שתקה בשעה שהישיאוה. ולכן יכולה לחזור ולתבוע. אך אם מחלה בפירוש כשהגיעה לעונת הפעוטות, שוב אינה יכולה לתבוע.

72. כך פשטות דעת רבנן. אך יש שפרשו שלשיטתם נותנים לה עישור נכסים. ועיין שיטמ"ק.

73. בפשטות שמין את דעת האב בין לגרוע מעישור נכסים ובין להוסיף. וכן דעת רש"י הראב"ד והרמב"ן.

אך רבינו חננאל כתב, שמה ששמים בדעת האב היינו רק לגרוע מעישור נכסים, אך לעולם לא נותנים לה יותר מעישור נכסים, גם אם היה אביה ותרן גדול.

ודעת התוספות רי"ד — שלעולם אין מוסיפין לבת על חלק אחד מן הבנים, כדי שלא תיעקר נחלה דאורייתא. ועיין עוד בשיטה מקובצת שדן בזה.

74. וכתבו התוספות, ששומה זו נחלקת לשתיים: לענין מזונות, שמים את הנכסים אם עני הוא או עשיר, ונותנים לה לפי הכבוד המגיע לה. ולענין פרנסת הבעל — שמין את הנכסים ונותנים לה עישור נכסים.

והתקשו התוספות, שדבר דחוק הוא להעמיד את הברייתא בשני סוגי שומות?

אמנם לדעת הראשונים שהובאה לעיל

ומקשינן: **הא** שתי לשונות נפרדות — **"ניזונות" ו"מתפרנסות"** — **קתני** בברייתא!

מאי לאו, האם לא שינה התנא, וכפל את לשונו, אלא להשמיענו — **אחת פרנסת הבעל, ואחת פרנסת עצמה,** בכולן "שמים את הנכסים", ולא את דעת האב!?

ומשנינן: **לא! אידי ואידי,** זו וזו [דהיינו, כפל הלשונות "ניזונות" ו"מתפרנסות"] מדובר בהן רק **בפרנסת עצמה,** ולא בנדוניה. **ולא קשיא** כפל הלשונות.

הא ["ניזונות", מדובר] **באכילה ובשתיה.**

והא ["ומתפרנסות", מדובר] **בלבושא וכיסויא.** והשיעור הוא כמבואר לעיל, סד ב, לגבי עני. ואילו בעשיר הוא לפי כבודו.

וממשיכה הגמרא לדון בדברי שמואל:

תנן במשנתנו: **"וחכמים אומרים: פעמים שאדם עני והעשיר, או עשיר והעני. אלא שמין הנכסים ונותנין לה".**

והוינן בה: **מאי עני, ומאי עשיר?**

אי נימא "עני" פירושו **עני בנכסים,** ו**"עשיר"** פירושו **עשיר בנכסים.**

ובזה סברו רבנן שאין שמין לה כפי שנתן לבת הראשונה, אלא "שמים את הנכסים", דהיינו, שמין את דעת האב, כשמואל, אם הוא קמצן או ותרן.

מכלל זה אתה למד, **דתנא קמא** [רב יהודה], שחלק עליהם, **סבר, שאפילו** היה **עשיר, והעני,** בכל זאת, **כדמעיקרא יהבינן לה,** כשעת עושרו.

והרי אי אפשר לפרש כך, **דהא לית ליה!** הרי אין לו, ואיך יתן מה שאין לו?!

אלא לאו, בהכרח, שכונת חכמים באומרם **"עני" — עני בדעת** [קמצן]. **"עשיר" — עשיר בדעת** [ותרן].

וקתני במשנתנו שאפילו הכי אין שמין בדעתו כפי שהיתה ידועה לנו, כי שמא השתנתה דעתו, אלא **"שמין את הנכסים, ונותנין לה".**

אלמא, לא אזלינן בתר אומדנא!

ותיובתא דשמואל, שאמר — "שמין באב"?

ומשנינן: **הוא דאמר** [שמואל סבר], **כרבי יהודה.**

דתנן במשנתינו — **"רבי יהודה אומר, אם חשיא בת הראשונה — ינתן לשניה כדרך שנתן לראשונה".** אלמא הכל תלוי באומדן דעת האב, כמה הוא נותן לבנותיו.

ומקשינן: אם כן, **נימא** שמואל — **"הלכה כרבי יהודה"!** ומדוע אמר את דבריו בלשון חידוש, "לפרנסה — שמין באב"?

ומשנינן: **אי אמר** שמואל **"הלכה כרבי יהודה", הוה אמינא דוקא כשחשיא** את הראשונה, **דגלי דעתיה** כמה הוא נותן, אז הולכים לפי אומד דעת האב.

במשנה, גבי פרנסת הבעל, ש"שמין את הנכסים ונותנים לה" פירושו שרואים כמה אדם שיש לו כל כך נכסים היה נותן לבנו. אם כן שתי השומות הן בענין אחד. שיטמ"ק.

אבל אם **לא השיאה, לא.** אין שמין את דעתו, אלא נותנים לפי הנכסים.

קא משמע לן שמואל, **דטעמא דרבי יהודה** משום **דאזלינן בתר אומדנא. לא שנא השיאה, ולא שנא לא השיאה.**

והאי דקתני "השיאה" — **להודיעך כחן דרבנן. דאף על גב דהשיאה** לראשונה, **וגלי דעתיה** כמה הוא רוצה ליתן לנדוניית בתו, בכל זאת, בנישואי בתו השניה, שהיו לאחר שהוא מת — **לא אזלינן בתר אומדנא.**

אמר ליה רבא לרב חסדא: דרשינן משמך "הלכה כרבי יהודה".

אמר לו: יהא רעוא, כל כי הני מילי מעליתא — **תדרשו משמאי** [יהי רצון, שאת כל הדברים הטובים, כמו דבר זה, תאמרו בשמי].

ומקשינן: **מי אמר רבא הכי?!**

והתניא: רבי אומר: בת הניזונת מן האחין נוטלת בנדוניתה **עישור נכסים.**

ואמר רבא, הלכתא כרבי!

אלמא לא סבר רבא כרבי יהודה, ששמין דעת האב?

ומשנינן: **לא קשיא.**

הא, זה שאמר רבא "הלכה כרבי יהודה", הוא בכגון **דאמידניה** [שהיכרנו את דעתו אם הוא קמצן או וותרן, לפי שגר בינינו], ואז יש לנו אפשרות לשום את דעתו, ולכן אמר רבא שנותנים לה לפי אומד הדעת של אביה.

הא, זה שאמר רבי שנותנים עישור נכסים — **בדלא אמידניה,** שאין לנו אפשרות לאמוד את דעתו, כיון שאינו גר בינינו.

הכי נמי מסתברא שבמקום שמכירים את האב אומדים בדעתו של האב.

דאמר רב אדא בר אהבה: מעשה ונתן לה רבי, אחד משנים עשר[75] בנכסים.

ולכאורה **קשיין** דברי רבי **אהדדי?**

אלא לאו, שמע מינה שיש לחלק את חילוקנו:

הא דאמידניה, שמכירים את האב — נותנים לפי אומד דעתו, **הא דלא אמידניה,** שאין אנו מכירים דעתו, נותנים לפי ערך הנכסים.

ומסקינן: אכן, **שמע מינה.**

ועתה דנה הגמרא בדינו של רבי:

גופא, אמר רבי: בת הניזונת מן האחין — נוטלת עישור נכסים לנדונייתה.

אמרו לו חכמים **לרבי: לדבריך, מי שיש לו עשר בנות ובן — אין לו לבן במקום בנות כלום?!**

אמר להן רבי: **כך אני אומר: ראשונה** [והניחה הגמרא, שכונתו של רבי היא לבת הנישאת ראשונה] **נוטלת עישור נכסים. שניה** נוטלת עישור **במה ששיירה** הראשונה. **ושלישית במה ששיירה** השניה.

ואולם, לאחר שנטלו כל אחת בשעת

---

75. יש מהראשונים שדייקו מכאן, שאם אם שמין את דעת האב, לעולם אין מוסיפין על

נישואיה את העישור ממה שהשאירה חבירתה, הרי הן חוזרות וחולקות ביניהן את הסכום הכללי שקיבלו כולן ביחד, בשוה. כך שכל אחת מקבלת "עישור נכסים" בשווה.

סח-ב ומקשינן: מדוע הן חוזרות וחולקות בשוה? ולמה לא נאמר **דכל חדא וחדא, דנפשה שקלה,** וכל הקודמת בנשואיה זוכה בחלקה[76]?

ומשנינן: **הכי קאמר** רבי: **אם באו כולם להנשא כאחת** — **חולקות בשוה.** אך במקרה שלא נישאו כאחת, אכן כל חדא וחדא, חלק דנפשא שקלה.

ודין זה **מסייע ליה לדברי רב מתנה,**

דאמר רב מתנה: אם באו להנשא כולם כאחת, נוטלות עישור אחד.

והוינן בה: וכי **עישור אחד** בלבד נוטלות כולן יחד, **סלקא דעתך?!**

אלא ודאי כונתו לומר — **נוטלות עישור כאחד.**

הקדמה:

תקנו חכמים, שאדם הנושא אשה, מתחייב לה בכתובה, שאחרי מותו יזונו בנותיה [שיוולדו ממנו] מנכסיו, עד שיתבגרו או עד שינשאו.

וכך הוא כותב לה — "בנן נוקבן דיהוי ליכי מינאי, יהוין יתבן בביתי, ומתזנן מנכסי עד דתבגרן, או עד שתלקחן לגוברין".

וכן תקנו, שחייבים היתומים לתת לאחיותיהן לנדונייתן כפי אומד דעת האב, ואם לא אמדוהו יתנו עישור נכסים.

תנו רבנן: מי שמת, והניח בנים ובנות —

הבנות — בין בגרו עד שלא נישאו, ובין נישאו[77] עד שלא בגרו, איבדו מזונותיהן [אם נישאו או בגרו, אין הבנים חייבים לזונם], כיון שהתחייבות האב היתה לזונן רק עד שתבגרנה, או עד שתנשאנה. **ולא איבדו פרנסתן** [אך עדיין חייבים לתת להן נדונייה כפי הראוי להן], **דברי רבי.**

עישור נכסים. ואין האומדנא מועילה אלא לפחות מעישור נכסים. ועיין שיטמ"ק.

76. והקשו התוספות, וכי משום שנישאת קודם דנפשה שקלה?! למה לא נחשב על פי הבנות הנותרות כאילו היו כולן נישאות כאחד? והרי שיעבוד האחים חל משעת מיתה, וכבר אז זכו הבנות בחלקן.

ותירצו התוספות — שעישור נכסים נותנים משום שסתם בני אדם נותנים כך לבנותיהם, ואילו היה האב קיים היה נותן עישור נכסים לראשונה ולא היה פוחת לה בשביל האחרות הנשארות.

אך הריטב"א כתב — שמסוגיין מוכח להדיא שאין הבנות זוכות בעישור נכסים אלא בשעת הנישואין. ועיין שיטמ"ק.

ונפקא מינה, אם פחתו הנכסים עד שעת נישואין. לדעת התוספות — נוטלות עישור נכסים לפי שיעור הנכסים שהיו בשעת מיתה. אך לדעת הריטב"א נראה — שתיטולנה עישור לפי שיעור הנכסים שיש בידה כעת. ועיין במאירי.

77. משמע מדברי רבי, שרק כשנישאו איבדו מזונותיהן, אך אם רק התארסו, לא איבדו

רבי שמעון בן אלעזר אומר: בכל מקרה שמאבדות מזונותיהן, **אף איבדו פרנסתן.** כיון שלא תקנו לבנות פרנסה אלא בעודן בבית האב, אך כשיצאו מבית האב לא תקנו להן פרנסה[78].

וכיצד הן עושות כדי שלא יאבדו את פרנסתן בבגרותן?

"שוכרות" להן בעלים, שישאו אותן קודם שיבגרו, **ומוציאין להן פרנסתן** מן האחים.

אמר רב נחמן, אמר לי הונא: הלכתא כרבי, שלא איבדו פרנסתן.

איתיביה רבא לרב נחמן ממה ששנינו במשנה: **יתומה שהשיאתה אמה או אחיה מדעתה, וכתבו לה במאה או בחמשים זוז, יכולה היא משתגדיל, להוציא מידם מה שראוי להנתן לה.**

ומדייקת הגמרא: **טעמא** שיכולה להוציא מה שמגיע לה בעישור נכסים, **דקטנה,** שנישאת כשהיא **קטנה.**

הא אם נישאת כשהיא **גדולה** [דהיינו, נערה] — **ויתרה.**

ומדוייק כדברי רבי שמעון בן אלעזר, שאמר ב"נישאו עד שלא בגרו" [שנישאו בזמן הנערות], אבדו אף פרנסתן.

והיינו, אם לא נישאת בקטנותה, אינה יכולה לתבוע יותר מהמפורש בכתובתה כנדונייתה, כי אמרינן שמחלה על מלוא עישור נכסים המגיעים לה.

וקשה, הרי ההלכה כסתם משנה, וכאן סתמא דמתניתין כרבי שמעון, ומדוע אמר רב נחמן שהלכה כרבי?

ומשנינן: **לא קשיא!**

הא דאמרינן "הלכה כרבי" היינו **דמחאי** [שמיחתה ואמרה "רצוני ליטול את מלוא הנדונייה"], אז יש לה נדונייה של עישור נכסים.

והא [משנתינו שאמרה "ויתרה"], מדברת **בדלא מחאי.** ואז אמרינן — ודאי מחלה על המגיע במלוא נדונייתה.

הכי נמי מסתברא, כתירוצינו זה.

דאם לא **כן, קשיא דרבי אדרבי.**

דתניא, רבי אומר: בת הניזונת מן האחין, נוטלת עישור נכסים.

ויש לנו לדייק: דוקא בת שהיא **ניזונת** מהאחים [דהיינו, קודם בגרות], **אין,** היא זאת הנוטלת עישור נכסים.

אבל בת בוגרת, **שאינה ניזונת** מהאחים — **לא** נוטלת עישור נכסים!

ומאידך, סבר רבי בסוגיין שלא איבדה את נדונייתה אפילו אחר הבגרות.

מזונותיהן. ואמנם דעת רב לעיל (נג' ע"ב) שכבר בשעת האירוסין איבדו מזונותיהן. ועיין תוספות.

78. ואם מת האב כשהיתה כבר בוגרת, מודה רבי לרבי שמעון שאין לה פרנסה. כיון שלא תקנו לה פרנסה אלא בנערות.

ונחלקו כשמת האב בעודה נערה, וסבר רבי שכיון שכבר זכתה בפרנסתה בנערות, בזמן מות האב, שוב לא הפסידה. רא"ש בשם רבינו יונה.

אלא לאו, בהכרח, **שמע מינה** מכאן, כאשר חילקנו —

הא דמחאי, הא דלא מחאי.

ומסקינן: אכן, **שמע מינה.**

אמר ליה רבינא לרבא: אמר לך רב אדא בר אהבה משמך, כי לדעת רבי, אם **בגרה, אינה צריכה למחות.** ויש לה פרנסה הראויה לה אפילו אם לא מיחתה.

וכן אם **נישאת, אינה צריכה למחות.**

ורק אם **בגרה ונישאת** — **צריכה למחות**[79].

ומקשינן: **ומי אמר רבא הכי?!**

והא איתיביה רבא לרב נחמן מדין משנתנו **ביתומה** [קושיית הגמרא לעיל], **ושני ליה** — **"הא דמחי הא דלא מחי".**

ומשמע, שאפילו אם רק נישאת ולא בגרה — צריכה למחות[80]?

ומשנינן: **לא קשיא!**

הא דאמרינן שאינה צריכה למחות עד שתתבגר ותינשא, מדובר במקרה **דקא מיתזנא מינייהו** [שעדיין היא ניזונית מן האחים], שאז לא איבדה פרנסתה אפילו אם לא מיחתה, כיון שמתביישת למחות בהם כל זמן שניזונית מהם.

הא דאמרינן נערה שנישאת ולא מיחתה — ויתרה, מדובר במקרה **דלא קא מיתזנא מינייהו.**[81] שאז היה עליה למחות. וכיון שלא מיחתה, ויתרה[82].

אמר רב הונא אמר רבי: פרנסה [נדוניה] **אינה כ"תנאי כתובה"** [לעיל, נב ב, "בנן נוקבן דיהוי ליכי מינאי, אינון מיתזנן מנכסי עד דתיבגרן או עד דתילקחן לגוברין"].

ומבארת הגמרא: **מאי "אינה כתנאי כתובה"?**

אי נימא, אם נאמר שפרנסה אינה כתנאי

---

79. דוקא אם בגרה ואחר כך נישאת צריכה למחות, אבל אם נישאת בתחילה ולא תבעה עדיין את פרנסתה, ואחר כך בגרה, אינה צריכה למחות. כיון שמזמן הנישואין נחשבת הפרנסה כחוב רגיל, ובחוב רגיל אינה צריכה למחות. וע"ע בריטב"א. ובמגיד משנה פרק כ' מהלכות אישות הלכה יב.

80. וכמו כן יש להקשות מדברי רבא לעיל (בעמוד א) שפסק כרב שאמר — "בת הניזונית מן האחים נוטלת עישור נכסים" ומשמע דוקא אם ניזונית, הא כשאינה ניזונת, לא. תוספות.

81. התקשו התוספות, מדוע לעיל כשהקשה רבא לרב נחמן ממשנתינו — "יתומה... ויתרה", לא תרצנו — "הא דמיתזנה והא דלא מיתזנה", כתירוצינו הכא?

ותרצו — שאין להעמיד את דברי רבי — "איבדו מזונותיהן" כשניזונות, כיון שלשון זו משמעה שאין האחים רוצים לזונן. ולכן נזקקה הגמרא לתרץ באופן אחר.

82. העולה מהסוגיא לדעת רבי — א. אם בגרה ונישאת — איבדה מזונותיה ופרנסתה כשלא מיחתה.

ב. בגרה ולא נישאת, או נישאת ולא בגרה — אם עדיין ניזונית מהאחים, יש לה פרנסה. אפילו שלא מיחתה בהם. כיון שמתביישת למחות. ואם אינה ניזונית — היה לה למחות. ואם לא מיחתה הפסידה פרנסתה.

כתובה בכך **דאילו** לא נתנו לה האחים **פרנסה — טרפא ממשעבדי** [שנוטלת נדונייתה אפילו מנכסים משועבדים, דהיינו, מקרקעות שמכרו האחים לאחר מות אביהם], ואילו תנאי **כתובה לא טרפא ממשעבדי** [אך למזונותיה אינה מוציאה מנכסים שמכרו האחים].

והטעם שאינה גובה למזונותיה מנכסים משועבדים — כיון שמזונות אינו חוב קצוב, תקנו חכמים שלא יוציאו מהלקוחות מפני תיקון העולם. כמבואר בגיטין. (מח ב).

אך נדוניה היא חוב קצוב, וגובה מנכסים משועבדים.

אין לומר כך —

שאם כן, **מאי קא משמע לן? הא מעשים בכל יום שמוציאין** מנכסים משועבדים **לפרנסה, ואין מוציאין למזונות,** וכמו שנתבאר.[83]

ואלא, שמא תאמר, שכונת רבי לחלק — **דאילו פרנסה גביא נמי ממטלטלי, ותנאי כתובה** רק **ממקרקעי גביא, ממטלטלין לא גביא.** כדין הכתובה עצמה שאינה נגבית אלא ממקרקעי.

אין לומר כן.

שהרי לדעת **רבי אידי ואידי** [פרנסה ומזונות], **מיגבא גביא** ממטלטלין.

דתניא: אחד נכסים שיש להן אחריות [דהיינו קרקעות, שאפשר להוציאן מן הלקוחות], **ואחד נכסים שאין להן אחריות** [מטלטלין] **מוציאין למזון האשה ולבנות, דברי רבי.**[84]

אלא מאי כוונת רבי כשאמר — **"פרנסה אינה כתנאי כתובה"?**

לכדתניא: האומר, המצווה בשעת מיתתו **שאל יזונו בנותיו מנכסיו — אין שומעין לו.** כיון שהשתעבד להן בתנאי כתובה.

אך האומר — **אל יתפרנסו בנותיו מנכסיו, שומעין לו.** ואין היתומים חייבים לפרנס את בנותיו. היות **שהפרנסה אינה כתנאי כתובה,** היות שעל זה לא השתעבד הוא עצמו, אלא חוב הוא על היתומים בלבד, כל עוד הוא עצמו לא צוה אחרת.

ולדין זה התכוין רבי כשאמר "פרנסה אינה כתנאי כתובה".

תלה ליה רב לרבי ביני חטי [שלח רב מכתב לרבי, ובין השיטים של המכתב, שאל אותו שאלה זו]: סט-א

ג. אם לא בגרה ולא נישאת — יש לה פרנסה, אפילו אם התארסה. ולענין מזונות — אם התארסה קיימא לן כרב שאין לה מזונות.

83. הקשו התוספות: אולי המנהג ש"מוציאין לפרנסה ואין מוציאין למזונות", נוצר בעקבות דברי רבי הללו?

ותירצו התוספות — שרב הונא אמר את דברי רבי הללו בבית המדרש בתור חידוש. והסתפקה הגמרא איזה חידוש השמיענו רב הונא כשהביא מימרא זו. ובזמן רב הונא כבר היה המנהג פשוט כרבי.

ואכן בתקופות מוקדמות יותר, כגון בזמן רב ורבי יוחנן, עדיין לא התפשט המנהג הפשוט כרבי, כמבואר בגמרא לקמן, שרבי יוחנן חלק על דברי רבי.

84. ואין לומר איפכא — שרק למזונות מוציאין

האחין ששיעבדו — מהו? האם הבנות יכולות לטרוף מהלקוחות לפרנסתן או לא?

הוה יתיב רבי חייא קמיה, ישב רבי חייא לפני רבי בעת שהגיעה אליו שאלה זו, **ואמר ליה,** שאל רבי חייא את רבי לכוונתו של רב בשאלתו: האם מדובר **שמכרו** היתומים לגמרי את הנכסים, **או** רק **שמשכנו** אותם לזמן קצוב?

אמר ליה רבי: **מאי נפקא מינה?** הלא **בין מכרו בין שמשכנו** הדין הוא — **שמוציאין לפרנסה ואין מוציאין למזונות!**

ומקשינן: **ורב,** ששאל קושיא זו, **אי "מכרו" קמיבעיא ליה, נכתוב ליה "מכרו", ואי "משכנו" קא מיבעיא ליה, נכתוב ליה "משכנו"?**

ומשנינן: **רב תרוייהו קמבעיא ליה, וסבר — אי כתיבנא ליה "מכרו" אזי — הא ניחא אי ישלח לי** רבי תשובה **דמוציאין** אפילו במכרו, אלמד מכאן **שכל שכן** אם רק **משכנו** לזמן קצוב, שמוציאין מיד הלוקח.

אך **אי ישלח לי "אין מוציאין" — אכתי משכנו קמיבעיא לי,** מה דינו.

ואי כתיבנא ליה "משכנו", הרי אי שלח לי דאין מוציאין, כל שכן מכרו.

אך **אי שלח לי "מוציאין" — אכתי מכרו קא מיבעיא לי.**

על כן **אכתוב ליה "שיעבדו", דמשמע הכי ומשמע הכי,** ויענה לי על שניהם.

ורבי יוחנן אמר: אחד זה ואחד זה [בין למזונות, ובין לפרנסה] **אין מוציאין** מנכסים משועבדים.

איבעיא להו [הסתפקו האמוראים]: האם **לרבי יוחנן לא שמיע ליה הא דרבי, ואי שמיע ליה הוה מקבל ליה.**

או דלמא, שמיע ליה, ולא מקבל ליה?

ופשטינן: **תא שמע** מהא **דאתמר: מי שמת והניח שתי בנות ובן, וקדמה הראשונה, ונטלה עישור נכסים. ולא הספיקה שניה לגבות עד שמת הבן** ונפלה הירושה לפני הבנות —

אמר רבי יוחנן: שניה ויתרה. כלומר, אינה נוטלת עישור נכסים תחילה ואחר כך חולקות בשוה, אלא זו שקדמה ונישאת זכתה. ובת על הבת אין לה עישור נכסים, שהרי שתיהן שוות בירושה.

אמר רבי חנינא לרבי יוחנן: הרי **גדולה מזו אמרו,** שאפילו אם מכרו האחים, **מוציאין** מהלקוחות **לפרנסה, ואין מוציאין למזונות,** ואילו כאן שהנכסים בעין, **את אמרת שניה ויתרה?!** הרי ודאי שיכולה לגבות עישור נכסים, ואחר כך יחלוקו?

ומדייקת הגמרא: **ואם איתא** [אם נאמר] שרבי יוחנן לא שמע את דברי רבי, **נימא**

ממטלטלין ולא לפרנסה.

כיון שבמזונות שהם תנאי כתובה יש יותר סברא לומר שלא יגבו ממטלטלין כמו שהכתובה עצמה אינה נגבית ממטלטלין, מה שאין כן בפרנסה שהיא חוב רגיל אין סברא לומר שלא יגבו ממטלטלין. ואם מצינו שאף מזונות גובים ממטלטלין כל שכן שגם פרנסה נגבית ממטלטלין. רש"י. ועיין תוספות.

ליה לרבי חנינא — **"מאן אמרה?"** [מיהו זה שאמר "מוציאין לפרנסה"!?].

אלא ודאי, שמע רב יוחנן את דברי רבי, וחלק עליו! ולכן גם לא חזר בו מדבריו לגבי שתי בנות בעקבות קושיא זו.

ודחינן: **ודלמא, לעולם לא שמיע ליה, וכי שמיע ליה קביל.** ולכן לא אמר לרב חנינא — "מאן אמרה", כיון שכבר שמע וקיבל.

ושאני התם [בכל זאת סבר שאינה נוטלת עישור נכסים], משום **דאיכא רווח ביתא** [כיון שנוטלת מחציתם, לא ראו חכמים צורך לתקן לה שתיטול גם עישור בנוסף לכך][85].

ולמעשה נשארה הגמרא בלא הכרעה בדברי רבי יוחנן.

אמר ליה רב יימר לרב אשי: אלא מעתה, שהתחדשה לנו סברת "רווח ביתא", אם **אשכחה מציאה בעלמא** [מצאה הבת מציאה בשוק], **דאיכא רווח ביתא, הכי נמי דלא יהבינן לה עישור נכסים?!**

אמר ליה: אנא [זה שאמרתי שיש ענין של] **"רווח ביתא"** — דוקא **מהני נכסי** של הירושה **קאמינא.** אבל אם הרויחה מנכסים אחרים, נוטלת עישור נכסים[86].

אמר אמימר: בת, יורשת הויא. כלומר, נוטלת את עישור הנכסים בתורת ירושה.

אמר ליה רב אשי לאמימר, לפי דבריך, **אילו בעי לסלוקה בזוזי, הכי נמי דלא מצי לסלוקה** [אם ירצו האחים לתת לה מעות במקום נכסים, וכי אינם יכולים לתת לה, שהרי אמרת שיורשת היא לענין עישור נכסים כמותם]?

אמר ליה אמימר: **אין!** אכן אינם יכולים לסלקה בזוזי.

הוסיף רב אשי ושאל: לדבריך, **אי בעי לסלוקה בחדא ארעא,** האם **הכי נמי דלא מצי מסלק לה** [אם ירצו האחים לסלקה בקרקע מסויימת לפי בחירתם, האם אינם יכולים לתת לה, שהרי יורשת היא מאביה כמותם]?

אמר ליה אמימר: **אין,** אכן!

רב אשי אמר: בת — בעלת חוב הויא. ונפקא מינה — שיכולים האחים לסלקה בזוזי, ובחדא ארעא.

ואף אמימר הדר ביה [חזר בו מדבריו].

והראיה: **דאמר רב מניומי בריה דרב ניחומי, חוה קאימנא קמיה דאמימר, ואתאי האי איתתא לקמיה, דחות קא בעיא עישור נכסים** [הייתי לפני אמימר, ובאה לפניו אשה שרצתה לגבות עישור נכסים].

וחזיתיה לדעתיה, דאי בעי לסלוקה בזוזי — חוי מסלק לה [ונוכחתי לדעת כי לדעת אמימר אם היו האחים רוצים לסלקה בזוזי היו יכולים, היות] **דשמעי מאחי, דהוו קאמרי לה: אילו חוה לן זוזי, סליקנא בזוזי. ואישתיק** אמימר, **ולא אמר לחו ולא מידי**

---

85. ויש להסתפק אם היו עשר בנות יורשות, שאין להם ריוח ביתא האם גם אז נאמרה סברא זו? תוספות.

86. נראה מסגנון דברי רב אשי שפסק כרב יוחנן. וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם. אך בירושלמי פסק כרב חנינא שהיה רבו של רב יוחנן.

[שמעתי את האחים אומרים לה — אילו היה לנו כסף היינו נותנים לך כסף, ולא קרקעות. ושתק אמימר ולא אמר כלום]. ומוכח שחזר בו מדבריו[87].

והשתא דאמרת בעלת חוב הויא, יש להסתפק: האם היא בעלת חוב **דאבא, או דאחי?**

למאי נפקא מינה? — למיגבא לבינונית שלא בשבועה, וזיבורית בשבועה.

כי אם האחים הם שחייבים לה, היא גובה מהם קרקע בינונית ובלא שבועה, כדין גביית בעל חוב בעלמא.

אך אם האב הוא שחייב לה, היא גובה מהאחים מדין "גבייה מנכסי יתומים", ואין נפרעים מנכסי יתומים אלא מקרקע זיבורית, ובשבועה.

מאי?

תא שמע מהא **דרבינא אגביה** גבה **לברתיה** עבור בתו **דרב אשי, ממר, בריה דרב אשי,** עישור מהנכסים מקרקע **בינונית, ושלא בשבועה.**

ואילו **מבריה דרב סמא, בריה דרב אשי, זבורית, בשבועה.**

[כך היה המעשה: לרב אשי היו שני בנים, האחד נקרא "מר", השני רב סמא, וכן היתה לו בת.

ומת רב סמא בחיי רב אשי אביו והשאיר אחריו בן, נכד לרב אשי.

ואחר כך מת רב אשי. ובאה בתו לגבות את פרנסתה ממר, אחיה, ומבנו של רב סמא, שירש את חלק אביו בירושת סבו, רב אשי.

ונטל רבינא מנכסי מר, אחיה, מקרקע בינונית ושלא בשבועה. ואילו מבנו של רב סמא, הוא גבה קרקע זיבורית, ובשבועה].

ומבואר שרק לגביה מבנו של רב סמא היה דין "גביה מיתומים", אך מאחיה היא גבתה כדין גביה רגילה של בעל חוב.

ונפשט הספק — שמוכח כי הבת הרי היא כבעל חוב על האחים.

הקדמה:

בסוגיא לעיל (נא א) נחלקו רבי ורשב"ג האם גובים לפרנסה ממטלטלין, או רק מקרקעות. ומסקינן כרשב"ג, שאין גובים אלא מקרקעות. ובענין זה נסובו דברי האמוראים לקמן:

שלח ליה רב נחמיה בריה דרב יוסף לרבה בר רב הונא זוטא מנהרדעא: כי אתיא הא איתתא לקמך, אגבה עישור נכסים אפילו מאיצטרובלא [כשתבא אשה זו לפניך, תן לה עישור נכסים אפילו ממושב אמת הריחיים שאינו קרקע ממש, רק מחובר לקרקע, מכל מקום המחובר לקרקע, נחשב כקרקע]. אך אין גובים ממטלטלין.

---

87. מכאן היה רגיל רבינו תם, כשהיה יושב בדין, ואחד מבעלי הדינים היה מגזם לחבירו ואומר לו — "כך וכך תתחייב בדין", היה רבינו תם אומר לו — "שקר אתה דובר! כי לא יתחייב". שאם אין לדיין לומר כן, מה הוכיח רב מניומי משתיקתו של אמימר?!. תוספות.

אמר רב אשי, כי הוינן בי רב כהנא, הוה מגבינן אפילו מעמלא דביתי [מדמי שכירות הבתים]. שהיות ומקור הכסף הוא מקרקע, נחשב הוא כקרקע[88].

שלח ליה רב ענן לרב הונא מכתב, בלשון זו:

הונא חברין, שלם [חברי הונא, שלום].

כי אתיא הא איתתא לקמך, אגבה עישור נכסי [כשתבא אשה זו לפניך תן לה עישור נכסים].

כשקיבל רב הונא את המכתב, הקפיד על רב ענן שפנה אליו בלשון "הונא חברין".

הוה יתיב רב ששת קמיה [ישב רב ששת לפניו].

אמר ליה רב הונא לרב ששת תלמידו: **זיל, אימא ליה, ובשמתא יהא מאן דלא אמר ליה** [לך לרב ענן, ותאמר לו את מה שאני מצוה אותך לומר לו, ותהא בנידוי אם לא תאמר לו כך[89]]:

א. ענן ענן, מהיכן אתה אומר להגבותה — **ממקרקעי או ממטלטלי?**

ב. ושאלה נוספת יש לי אליך: **ומאן יתיב כי מרזיחא ברישא** [מי יושב בבית האבל בראש]?

כי מנהגם היה שהאבל החשוב ביותר מבני הבית היה יושב בראש. ורצה לרמוז לו שהקפיד עליו על שזלזל בו.[90]

אזל רב ששת לקמיה דרב ענן. ואמר ליה

---

88. דנו התוספות — איך מדובר, אם בשכירות שיקבלו על הבתים מכאן ולהבא, פשיטא שגובה, כיון שמקרקעי נינהו, ואם מדובר בשכירות שגבו כבר על הבתים בעבר, מדוע תגבה אותה, הלא כעת המעות הן מטלטלין?

ותירצו — מדובר כשהשכירו את הבית לשנה, ועמד בו השוכר חצי שנה, ואף על פי שכבר נתחייב על מה שעמד בבית, גובה ממנו, ולא חשיב מטלטלין, כיון דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף.

ובקצות החושן (סימן צה׳ סק״ה) הקשה — הרי קיימא לן, שישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, כלומר — שמתחילת השכירות הוי כל פרוטה ופרוטה מלוה, אלא שזמן הפרעון אינו אלא לבסוף, ואם כן לכאורה על מה שעמד בקרקע כבר נתחייב במעות, והוי כמטלטלין, ומדוע גובה מהן?

ולכן כתב — דאף על גב שישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, אין זה אלא שכשנגמרה השכירות התברר למפרע שכל פרוטה ופרוטה היא מלוה, אבל כל זמן שלא נגמרה השכירות עדיין אין המעות מלוה. ולכן חשיבי כמקרקעי.

89. ומשמע, שכאשר עשה רב ענן את השליחות שהוטלה עליו, ניצל מן הנידוי.

והקשו התוספות, והלא נידוי על תנאי חל אפילו אם לא יתקיים התנאי, כמבואר במסכת מכות (יא׳ ע״ב) לגבי יהודה שאמר ליעקב — "אם לא אביאנו אליך, וחטאתי לך כל הימים", ובכל זאת היה בנידוי, למרות שהחזיר את בנימין, ואם כן מדוע כאן לא היה רב ענן בנידוי?

ותרצו — הני מילי בתנאי שאינו ביד המנודה לקייצו, כמו ביהודה, שלא ידע האם יצליח להחזיר את בנימין, ושמא יגנבוהו בדרך, או שמא יטרפנו אריה, ולכן היה מנודה בכל אופן. אבל בתנאי שיכול לקיימו אינו מנודה.

90. והריב״ש באר באופן אחר — שהיה האבל יושב בראש השלחן. כמבואר בהמשך הגמרא,

בלשון כזאת, כדי שלא יקפיד עליו רב ענן:

מר — רבה, ורב הונא — רביה דרבה. ושמותי שמית מאן דלא אמר ליה. ואי לאו דשמית, לא הוה קאמינא! [אתה הוא רבי, ורב הונא הוא רבך. וציוה עלי רב הונא בשמתא לומר לך דברים אלו, ואילולי שציווני לעשות זאת בשמתא, לא הייתי אומר אותם, וכך שלח אותי לומר לך]:

א. ענן, ענן! ממקרקעי או ממטלטלי?

ב. ומאן יתיב בי מרזיחא ברישא.

אזל רב ענן לקמיה דמר עוקבא, ואמר לו: "חזי מר, היכי שלח לי רב הונא [יראה מר, כיצד שלח אלי רב הונא]:

ראשית, הוא פנה אלי בשמי, בלי שיקרא לי "רב", **"ענן ענן"**, שהוא לשון זלזול.

ועוד, שאלתו בדבר מי שיושב בראש בבית **"מרזיחא", דשלח לי — לא ידענא מאי ניהו?** [אינני יודע מה היא משמעותו]!

אמר ליה מר עוקבא לרב ענן: **אימא לי איזי:**

סט-ב **גופא דעובדא היכי הוה** [אמור לי ידידי, מה היה גוף המעשה]?

אמר ליה רב ענן: **הכי והכי הוה מעשה.**

אמר ליה מר עוקבא: וכי אתה, שהינך **גברא דלא ידע מאי ניהו "מרזיחא", שלח ליה לרב הונא "הונא חברין"?!** [אדם שאינו יודע מהו "מרזיחא" יכול לשלוח לרב הונא שאלה, ולפתוח בה בלשון "הונא חברי"?!].

מאי "מרזיחא"? — אבל.

דכתיב (ירמיהו ט"ז) **"כה אמר ה', אל תבא בית מרזח** ואל תלך לספוד". **וגומר.** ובית מרזח פירושו בית האבל.

ואגב שהובא ענין "אבל", הביאה הגמרא מימרא נוספת הקשורה לאבל:

אמר רב אבהו: מנין לאבל שמיסב בראש?

שנאמר (איוב כ"ט) **"אבחר דרכם ואשב ראש ואשכון כמלך בגדוד, כאשר אבלים ינחם".**

ומקשינן: **"ינחם" אחרים משמע?** כלומר, שלא האבל הוא המיסב בראש, אלא מי שמנחם אותו יושב בראש?

אמר רב נחמן בר יצחק: יְנַחֵם כתיב [בקובץ תחת הנון], והיינו האבל עצמו.

מר זוטרא אמר, מהכא יש ללמוד שהאבל יושב בראש:

דכתיב [עמוס ו] **"וסר מרזח פרוחים".**

ודרשינן הכי: **מר וזח** — מי שנפשו מרה, ודעתו זחה עליו, דהיינו אבל, הוא **נעשה "שר" לפרוחים.** שהוא יושב בראש, אפילו כאשר גדולים ממנו באים לנחמו.

ומסקנת הסוגיא:

אמר רבא: הלכתא, גובים רק **ממקרקעי, ולא ממטלטלי** —

ורצה לרמוז לו — שכשם שאין האבל יושב בראש מחמת חשיבותו, כך לא נתמנה רב ענן לראש עירו מחמת חשיבותו.

בין למזוני, בין לכתובה, בין לפרנסה.

מתניתין:

המשליש מעות לבתו — מי שמסר מעות ביד שליש לצורך בתו לפני מותו, וציוה עליו לקנות לה שדה או לתת לה נדונייה לכשתינשא.

והיא אומרת, לכשנישאת[91] — **"נאמן בעלי עלי!"** תן לו את הכסף, והוא יקנה לי שדה.

יעשה השליש מה שהושלש בידו, ויקנה הוא את השדה. היות שמצוה לקיים את דברי המת, **דברי רבי מאיר.**

רבי יוסי אומר: וכי אינה אלא שדה, והיא רוצה למוכרה, הרי היא מכורה מעכשיו! כלומר — אם הדין כרבי מאיר, שעל השליש לקנות את השדה בעצמו, הרי אחר שיקנה השליש את השדה, ויתן אותה לבת, מיד היא יכולה למוכרה ולתת מעותיה לבעל.[92] ואם כן, מדוע לא ניתן מיד את המעות לבעל[93]?

במה דברים אמורים ששומעים לה, **בגדולה. אבל בקטנה — אין מעשה קטנה כלום.** וענין זה יבואר בגמרא.

גמרא:

תנו רבנן: המשליש מעות ביד שליש **לחתנו** [עבור חתנו], **ליקח מהן שדה לבתו,** והבעל יאכל את הפירות של השדה. **והיא אומרת, יתנו** המעות **לבעלי,** והוא יקנה את השדה עבורי, ומת האב.

---

91. כך פירש רש"י. והקשו עליו התוספות, הרי מסקנת הגמרא, שאם נישאת לכולי עלמא תעשה מה שתרצה, ולא נחלקו אלא בנתארסה? ולכן העמידו התוספות שמדובר בשעת אירוסין.

ובשיטה מקובצת תרץ — שלדעת רש"י, המשנה והגמרא עוסקות בשני מקרים שונים. במשנה מדובר כשהאב יחד מעות לצורך שדה, והבת רוצה לקנות במעות הללו דבר אחר, ובזה, אף אחר הנישואין סבר רבי מאיר שעל השליש לעשות כפי שציוה אותו האב. אך בגמרא מדובר, שהאב יחד מעות לביתו לצורך חתנו, ונתנם לשליש, והבת רוצה שיהיו ביד בעלה, ובזה מודה רבי מאיר שאחר הנישואין ינתנו לבעל, כיון שלא היה בדעת האב למוסרם לשליש אלא עד הנישואין.

92. הקשה הרשב"א, מדוע הבת יכולה למכור ולתת את המעות לבעל, הלא אין הקטן יכול למכור בנכסי אביו [— דהיינו בקרקעות שהוריש לו אביו] עד שיהיה בן עשרים, כמבואר בהמשך הגמרא, ובפשטות כאן אינה בת עשרים?

ותירץ — מכיון שהאב לא הוריש לה קרקע ממש, אלא רק מעות לקנות מהן קרקע, אין הקרקע שקנה השליש נחשבת כ"נכסי אביה", אלא כשאר קרקעות בעלמא שיכולה למוכרן.

והראב"ד כתב — שכלפי בת לא נאמר דין "מוכר בנכסי אביו", כיון שהבת אינה יורשת אלא מקבלת מתנה בעלמא היא, ולכן יכולה למכור.

93. בפשטות נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי האם יש ענין לקיים את דברי המת בכל מחיר, אפילו אם תוכל הבת למכור אחר כך את השדה, או לא. וכן פירש רש"י.

אך התוספות שהעמידו את המשנה בזמן האירוסין, פרשו, שלדעת רבי מאיר אכן אינה

מן הנשואין, דהיינו, לאחר שנישאת הבת, **הרשות בידה** להורות לשליח שיתן את המעות לבעלה, והוא יקנה את השדה. כיון שאף האב לא נתנם לשליש אלא עד שתנשא. היות ומשעה שהיא נישאת, הבעל אוכל את פירות השדה.

אך **מן האירוסין — יעשה השליש מה שהושלש בידו.** כי מצוה לקיים דברי המת. **דברי רבי מאיר.**

רבי יוסי אומר: הגדולה, בין מן הנשואין ובין מן האירוסין — הרשות בידה להורות שינתן הכסף לבעלה.

ואם היתה **קטנה: בין מן הנשואין בין מן האירוסין — יעשה השליש מה שהושלש בידו.**

ודנה הגמרא: **מאי ביניהו,** בין רבי מאיר ורבי יוסי?

אילימא [אם נאמר] **קטנה מן הנשואין איכא ביניהו**(94), דרבי מאיר סבר הרשות בידה לדרוש את המעות מן השליש כדי למוסרו לבעלה, **ואתא רבי יוסי למימר אפילו מן הנשואין נמי — גדולה, אין,** כן. **קטנה, לא.**

אימא סיפא — "אבל בקטנה, אין מעשה קטנה כלום",

הא, מאן קתני לה [מי הוא התנא ששנה דין זה]?

אילימא רק **רבי יוסי** סבר כך, ולא רבי מאיר, **הא מרישא שמעת מינה, דאמר רבי יוסי: וכי אינה אלא שדה, והיא רוצה למוכרה, הרי היא מכורה מעכשיו.**

ומבואר, שדוקא **גדולה, דבת זביני** [שמכירתה מכירה]**, אין!** אך **קטנה, דלאו בת זביני היא, לא!**

אלא ודאי, **רבי מאיר היא!**

וחסורי מיחסרא, והכי קתני —

"יעשה השליש מה שהושלש בידו. במה דברים אמורים מן האירוסין, אבל מן הנשואין הרשות בידה.

במה דברים אמורים, בגדולה. אבל בקטנה אין מעשה קטנה כלום".

ומבואר, שאף לדעת רבי מאיר אין מעשה קטנה כלום. ואם כן חוזרת השאלה — "מאי ביניהו"?

ומשנינן: **אלא, גדולה מן האירוסין, איכא ביניהו.**

לרבי מאיר — יעשה השליש מה שהושלש בידו, כיון שמצוה לקיים דברי המת. ואילו לרבי יוסי — ינתן לבעל. כיון שגדולה היא ובידה למכור — הרשות בידה(95).

יכולה למכור עד שעת הנישואין, ולכן מצוה לקיים דברי המת, ויקנו קרקע. אך רבי יוסי סבר, שכבר כעת אין ענין לקיים את דברי המת בדבר שיהיה בידה אחר כך לשנותו, ולכן שומעים לבת.

94. כלומר, אף קטנה מן הנישואין, אך ודאי שגם גדולה מן האירוסין איכא ביניהו, כמפורש במשנה, ולרבי מאיר — יעשה שליש מה שהושלש בידו, ולרבי יוסי הרשות בידה.

95. אך מן הנישואין לכולי עלמא יתנן לבעל,

איתמר: רב יהודה אמר שמואל — הלכה כרבי יוסי.

רבא אמר רב נחמן — הלכה כרבי מאיר, שמצוה לקיים דברי המת.

ומביאה הגמרא מעשה:

אילפא [שם של אמורא, חבירו של רבי יוחנן], **תלא נפשיה באיספקריא דמכותא** [תלה את עצמו בראש תורן של ספינה[96]], **ואמר:** אם **איכא דאתי, דאמר לי מילתא דרבי חייא ורבי אושעיא, ולא פשיטנא ליה ממתניתין, נפילא מאספקריא וטבענא!** [אם יבא אדם, ויאמר לי ברייתא[97] שלא אמצא לה סימוכין ממשנה, אפיל את עצמי מהתורן, ואטבע].

אתא ההוא סבא, תנא ליה [שנה לפניו את הברייתא הבאה]: **"האומר תנו שקל לבני בשבת, וראוין** [ורואים אנו שאין די בשקל אחד כדי לזון את הבנים אלא צריך] **ליתן להם סלע — נותנין להם סלע.** כיון שאם היה יודע האב שיתייקרו המזונות, ולא יספיק להם שקל, ודאי ניחא ליה שיקבלו סלע.

ואם אמר האב **"אל תתנו להם אלא שקל" — אין נותנין להם אלא שקל.** שהיות ומיחה בהם בפירוש, לא עשאן יורשין אלא לסכום זה.[98]

ואם אמר הוסיף האב ואמר: **"אם מתו** [אם ימותו בני בלא שישאירו בנים שיירשום[99]] **— יירשו** אנשים **אחרים** מסויימים **תחתיהם",** הרי **בין שאמר "תנו** לבני שקל לשבוע", **בין שאמר "אל תתנו** אלא שקל", **אין נותנים להם אלא שקל.**

כי היות ועשה את הבאים אחריהם יורשים, ודאי כוונתו לומר שאין בניו יורשים אלא שקל לשבוע. עד כאן הברייתא.

ושאל אותו ההוא סבא, מהו המקור לברייתא זו מהמשנה?

כיון שלא נתן האב לשליש אלא עד שעת הנישואין.

אמנם לדברי השיטה מקובצת שנזכרו לעיל במשנה — אף מן הנישואין ילקח מהן קרקע, שמצוה לקיים דברי המת. אלא שבכל אופן יכולה הבת לתת את המעות לבעלה והוא יקנה מהן קרקע.

96. והטעם שתלה עצמו בראש התורן — לרמז להם, שאף על פי שיצא לסחורה, (שהעוגן מסמל את הסחורה), מכל מקום לא שכח את תלמודו. מהרש"א.

97. בגמרא — "מילתא דבי רבי חייא ורבי אושעיא" — לפי שהם עיקר הברייתות. כדאמרינן (חולין קמא א) — "כל מילתא דלא מיתניא בי רבי חייא ורבי אושעיא לא תותבו בבי מדרשא" [—כל ברייתא שלא נשנתה בבית מדרשם של ר"ח ור"א, לא תקשו ממנה בבית המדרש]. רש"י.

98. כך פירש רש"י. ומשמע, שאפילו אם אין הממון מספיק להם כלל כדי פרנסתם, לא יוסיפו להם. אך יש שפרשו — שאם אין הממון מספיק להם אפילו בדוחק — יוסיפו להם. שודאי לא היה בדעת האב שימותו ברעב או יפלו על הציבור. ובסוגיין מדובר כשאין הממון מספיק להם בכבוד אלא בדוחק.

99. רש"י. וכונתו, שאם היו להם בנים לא היה בכח האב להפקיע את ירושתם. כמבואר בבבא בתרא (קכט ב) שהאומר — "נכסי לך ואחריך

אמר ליה אילפא: **הא** ברייתא **מני** —

ע-א **רבי מאיר** במשנתנו, **היא! דאמר** "**מצוה לקיים דברי המת**". ולכן עלינו לחשוב תמיד מה היה רצון הנפטר.

אמר רב חסדא, אמר מר עוקבא: הלכתא, בין שאמר "**תנו** שקל", **ובין שאמר** "**אל תתנו** אלא שקל", **נותנין להם כל צורכם.**

ומקשינן: מדוע כשאמר — "אל תתנו להם אלא שקל" נותנים להם כל צורכם? **הא קיימא לן הלכה כרבי מאיר, דאמר** "**מצוה לקיים דברי המת**",[100] והרי המת ציוה לתת להם רק שקל לשבוע ולא יותר!?

ומשנינן: **הני מילי** שיש לנו להקפיד על מילוי דבריו, בצואתו אודות **מילי אחרניתא** [בענינים אחרים בעלמא]. **אבל בהא,** בענין מזונות בניו, **מינח ניחא ליה** לאביהם המת שיתנו להם כל צרכם. **והא דאמר הכי** ["אל תתנו להם אלא שקל"], **לזרוזינהו הוא דאתא.** שלא יתעצלו בחיפוש אחר מזונותיהם.

תנן התם: הפעוטות, מקחן מקח וממכרן מכר במטלטלים. אבל בקרקעות לא, עד שיביא שתי שערות. ואם בא למכור נכסי אביו שנפלו לו בירושה, אינו יכול למוכרם עד שיהיה בן עשרים.

אמר רפרם: לא שנו שיכולים הפעוטות למכור בעצמם את מטלטליהם **אלא שאין שם אפוטרופוס** שאחראי למחייתם.

אבל אם **יש שם אפוטרופוס, אין מקחן מקח ואין ממכרן מכר.**

ממאי [מנין למד רפרם את דבריו]?

מדקתני במשנתנו — "**אין מעשה קטנה כלום**". ועל כרחך משום שיש שם אפוטרופוס.

ומקשינן: **דלמא היכא דאיכא שליש שאני!** כיון שפירש האב בפירוש מה יעשה השליש ברכוש, אין לנו לשנות מכך. אך באפוטרופוס שלא צווהו האב בפירוש מה יעשה ברכוש, דילמא יכולים הפעוטות למכור, שהרי אף האפוטרופוס ימכור לבסוף לצורך מזונותיהם, ואין זה שינוי מצות המת!?

ומשנינן: **אם כן,** שהטעם במשנה הוא משום שנצטוה השליש מה לעשות ברכוש, **ליתני** "**אבל בקטנה — יעשה שליש מה שהושלש בידו**".

מאי, מדוע נקטה המשנה בלשון "**אין מעשה קטנה כלום**"?!

שמע מינה, שאפילו בעלמא, כל מקום שיש אפוטרופוס — אין מעשה קטנים כלום!

הדרן עלך פרק מציאת האשה

לפלוני", אם היה הראשון ראוי ליורשו, אין לשני כלום. ועיין בשיטמ"ק.

100. כתבו התוספות, שגם אם ציוה בעודו בריא, ומת, מצוה לקיים דבריו. ברם, כל זה רק אם השליש את המעות ביד שליש. וכן אם מת הנותן בחיי המקבל. אבל בלאו כי אין מצוה לקיים דבריו. אך אם ציוה כשהיה שכיב מרע — בכל ענין יש לקיים דבריו.

פרק המדיר

פתיחה לפרק המדיר את אשתו

לעיל, במהלך המסכת, התבארו חיובי הבעל כלפי אשתו, ובהם חיובו לקיים מצות עונה, חיובו לזון את אשתו, ולהלבישה, וחיובים נוספים.

כמו כן, התבאר, שהבעל המורד מלקיים את חיוביו כלפי אשתו, קנסוהו חכמים שיוסיף על כתובתה שלשה דינרים בכל שבוע, עד ששה חדשים. ואם עמד במרדו, יוציא ויתן כתובה.

אך דוקא במורד, המתחמק מלקיים חיובו כלפי אשתו, התעסקו עמו חכמים, אולי יחזור ממרדו, ויקיימנה תחתיו. אך אם הוא אינו מתחמק, אלא מודיע במפורש — "איני משמש עמה", או "איני זן אותה", חייב הוא להוציאה מיד, וליתן לה כתובתה.

ואם הדיר את עצמו בנדר מהנאת תשמיש המיטה, הרי כיון שכעת אינו מורד מדעתו, אלא אסור לו לבעול אותה מחמת נדרו, נתנו לו חכמים קצבה: שבוע לבית שמאי, או שבועיים לבית הלל. ויתר מכן, יוציא, ויתן כתובה.

והטעם לשיעור הקצבה — כיון שאף באשה רגילה תיתכן אפשרות שלא תבעל לו שבוע, כגון בנדה, או שבועיים, ביולדת, הרי אין כאן הפקעה גמורה של חיובי האישות שמחוייב לה הבעל. אך בבמקום שיש הפקעה גמורה של חיובי האישות, עליו להוציאה מיד.

וכמו כן, לאו דוקא כשמונע ממנה דבר שהוא מחוייב לה, אלא אם אינו מאפשר לה לחיות כראוי, כגון שמונע ממנה תכשיטים, חייב הוא להוציאה מיד.

וגם במניעה זו, אם אינו מונע אותה מדעתו, אלא "איסורא רמיא עליו", כגון שנדר נדר באופן שאינו מאפשר לה תכשיטים, נתנו לו חכמים קיצבה, באופן שלא תהיה הפקעה גמורה.

ובנידון זה עסקינן בפרקין — כאשר מונע מאשתו את חיוביו כלפיה, או שמונע ממנה לחיות כראוי, על ידי נדר, מהי הקצבה שקצבו לו חכמים שיכול להשהותה תחתיו.

מתניתין:

המדיר את אשתו מליהנות לו, היינו שאסר עליה באיסור נדר ליהנות מנכסיו[1], ואינו יכול לזונה — כיצד הוא יקיים את חיוב

---

1. רש"י פירש — שהאומר לאשתו "מדיר אני אותך מהנאתי", יש במשמעות הלשון גם שהדירה מתשמיש המיטה, אלא שלא חל הנדר לגבי תשמיש, כיון שהבעל משועבד לקיים חיוב עונה.

והקשו עליו התוספות — אם כן, לפי תירוץ הגמרא לקמן, שמשנתינו עוסקת כשהדירה בעודה ארוסה, ולכן חל הנדר גם על המזונות שמשועבד לה, כיון שבשעה שנדר עדיין לא היה משועבד, אם כן מדוע לא יחול הנדר גם על תשמיש המיטה? הרי בשעה שנדר עדיין לא היה משועבד לתשמיש המיטה?

ולכן בארו התוספות, שלשון "להנות" משמעה רק הנאת ממון ולא תשמיש המיטה.

וליישב את שיטת רש"י, כתב הגאון רבי עקיבא איגר, שיש לחלק בהדירה ועודה ארוסה

המזונות המוטל עליו[2]?

עד שלשים יום[3]**, יעמיד פרנס.** היינו שליח שיפרנסה.

ובגמרא יבואר כיצד התירו לו לזונה על ידי שליח, הלא השליח בא מכחו, והיא נהנית ממנו.

יתר מיכן, יוציא[4]**, ויתן כתובה.** והטעם — יבואר בגמרא.

בין תשמיש המיטה לחיוב מזונות. לפי שחיוב מזונות הוא חיוב המתחדש בשעת הנישואין, ועד שלא נשאה אין הוא מחויב כלל במזונות, ולכן חל הנדר בשעת האירוסין.

מה שאין כן בחיוב תשמיש המיטה, כבר בשעת האירוסין חל עליו חיוב עונה לאחר הנישואין, כמו "מהיום ולאחר שלשים יום", ולכן כבר כעת הוא משועבד לה, ואינו יכול להדירה ממנו.

ובעצם דברי רש"י, הקשה הרש"ש — אם לשון "ליהנות" כוללת בתוכה גם חיוב עונה, אלא שאין הנדר יכול לחול על עונה, אם כן הרי הנדר הותר מקצתו, וקיימא לן במסכת נדרים ש"נדר שהותר מקצתו הותר כולו", ואף לגבי ממונות יותר הנדר?

ותירץ, על פי דברי ה"שער המלך" (פרק יב הלכה י מהלכות נדרים) שדין "נדר שהותר מקצתו הותר כולו", שייך רק אם הוא בעלים לנדור על הכל, אלא שיש סיבה צדדית להתיר חלק מן הנדר,

כגון — אם ראה קבוצת אנשים ואמר "קונם הנאת נכסי מהם" ונמצאו אביו ואחיו בתוכם, אזי אומרים — כיון שודאי לא היתה כונתו להדיר את אביו מנכסיו, הרי מתוך שהותר הנדר לגבי אביו, הותר גם לגבי כולם,

אך בנידון דידן, שאין בכחו כלל לנדור על תשמיש המיטה, לא שייך לומר "נדר שהותר מקצתו הותר כולו".

2. הקשה בתוספות רע"ק אייגר (נדרים ריש פרק ה'), מדוע האשה אסורה ליהנות מנכסיו, אף אם חל הנדר, הלא במה שחייב הוא לה אינו נחשב כהנאה, כמו שאין הלוה יכול לאסור את הנאתו על המלוה, כיון שבמה שחייב לו אינו נחשב כהנאה?

אלא יש לאמר, שמדובר כשאסר את הנאת נכסיו עליה, ולא את הנאת גופו, ובזה יכול לאוסרה.

אך ברש"י מבואר שמדובר כשאסר את הנאתו עליה, ולכן גם תשמיש המיטה בכלל הנאתו, ושוב הדרא קושיין לדוכתא, מדוע נאסרת ליהנות מנכסיו, הלא אין זו הנאה במה שמחוייב לה?

וכן לדעת התוספות שאוסר את הנאת נכסיו עליה, יש לעיין מדוע צריך לזונה על ידי פרנס הלא אם יקנה נכסים חדשים יכולה ליהנות מהם, כיון שאינו יכול לאסור נכסים שעדיין לא באו לידו כיון שאין אדם אוסר דבר שלא בא לעולם?

ועיין באבני מילואים (סימן ע"ב סק"ב) שהעמיד באופן שהדיר את גופו להנאת נכסים, שאז נאסרים גם הנכסים העתידים לבא לעולם. יעויין שם.

3. ובגמרא נחלקו האמוראים האם מדובר כשנדר מראש לשלשים יום בלבד, או דילמא, אף כשנדר לעולם ממתינים לו שלשים יום שמא ימצא פתח לנדרו.

4. ונחלקו הראשונים, האם כופים את הבעל להוציא, או רק כופים בדברים על ידי שמכריזים עליו שהוא עברין.

ולעניין הלכה אין כופים מספק, כיון שגט המעושה שלא כדין [—דהיינו, גט שהוצא בכפייה שלא כדין] פסול. תוספות.

רבי יהודה אומר: בישראל, שאם יגרשנה יכול לחזור ולישאנה, **חדש אחד — יקיים. ושנים — יוציא, ויתן כתובה.** וכדעת תנא קמא. ובגמרא יבואר במה נחלקו.

אך **בכהן** שאינו יכול להחזיר את גרושתו, נתנו לו חכמים זמן מרובה, כדי שיוכל להתחרט בינתיים ולהפר את נדרו,

ולכן, **שנים — יקיים,** ורק לאחר **שלשה** חדשים — **יוציא ויתן כתובה.**

המדיר את אשתו, שלא תטעום אחד מכל הפירות [ויכול יכול לאסור עליה כל פירות שבעולם, על אף שאין אדם יכול לאסור את חברו בדבר שאינו שלו, בכגון שנדרה היא שלא לאכול אחד מכל הפירות, והוא קיים לה את נדרה[5]].

ולכן לדעת תנא קמא — **יוציא ויתן כתובה**[6], לאלתר. ואין לנו להמתין בזה שלשים יום, כיון שאם היא רוצה שיוציאנה, לא תבקש פתח לנדרה. ורק היכן שנדר הבעל יש לנו להמתין עד שימצא פתח לנדרו[7].

רבי יהודה אומר: בישראל, שיכול להחזירה אם תתגרש —

יום אחד[8] — **יקיים, שנים — יוציא ויתן כתובה.**

ובכהן, שאין הוא יכול להחזיר גרושתו —

שנים, יקיים. שלשה, יוציא ויתן כתובה.

וכן **המדיר את אשתו שלא תתקשט באחד מכל המינין,** וכגון שנדרה היא וקיים לה את נדרה — **יוציא** לאלתר, **ויתן כתובה.**

רבי יוסי אומר: בנשים עניות, יוציא ויתן כתובה, רק באופן **שלא נתן קצבה.** היינו שנדרה שלא תתקשט לעולם, וקיים לה את נדרה.

ובנשים בעשירות, שדרכן להתקשט לעיתים מזומנות, די בכך שנדרה **לשלשים יום,** וקיים לה את נדרה, כדי לחייבו להוציאה.

---

5. כך הבאור לדעת שמואל הנזכרת לקמן (עא א), וההלכה כמותו. ולדעת רב הנזכרת שם — יש להעמיד באופן שאמר "תאסר הנאת תשמישך עלי לעולם, אם תאכלי אחד מכל הפירות שבעולם", ואז אם תאכל אחד מכל הפירות מיד תאסר בתשמיש, ויהיה עליו לגרשה.

6. ואם תאמר — מה תרויח על ידי שיוציאנה, הלא בין כה וכה תהא אסורה באכילת הפירות?

ויש לומר — כגון שנדרה שלא תאכל אחד מכל הפירות בעודה תחתיו. (תוספות לקמן עא א ד"ה שנדרה בסופו).

7. יתבאר יותר בעז"ה בסוגיית הגמרא לקמן עא א.

8. יש לדון בדברי רבי יהודה, שאמר "בישראל, יום אחד יקיים" האם כוונתו לחלוק על דברי תנא קמא שאמר "יוציא לאלתר", וחידש רבי יהודה שמשהין אותו יום אחד, או דילמא כוונתו גם כן שיוציא לאלתר.

ומדברי התוספות לקמן (עא ב ד"ה כגון) משמע, שנחלקו תנא קמא ורבי יהודה האם מגרש לאלתר או לאחר יום אחד.

גמרא:

במשנה מבואר, שאם הדירה מנכסיו חל הנדר, ואינו יכול לזונה.

ומקשינן: **וכיון דמשועבד לה** למזונות, **היכי מצי מדיר לה**[9]? וכי **כל כמיניה** [כיצד יש בכוחו] **דמפקע לה לשיעבודה**[10]?

והרי תנן: האשה שאמרה לבעלה — **"קונם שאיני עושה לפיך"**, כלומר — אסרה את מעשי ידיה על בעלה, **אינו צריך להפר** את נדרה, כיון שאין הנדר חל בדבר שמשועבדת לו.

ומדייקת הגמרא: **אלמא, כיון דמשעבדא ליה** למעשי ידיה, **לאו כל כמינה דמפקע ליה לשיעבודיה.**

והכא נמי, כשהדירה מנכסיו, **כיון דמשועבד לה** לזונה, **לאו כל כמיניה דמפקע לה לשיעבודה.**

ואם כן, מדוע חל הנדר, וחייב לזונה רק על ידי פרנס[11]?

ומתרצת הגמרא: **אלא, מתוך שיכול לומר לה "צאי מעשה ידיך במזונותיך"**, היינו קחי את מעשי ידיך השייכים לי במקום מזונותייך —

ע-ב **נעשה כאומר לה** כשמדירה מנכסיו — **"צאי מעשה ידיך במזונותיך"**[12]", כיון שודאי על

---

9. הקשה הרשב"א — מדוע אינו יכול להדירה מנכסיו, הלא יכול לקיים את שיעבודו אליה על ידי פרנס? ויעויין שם במה שנדחק ליישב.

והאחרונים תרצו — שכאשר זנה על ידי פרנס לא נחשב שמקיים את חיובו כלפיה, כיון שמחוייב לזונה בעצמו, ועל ידי פרנס, נחשב כאילו קיבלה מתנה מאחר,

אלא עד שלשים יום תקנו שלכל הפחות יאכילנה על ידי פרנס, אבל אינו מקיים בכך את חיובו כלפיה. ולכן אין הנדר חל על הנכסים.

10. הר"ן העמיד את סוגייתנו לדעת הרמב"ם, כמאן דאמר — "אין קונמות מפקיעים מידי שיעבוד". אבל למאן דאמר "קונמות מפקיעים מידי שיעבוד", לא קשיא היאך הוא מדירה, כיון שנדרו מפקיע מידי שיעבוד.

ומכל מקום אם נדרה היא להפקיע את מעשי ידיה מבעלה לא יחול הנדר כיון ש"אלמוה רבנן לשיעבודיה דבעל".

והקשה עליו המשנה למלך — אם כן מדוע פסק הרמב"ם שאם הדירה מתשמיש המיטה לא חל הנדר, משום שמשועבד לה, הלא לדידן "קונמות מפקיעים מידי שיעבוד"?

וה"פני יהושע" כתב לתרץ — שהסיבה שקונמות מפקיעים מידי שיעבוד היא משום שיכול לסלק את השיעבוד בזוזי, ולכן הנדר חל על הנכסים, אבל בתשמיש, הרי גופו עצמו משועבד לה, ואינו יכול לסלקו באופן אחר, ולכן אין הנדר יכול להפקיע שיעבוד זה.

11. התוספות הקשו — מדוע אין להעמיד את משנתינו באופן שאמר לה — "יאסר הנאת תשמישך עלי אם אזונך", ואז אינו מתנה על מה שמשועבד לה?

ותרצו — שאם כן לאחר שלשים יום תהנה מנכסיו, ויהא חייב לגרשה לאחר שבוע לדעת בית הלל או שבועיים לבית שמאי, כדין האומר לאשתו "יאסר הנאת תשמישך עלי".

ובמשנה נאמר שחייב לגרשה אחר שלשים יום.

12. ויש להקשות — הלא כשאומר לה "צאי מעשי ידייך במזונותייך", הרי כאילו גבתה את

דעת כן הדירה[13].

ומקשה הגמרא: **אם איתא** [אם אנו סוברים] **להא דרב הונא אמר רב, דאמר רב הונא אמר רב** — **"יכולה אשה שתאמר לבעלה, איני ניזונת ואיני עושה"**, והרי קיימא לן כמותו,

אם כן, כשאמרה **"קונם שאני עושה לפיך", אמאי** שנינו לעיל שהוא **אינו צריך להפר?**

לימא, נאמר גם כן — **מתוך שיכולה לומר "איני ניזונת ואיני עושה", נעשה כמי שאומרת לו "איני ניזונת ואיני עושה",** כמו שאנו אומרים לגבי הבעל?

ומתרצת הגמרא: **אלא, לא תימא "נעשה** כאומר", כיון שאין אנו יכולים לפרש את דיבורו, כמו שהוכח מ"קונם שאני עושה לפיך".

אלא מדובר **באומר לה "צאי מעשה ידיך במזונותיך".** ואז, כיון שאמר לה בפירוש, אינו חייב במזונותיה, ויכול להדירה מהם.

ואילו הברייתא שאמרה "קונם שאני עושה לפיך אינו צריך להפר", עוסקת כשלא אמרה לבעלה "איני ניזונית ואיני עושה".

ומקשינן: **אי הכי,** שאינו משועבד לה, **פרנס למה לה?** הרי אינו חייב לה כלום[14]?

ומשנינן: מדובר **בדלא ספקה,** שאין מספיקים לה מעשי ידיה לכל מזונותיה, ולכן עליו להשלים לה את מזונותיה על ידי פרנס.

ומקשינן: **אי** מדובר **בדלא ספקה, הדר קושיין לדוכתיה,** כיון שעל מה שחסר לה אין הנדר חל כלל כיון שמשועבד הוא לה, ומדוע יאכילנה רק על ידי פרנס?

ומשנינן: **אמר רב אשי,** מדובר **במקרה** שעל ידי מעשה ידיה היא **מספקת לדברים גדולים, ואינה מספקת לדברים קטנים,** ועל הדברים הללו יעמיד פרנס.

ומבארת הגמרא — **הני "דברים קטנים" היכי דמי** [כיצד מדובר]?

חובה ממעשי ידיה השייכים לו, ואם כן מה הועילו חכמים בתקנתם, הלא נהנית מנכסיו?

ודקדק מכאן ה"קובץ שיעורים", שהאומר "צאי מעשי ידיך במזונותייך" מפקיע לגמרי את חיוב המזונות,

והיינו על ידי שיש לה כדי מזונותיה ממעשי ידיה, שוב אינו חייב לזונה.

ואפשר לומר גם בדרך אחרת — כיון שנעשה כאומר לה "צאי מעשי ידייך במזונותייך", הרי כאילו שילם לה מעתה את כל מזונותיה לעולם, ושוב אינו משועבד לה, ולכן חל הנדר. (על פי דברי הגר"ש רוזובסקי).

13. וסברה הגמרא כעת, שאם ברורה לנו כוונתו, אף על פי שלא אמר אותה בפירוש, כיון שאין דיבורו סותר אותה — מפרשינן דיבוריה.

אבל במקום שכוונתו אינה משתמעת מתוך דבריו, ודאי שלא מפרשים את דיבורו. תוספות.

14. יש לעיין בבאור קושיית הגמרא. האם כוונתה לומר שאינו חייב לגרש כלל, כיון שקיים את שיעבודיו אליה.

או דילמא — חייב לגרשה, משום שהדירה מנכסיו, כיון ש"מיסנא הוא דסני לה", היינו — שונא הוא אותה, אף על פי שאינו משועבד למזונות, מכל מקום אחר שהדירה מנכסיו אסורה ליהנות בכל שהוא ממנו, ואינו רשאי לקיימה. אלא שנתנו לו שלשים יום שמא ימצא

אי דרגילה בהו, ולכן הוא מחוייב לתנם לה על ידי פרנס,

הא רגילה בהו! ומדוע חל הנדר כלל, הרי הוא משועבד לתת אותם לה?

ואי לא רגילה בהו, פרנס למה לה? הלא אינו חייב לה כלום?

אלא, **לא צריכא,** באופן **דרגילה בבית נשא,** היינו בדברים שהייתה רגילה בבית אביה, וכאשר נשאו, **קא מגלגלא בהדיה,** כלומר לא תבעתם מבעלה, אלא הורגלה לחיות לפי הנהגתו של בעלה.

אך כעת שנדר ממנה, חייב להעמיד לה פרנס אף על הדברים הללו, משום **דאמרה ליה** — **"עד האידנא** [עד עכשיו] **דלא אדרתן,** שלא הדרת אותי מלהנות מנכסיך, **גלגילנא בהדך** [ויתרתי לך ולא תבעתיך אלא הסכמתי לנהוג לפי הנהגתך ולא לפי הנהגתי. אבל] **השתא, דאדרתן, לא מצינא דאיגלגל בהדך"**[15].

ומקשינן: **מאי שנא עד ל' יום** שיכול להעמיד פרנס? ומדוע לא יעמיד לעולם?

ומשנינן: **עד ל' יום, לא שמעי בה אינשי ולא זילא בה מילתא,** [שאין הדבר מתפרסם, ולכן, יכול הוא לזונה באופן שכזה, ואין הצורה הזאת של האכלה על ידי פרנס מהווה זלזול בכבודה]. אך **טפי,** יותר משלשים יום, **שמעי בה אינשי, וזילא בה מילתא,** ולכן עליו לגרשה.

איבעית אימא, באופן נוסף אפשר לבאר מדוע חל הנדר, והלא הבעל משועבד לה?

שמדובר **כשהדירה כשהיא ארוסה,** שאז הוא אינו משועבד לה, ולכן חל הנדר.

ומקשינן: אם כן, מדוע מעמיד לה פרנס, וכי **ארוסה מי אית לה מזוני?!**

ומעמידה הגמרא: מדובר כאן בכגון **שהגיע זמן** הנישואין, שקבעו חכמים שנים עשר חודש מיום שתבעה הבעל לארוסתו שתכין עצמה להנשא לו, **ועדיין לא נשאו.**

דתנן: "הגיע זמן ולא נשאו, אוכלות משלו, ואוכלות בתרומה",

ולכן, הנדר חל, כיון שהוא איסור דאורייתא, ואילו חיוב המזונות אינו אלא מדרבנן, ומאידך חייב לזונה מתקנת חכמים, ולכן יעמיד פרנס[16].

פתח לנדרו. וקושיית הגמרא היתה — מדוע יעמיד פרנס באותם שלשים יום.

ונראה שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים. ויתבאר בעז"ה בסוגיא לקמן. (עא א).

15. ויש לבאר — ממה נפשך, אם הוא משועבד לתת לה את תביעתה, מדוע חל הנדר כלל, ומה בכך שלא תבעתו עד עכשיו?

ומבארים התוספות — בעצם האשה מוחלת לבעלה על אותם דברים, אלא שאדעתא דהכי שידירנה ויוציאנה מביתו אינה מוחלת לו.

ולכן בשעה שנדר עדיין לא היה משועבד לה, וחל הנדר, ורק לאחר מכן כשבא להוציאה מביתו חוזר ומשתעבד לה, ולכן צריך להעמיד אז פרנס.

עוד אפשר לומר — מדובר בדברים שרגילה בהם רק בהיותה מחוץ לביתו, ולכן רק בשעה שמוציאה מביתו משתעבד לה ואז כבר חל הנדר.

16. כך פירש רש"י. וצריך באור — ומה בכך שאינו מחוייב לה אלא מדרבנן, הרי יש כח ביד

ומקשינן: מאי שנא שיעמיד פרנס רק **עד שלשים יום,** ולא לעולם, והלא כאן כשעדיין לא נישאו לא שייך הטעם הנזכר לעיל — "זילא בה מילתא"?

ומתרצינן: **עד שלשים יום, עביד שליח שליחותיה. טפי, לא עביד שליח שליחותיה.** [עד שלשים יום עושה השליח את שליחותו, ויותר אינו עושה][17].

ואיבעית אימא, ואם תרצה לומר, אפשר להעמיד את המשנה במקרה **שהדירה כשהיא ארוסה,** ואז עדיין אינו משועבד לה, **ואחר כך נישאת,** ובשעה שנישאת כבר חל הנדר, ולכן אינו יכול לזונה אלא על ידי פרנס.

ומקשינן: **נישאת?! הא סברה וקבלה!,** כלומר — ומדוע חייב לזונה כלל, הלא נשאה לו על דעת שאינו חייב במזונותיה?

ומתרצינן: אף על פי שנישאת לו על דעת כן, חייב לזונה על ידי פרנס אם תובעת מזונות, משום **דאמרה: "בסבורה אני שאני יכולה לקבל,** [היינו, להנשא לו ללא חיוב מזונות] **עכשיו** רואה אני ש**אין אני יכולה לקבל".**

ומצינו סברא כעין זו במשנה לקמן (עז א) — "ואלו שכופין אותם להוציא: מוכה שחין ובעל פוליפוס, וכו', ועל כולם אמר רבי מאיר: אף על פי שהתנה עמה, יכולה היא שתאמר, סבורה הייתי שאני יכולה לקבל, עכשיו איני יכולה לקבל".

חכמים להטיל עליו שיעבוד ממוני, מדין "הפקר בית דין הפקר" וא"כ חל השיעבוד לגמרי, והיאך יכול לנדור לבטל שיעבוד זה?

ויעויין ברא"ה שהקשה קושיא זו לדברי רש"י, וכתב — "ויש לומר, דשאני הכא שאפשר בפרנס".

וצריך באור — אם נאמר שעל ידי פרנס מתקיים השיעבוד כלפיה, אם כן אף לגבי מזונות דאורייתא יוכל לנדור ויעמיד פרנס? כמו שהקשה הרשב"א בריש סוגיין, (הובא לעיל בהערה 9).

ונראה לבאר בכוונת הרא"ה — שבחיוב מזונות ישנם שני דינים, האחד — חיוב ממוני רגיל שחייב הבעל לתת מזונות לאשתו. והשני — חיוב מדיני אישות להאכיל את אשתו.

ולכן, את החיוב שיש על הבעל מדיני האישות אינו מקיים אלא כאשר זנה בעצמו, אבל בפרנס אינו מקיים חיוב זה.

ולכן אינו יכול לנדור על דין מזונות כיון שמשועבד לה.

ומאידך, בהגעת זמן, לא תקנו חכמים אלא חיוב ממוני רגיל של מזונות, וחיוב זה מתקיים על ידי פרנס, ולכן יכול לנדור עליו.

אך התוספות חלקו על דברי רש"י ופרשו — שנדר כשעדיין לא הגיע זמן, ולכן חל הנדר, ואחר כך הגיע הזמן, ואז חייב לזונה על ידי פרנס, אך אחר שנישאו לגמרי, אינו חייב לזונה כלל, כיון שהסכימה להתחתן עמו "סברא וקיבלה" שלא יזונה.

17. וביתר באור — יתבאר לקמן, שאינו יכול לזונה על ידי פרנס העושה את שליחותו ממש, כיון שאז הדבר נחשב כאילו נהנית ממנו, אלא רק על ידי שאומר — "כל הזן את אשתי לא יפסיד", וימצא מי שיסכים לזון את אשתו ויסמוך עליו שישלם לו.

ובאופן זה אמרו חכמים, שלא מצוי שימצא מי שיזונה יותר משלשים יום.

ומקשינן: **אימר דאמרינן הכי גבי מומין,** כלומר — מצינו סברא זו רק לעניין מומין, שאפילו אם התנתה עמו יכולה לומר "עכשיו איני יכולה לקבל", אבל **לענין מזוני מי אמרינן הכי?!**[18]

אלא ודאי **מחוורתא** [מבואר] **כדשנינן מעיקרא.** היינו, או כגון שאמר לה צאי מעשה ידיך במזונותייך, או כשהדירה בהגעת זמן.

שנינו במשנה: "המדיר את אשתו מליהנות לו, **עד שלשים יום יעמיד פרנס":**

ובפשטות כוונת המשנה, שיתן את מזונותיה לפרנס והוא יתנם לאשתו, או על כל פנים ישלם לפרנס על מנת שיזון אותה.

ומקשינן: היאך התירו לו לזונה על ידי פרנס, וכי **פרנס לאו שליחותיה קא עביד**[19]**?!** והרי כאילו נהנתה ממש מנכסיו[20]**?**

ומשנינן: **אמר רב הונא, באומר** — "**כל הזן אינו מפסיד",** ואז אינו חייב לשלם למי שזן את אשתו, כיון שלא התחייב לו בפירוש על

---

18. והטעם שמזונות גרועים יותר ממומין לעניין סברת — "סבורה הייתי שאני יכולה לקבל", משום שבמומין אין האשה יודעת קודם שתינשא עד כמה יפריעו לה המומין, ולכן אף על פי שנתרצתה מראש להנשא יכולה לומר "עכשיו אין אני יכולה לקבל.

אך במזונות, אין הדבר קשור לעצם הנישואין, ובודאי ידעה מראש שלא תוכל להתקיים בלא מזונות, ובכל אופו התרצתה להנשא, לכן אינה יכולה לחזור בה כעת. (על פי דקדוק לשון רש"י).

19. הקשה הט"ז (יו"ד סימן קס ס"ק יא) ומה בכך שהשליח עושה את שליחותו, הלא "אין שליח לדבר עבירה", ובפשטות הכוונה שאין השליחות מתייחסת למשלח, ואם כן אף בנידון דידן לא תתיחס השליחות למשלח?

וייסד הט"ז מכח קושייא זו, שאף בדבר עבירה השליחות מתייחסת למשלח, אלא שאין המשלח נענש עבור מעשה העבירה שעשה השליח.

ובמשנה למלך (פרק ה מהלכות מלוה ולוה הלכה יד) כתב לתרץ באופן אחר — שבנידון דידן השליח אינו בר חיובא, כיון שהוא אינו עושה שום מעשה איסור, ולכן בזה מתייחס המעשה למשלח.

אך למעיין בסוגייא יתבאר, שלכאורה אין מקום כלל לקושיא, כיון שלענין נדרים אין אנו זקוקים לדיני שליחות, אלא כל מקום שהמשלח חייב לשלם לשליח נחשב כאילו נהנה המודר מנכסי המשלח, אפילו בלא פרשת שליחות.

וכן מדוקדק מדברי הראשונים בסוגיא (יעויין בשיטה מקובצת) שפרשו את הנדון בגמרא רק לגבי חיוב תשלומין שחייב המשלח לשליח, ולא לדיני שליחות.

וב"קובץ שיעורים" (אות רכט) הוכיח זאת, שאם נאמר שכאן הנדון הוא בדיני שליחות, אם כן יעמיד פרנס גוי שאינו בר שליחות לזונה? אלא ודאי שכל מקום שמשלם לפרנס נחשב הדבר כאילו נהנתה מנכסיו.

20. רש"י כתב "נמצא עובר על נדרו", ומשמע שהבעל הוא עובר על הנדר.

וכן דעת הרמב"ם (פרק י מהלכות נדרים הלכה יב) שהמדיר את חברו מדבר מסוים, ועבר חברו ונהנה מאותו דבר, עובר המדיר ב"לא יחל דברו", שהרי דברו הוא שנתחלל.

אך דעת הר"ן (נדרים דף טו א) שהמודר הוא

כך, אלא רק סומך הוא עליו שלא יקפחנו, ולכן מותר לו לזונה באופן זה[21].

ועדיין התקשתה הגמרא: **וכי אמר הכי, לאו שליחותיה קעביד?** האם אין הדבר נחשב כמינוי שליחות, ויתחייב לשלם לפרנס עבור המזונות, ותמצא האשה נהנית מנכסיו?

ותרי תנן: מי שהיה מושלך בבור, ואמר: "כל השומע קולו [קולי], **יכתוב גט לאשתו** [לאשתי]" — **תרי אלו,** השומעים את קולו, **יכתבו ויתנו** גט לאשתו, כיון שלשון "כל השומע יכתוב", משמעה מינוי שליחות.

והכא נמי, כשאמר "כל הזן אינו מפסיד", משמעו מינוי שליחות, ומדוע התירו לו לזונה באופן זה[22]?

ומתרצת הגמרא: **הכי השתא?!** [מהו הדמיון?!]

הלא ודאי יש לחלק ולומר: דוקא **התם** גבי "כל השומע קולו יכתוב", יש בלשון זו מינוי שליחות, כיון דקאמר **"יכתוב",** בלשון ציווי.

אבל **הכא, מי קאמר "יזון"** בלשון ציווי[23]?! הרי רק **"כל הזן" קאמר,** ולשון זו אינה מינוי שליחות, ולא יתחייב לשלם לפרנס שיזון אותה, ולכן התירו לו לזונה באופן זה.

ומקשינן: **והא אמר רב אמי, בדליקה** [מי שנפלה דליקה בנכסיו בשבת] **התירו לומר** — **"כל המכבה אינו מפסיד",** אף על פי שבעלמא אסור לצוות על הנכרי לחלל את השבת עבורו, כאן התירו מתוך שאדם בהול על ממונו, ואם לא תתיר לו באופן זה יבוא לכבות את הדליקה בעצמו.

ומדקדקת הגמרא: מדברי רב אמי משמע שרק **בדליקה** התירו לומר לשון זו, ולא בדברים אחרים, **ולמעוטי מאי** אמר רב אמי? **לאו למעוטי כי האי גוונא?!** היינו האם לא היתה כוונתו למעט שאסור לומר "כל הזן לא יפסיד" כיון שזהו לשון מינוי שליחות?!

ומשנינן: **לא,** כוונתו היתה רק **למעוטי שאר איסורים דשבת,** שבהם החמירו לומר אפילו שלא בלשון שליחות, אבל בנדרים מותר לומר "כל הזן אינו מפסיד.

מתיב [הקשה] **רבה,** מהמשנה ששנינו במסכת נדרים: **"המודר הנאה מחבירו, ואין לו** [לחבירו, המודר] **מה שיאכל,** והמדיר רוצה לתת אוכל למודר,

---

עובר ב"לא יחל דברו", והמדיר אינו עובר בשום איסור.

21. ודוקא כשלא אמר כך ליחיד, אלא הודיע לכל מי שירצה, אבל אם אמר לחברו "אם תזון לא תפסיד" אסור. כיון ששליחותו הוא עושה ויהא חייב לשלם לו על כך, ונמצאת האשה נהנית מנכסיו. תוספות. אך מותר לומר ליחיד "כל הזן אינו מפסיד" בלשון כללית. בית יוסף אה"ע סי' עב.

22. ובשיטה מקובצת הוסיף לחדד את קושיית הגמרא: שהרי המוטל בבור אינו יודע אם יש מי ששומעו, ובכל זאת נחשבת צעקתו כמינוי שליחות, וא"כ כל שכן בבעל האומר לפני ידידיו "כל הזן אינו מפסיד", שיודע הוא שישמעו לקולו, שיחשב כמינוי שליחות.

23. בריטב"א מבואר, שאפילו אם יאמר "כל הרוצה יזון את אשתי", לא נחשב הדבר כמינוי

ילך אצל חנוני הרגיל אצלו, ויאמר לו: איש פלוני, מודר הנאה ממני, ואיני יודע מה אעשה לו! והחנוני מבין מתוך דבריו שברצונו לבקש ממנו שיזון את המודר, והמדיר ישלם לו על כך[24].

הוא [החנוני] **נותן לו, ובא ונוטל מזה** [מהמדיר]". עד כאן המשנה.

ומדקדק רבה: דוקא **הכי,** שלא הזכיר כלל "לא יפסיד", אלא החנוני סומך עליו מחמת קרבתו שלא יפסידנו, **הוא דשרי.**

אבל לומר "**כל הזן אינו מפסיד**" — **לא.** כיון שמשמע התחייבות לשלם!

ומשנינן: "**לא מיבעיא** קאמר! לא בא התנא לומר שדוקא באופן זה התירו, אלא בא לחדש שאפילו באופן זה, שהיה מקום להחמיר, הקילו.

ומבארת הגמרא: **לא מיבעיא** אם אמר "**כל הזן אינו מפסיד", דלעלמא קאמר,** ולא לאדם מסויים, ולכן ודאי התירו באופן זה, **אבל האי,** כלומר באומר לחנוני, הוה אמינא — **כיון דרגיל אצלו, וקאזיל קאמר ליה, כמאן דאמר ליה "זיל הב ליה את" דמי,** ואסור, **קא משמע לן** התנא שאף באופן זה מותר.

ואגב שהובא לעיל חלק מהמשנה בנדרים, הביאה הגמרא את **גופא** של המשנה:

"**המודר הנאה מחבירו, ואין לו** [לחבירו, המודר] **מה שיאכל,** ורוצה המדיר לתת למודר אוכל.

הולך אצל חנוני הרגיל אצלו, ואומר לו, 'איש פלוני מודר הנאה ממני ואיני יודע מה אעשה לו', והחנוני מבין מעצמו שעליו לתת למודר אוכל, והמדיר ישלם לו על כך.

ולכן, **הוא** [החנוני] **נותן לו, ובא** למדיר, **ונוטל מזה.**

וכן אם רצה המדיר את **ביתו** של המודר **לבנות,** או את **גדירו לגדור,** או את **שדהו לקצור,**

הולך אצל פועלין הרגילין אצלו, ואומר להן — 'איש פלוני מודר הנאה ממני ואיני יודע מה אעשה לו' —

הן עושין עמו, ובאין ונוטלים שכרן מזה [היינו מהמדיר][25].

וכן אם **היו** המדיר והמודר **מהלכין בדרך, ואין עמו** [עם המודר] **מה יאכל, נותן** המדיר מזונות **לאחר לשום מתנה,** וחלה [המודר] **נוטל** מהאחר **ואוכל, ומותר.**

ואם אין שם אחר, מניח המדיר את המזונות **על גבי הסלע או על גבי הנדר, ואומר, 'הרי**

שליחות כיון שאמר "כל הרוצה", אך אם יאמר "כל השומע יזון" אזי נחשב הדבר כמינוי שליחות.

24. אבל ודאי שאין המדיר חייב לשלם מדינא לחנוני, שאם כן הוי שלוחו ממשו ונמצאת נהנית מנכסיו.

אלא החידוש — שאף על פי שהדבר נראה כהערמה, שהחנוני בטוח שישלם לו, מכל מקום התירו אם לא ציוה עליו בפירוש.

25. ורבותא השמיענו התנא במקרה השני — שאף על פי שאין בדבר צורך גדול כל כך כמו מזונות, התירו לו באופן זה. ר"ן נדרים מג א.

הן מופקרין לכל מי שיחפוץ, והלה [המודר] **נוטל ואוכל, ומותר.**

ורבי יוסי אוסר[26] להפקיר את המזונות ושיזכה בהן אחר[27]". עד כאן המשנה.

אמר רבא: מאי טעמא דרבי יוסי? הלא כיון שהפקיר את המזונות או נתנם לאחר שוב אינו נהנה מנכסי המדיר?

עא-א אלא, **גזירה משום מעשה דבית חורון**[28], המובא במסכת נדרים[29]:

שנינו במשנה: "המדיר את אשתו **רבי יהודה אומר בישראל חדש אחד** יקיים, ושניים יוציא ויתן כתובה, בכהן שניים יקיים ושלשה יוציא ויתן כתובה". **וכו':**

ומדייקת הגמרא: מתוך ששינה רבי יהודה מלשון תנא קמא, שאמר — "שלשים יום", ואילו הוא אמר "חודש אחד", משמע שבא לחלוק עליו אף בישראל[30].

ומקשינן: הלא בישראל **היינו תנא קמא,** ובמה נחלקו?

אמר אביי: אכן רבי יהודה לא נחלק בישראל, אלא רק **בכהנת אתא לאשמועינן** שממתין חדשיים, ואגב כהנת נקט "בישראל חדש אחד[31]".

רבא אמר: חדש מלא וחדש חסר איכא בינייהו. כלומר לדעת תנא קמא — ימתין שלשים יום, ואילו לדעת רבי יהודה ימתין

---

26. רבינו חננאל פסק כדעת רבי יוסי, מכך שפרש רבא את דבריו.

אך הרמב"ם (פ"ז מהלכות נדרים הט"ו) פסק כרבנן. ויש לבאר לפי שיטתו, שאין הדבר דומה למעשה דבית חורון, כיון שבנידון דידן אם היה אחר זוכה במזונות ומקדישן, היה הקדישו הקדש. ולכן מועיל לעשות בצורה זו. הרשב"א.

27. אבל בנותן מתנה לחברו, אף לדעת רבי יוסי מותר. כמבואר בסוגיא בנדרים מג ב.

28. ואם הפקיר את המזונות קודם שנדר, אף לדעת רבי יוסי מותר, כיון שבזה לא שייך גזירת בית חורון. ר"ן נדרים מג ב.

29. וכך היה המעשה: "מעשה באחד בבית חורון, שהיה אביו נודר ממנו הנאה, והיה משיא את בנו.

ואמר לחבירו — 'חצר וסעודה נתונים הינן לפניך אלא כדי שיבא אבא ויאכל עמנו בסעודה'.

אמר — 'אם שלי הן, הרי הן מוקדשים לשמים'.

אמר לו — 'נתתי לך את שלי כדי שתקדישם לשמים?!'

אמר לו — 'נתת לי את שלך, אלא כדי שתהא אתה ואביך אוכלים ושותים ומתרצים זה לזה, ויהיה עוון תלוי בראשי'.

אמרו חכמים: כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת, אינה מתנה". נדרים מח' ע"א.

ומשום מעשה זה גזר רבי יוסי לאסור לתת למודר על ידי הפקר, מחשש שאין זה הפקר גמור.

30. על פי השיטה מקובצת.

31. הרשב"א כתב, שתנא קמא לא חלק על רבי יהודה בדין זה, אלא שלא דיבר בענין זה כלל, ורבי יהודה הוסיף על דבריו. ודקדק זאת, מלשון "אתא לאשמועינן", ואם היה חולק על תנא קמא, היה על הגמרא לומר "איכא בינייהו".

רק עשרים ותשעה יום, כיון שסתם "חדש" בלשון חכמים הוא עשרים ותשעה יום[32].

שנינו במשנה "עד שלשים יום יעמיד פרנס, יתר מכאן יוציא ויתן כתובה".

ויש לדון: האם לעולם נותנים לו שלשים יום על ידי פרנס, ואפילו אם נדר לעולם אינו חייב להוציא עד שלשים יום,

או דילמא, רק אם נדר לשלשים יום יכול לזון על ידי פרנס, אך כשנדר לעולם, לא.

ונחלקו בנידון זה האמוראים:

אמר רב: לא שנו שיכול לזונה על ידי פרנס, **אלא במפרש.** כלומר — כשנדר בפירוש לשלשים יום.

אבל בנודר סתם, יוציא לאלתר ויתן כתובה.

והטעם, משום שפרנס אינו דין לכתחילה, רק בדיעבד כשנדר לשלשים יום אין כופין אותו לגרש משום זמן מועט כל כך, כיון שיכול על כל פנים לזון על ידי פרנס. אך אם נדר מראש לזמן מרובה, אין סברא להמתין עמו[33].

ושמואל אמר: אפילו בנודר סתם, לא יוציא עד שלשים יום, **שמא ימצא פתח לנדרו.**

ומקשינן: מדוע חזרו רב ושמואל על מחלוקתם בנידון זה, **והא איפלגו ביה חדא זימנא,** במקום אחר?

דתנן (לעיל סא ב) — **"המדיר את אשתו מתשמיש המטה, בית שמאי אומרים** ימתין **שתי שבתות.**[34] ויותר מכך יוציא ויתן כתובה.

ובית הלל אומרים — שבת אחת ימתין[35], יותר מכך יוציא ויתן כתובה".

ועל כך אמר רב: מחלוקת בית שמאי ובית הלל רק **במפרש,** היינו כשנדר בפירוש על שבוע או שבועיים, **אבל בנודר סתם, יוציא לאלתר ויתן כתובה.**

ושמואל אמר: אפילו בסתם נמי לא יוציא, שמא ימצא פתח לנדרו.

---

32. ולדעת אביי, אף על פי שבעלמא סתם חדש עשרים ותשעה יום, מכל מקום כאן היתה הכונה לשלשים יום, ומכיון שרצה התנא להשמיע בכהנת חדשיים, נקט בישראל חדש, אך כוונתו הייתה שלשים יום. תוספות.

33. כך הבאור לדעת רש"י. אך יש ראשונים שפרשו: אמר רב לא שנו אלא במפרש — היינו שפירש זמן כל שהוא, אפילו הרבה יותר משלשים יום, בכל זאת נותנים לו לזון שלשים יום על ידי פרנס. אבל אם סתם ולא פירש כלל — יוציא לאלתר, שמכיון שלא קצב זמן לנדרו, טוענת האשה — "מיסנא הוא דסני לי", ואיני יכולה לדור עמו.

ולפי שיטות אלו — אכן פרנס הינו דין לכתחילה, אלא שכאשר נודר לעולם ישנה סברא חדשה שעליו לגרשה מדין מיסנא הוא דסני. ויעויין בשיטה מקובצת.

34. והטעם, מבואר בגמרא שם — כיון שמצינו ביולדת נקבה שאסורה לבעלה במשך שבועיים, אם כן הפסק שבועיים הינו מדרך חיי האישות, ולכן לא כפוהו להוציא עד שבועיים.

35. כמו שמצינו בנידה שאסורה שבוע אחד לבעלה, ולכן אין הפסק שבוע נוגד את חיי האישות. אך מיולדת נקבה אין ללמוד, כיון שהלידה אינה שכיחה כנדה.

ואם כן, מדוע חזרו רב ושמואל ונחלקו גם במשנתינו?

ומשנינן: **צריכא**! כלומר, יש חידוש בכל אחת מהמחלוקות.

דאי איתמר בההיא, אם היתה המחלוקת נאמרת רק לגבי המדיר את אשתו מתשמיש,

הוה אמינא רק **בההיא קאמר רב** שהנודר סתם יוציא לאלתר, **משום דלא אפשר** לקיים תשמיש **בפרנס, אבל בהא** [במדיר ממזונות] **דאפשר** לזון **בפרנס, אימא מודה ליה לשמואל**, ובכל מקרה ימתין שלשים יום.

ואי אתמר בהא, אם היתה המחלוקת נאמרת רק לגבי המדיר את אשתו ממזונות,

הוה אמינא רק **בהא קאמר שמואל** שבכל מקרה ימתין שלשים יום, **משום דאפשר בפרנס, אבל בההיא** [במדיר מתשמיש] שאין לקיימו על ידי פרנס, **אימא מודה ליה לרב**, ויוציא לאלתר.

לכך **צריכא** לשנות את שתי המחלוקות[36].

תנן במשנתינו: "**המדיר את אשתו שלא תטעום אחד מכל הפירות, יוציא ויתן כתובה**".

סברה הגמרא, שמדובר כשאמר הבעל "קונם הנאת תשמישך עלי לעולם, אם תאכלי אחד מכל הפירות[37]".

ויש להקשות: מדוע עליו להוציאה מיד, תאכל את אותו פרי, ותאסר בתשמיש, וימתין שבוע לבית הלל, או שבועיים לבית שמאי, ואז יוציאנה?

בשלמא לדעת **רב** הנזכרת לעיל, שהיכן שלא פירש עליו להוציא מיד, אפשר לומר: **כאן** [במשנתינו] מדובר **בנודר סתם**, ולא פירש לשבוע או לשבועיים, ולכן יוציא מיד.

וכאן [מחלוקת בית שמאי ובית הלל, היא] **במפרש**. כדלעיל.

אלא לדעת **שמואל**, שבין כך ובין כך ימתין שבוע או שבועיים, **קשיא**, מדוע הכא עליו לגרשה מיד?

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן, כגון שנדרה**

---

36. התוספות הביאו צריכותא נוספת: אם היינו כותבים רק את המחלוקת גבי תשמיש, הוה אמינא, דוקא שם נחלק שמואל וסובר שבכל מקרה לא יוציא מיד שמא ימצא פתח לנדרו, כיון שיש צער לשניהם, ויותר מצוי שיחפש הבעל פתח לנדרו, אבל במדיר ממזונות יוציא מיד.

ואם היינו כותבים רק את המחלוקת גבי מזונות — הוה אמינא, דוקא שם נחלק רב, כיון שאין סיבה שיחפש הבעל פתח לנדרו, כיון שאינו מצטער ממנו, אבל במדיר מתשמיש אימא מודה לשמואל. לכך נצרכו שתי המחלוקות.

37. והוא הדין אם נדר הנאת תשמישו עליה אם תאכל את כל הפירות שבעולם,

אף על פי שבעלמא אם נדר מכל הפירות שבעולם לא חל הנדר כלל, כיון שזהו דבר שאי אפשר לעמוד בו, מכל מקום אם תלה איסור פירות שבעולם בתשמיש, חל הנדר. כיון שיכולה לאכול ולהאסר בתשמיש.

אלא נקטה המשנה "אחד מכל הפירות", לחדש שאפילו אם אסר את אשתו במין אחד בלבד בכל זאת חייב לגרשה. כיון שאינה יכולה לסבול זאת אפילו יום אחד. על פי התוספות.

היא שלא תאכל פירות, ותלתה את נדרה בתשמיש המיטה[38], **וקיים לה איהו** את נדרה,

וקסבר רבי מאיר[39] — **הוא נותן אצבע בין שיניה.** דהיינו הבעל שקיים את נדרה אשם בכך שלא הפר לה, ולכן יוציא לאלתר ויתן כתובה.

וכאן לא שייך להמתין שבוע או שבועיים, כמו במקום שנדר הבעל, כיון שאם האשה נדרה, לא תבקש פתח נדרה, כיון שמטרת נדרה שיוציאנה. רש״י.

ומקשינן: וכי **סבר רבי מאיר** היכן שנדרה היא וקיים לה הבעל, שנחשב הדבר כאילו **הוא נותן אצבע בין שיניה?!**

ותרי תניא: האשה שנדרה בנזיר [קיבלה על עצמה נזירות]ף **ושמע בעלה ולא הפר לה,**

רבי מאיר ורבי יהודה אומרים: היא נתנה אצבע בין שיניה [כלומר, היא גרמה לעצמה את ההפסד]. **לפיכך, אם רצה הבעל להפר, יפר.**

ואם אמר ׳אי אפשי באשה נדרנית׳, תצא שלא בכתובה[40].

רבי יוסי ורבי אלעזר אומרים: הוא נותן אצבע בין שיניה [הוא גרם לה את ההפסד]. **לפיכך, אם רצה הבעל להפר, יפר. ואם** לא רצה להפר, **ואמר ׳אי אפשי באשה נדרנית׳, יוציא, ויתן כתובה**[41].

על כל פנים, מבוארת דעת רבי מאיר, שכאשר נדרה היא, וקיים לה הבעל, שהיא נתנה אצבע בין שיניה. ואם כן, אין להעמיד את המשנה באופן שנדרה היא וקיים לה הוא, כיון שאז אינו חייב לתת לה כתובה.

ומתרצת הגמרא: **איפוך!** נהפוך את שמות התנאים במשנה, וכך יש לגרוס בה: **רבי מאיר ורבי יהודה אומרים: הוא נותן** אצבע בין שיניה, **רבי יוסי ורבי אלעזר אומרים: היא נתנה** אצבע בין שיניה.

---

38. כך הבאור לדעת רש״י. (כמו שנראה הבנת התוספות והר״ן בדבריו).

ומה שהכריחו לפרש שנדרה מאכילת פירות ותלתה בתשמיש, שאם לא תלתה בתשמיש יקשה — מדוע עליו להוציאה, מה תרויח האשה בכך, הלא בין כה וכה אסורה היא באכילת פירות?

ולכן פירש שתלתה בתשמיש, ועל ידי שיוציאנה תותר להנשא לאחר.

אך התוספות פרשו, שנדרה מהפירות כל זמן שהיא תחתיו, ולא תלתה בתשמיש. ולכן יוציאנה מיד כיון שהוא נתן אצבע בין שיניה, ואינה יכולה לסבול איסור אכילת פירות אפילו יום אחד.

39. היינו תנא קמא דמשנתינו, כיון ש״סתם משנה רבי מאיר היא״.

40. ומדובר בנדרים שיש בהם עינוי נפש לבעל, ולכן אפילו אם מקיימת את נדריה יכול הבעל לגרשה בלא כתובה. אבל בשאר נדרים אינו יכול לגרשה אלא אם עוברת על נדרה. תוספות.

41. הרמב״ם (פרק יב׳ מהלכות אישות הלכה כד׳) דקדק מלשון המשנה, שאין כופין אותו להוציא, אלא רק אם אמר מעצמו ״אי אפשי באשה נדרנית״, ורוצה להוציאה עליו לתת כתובה.

ומקשינן: וכי **סבר רבי יוסי היא נתנה** אצבע בין שיניה?!

והתנן במשנתינו — "המדיר את אשתו שלא תתקשט יוציא ויתן כתובה, **רבי יוסי אומרה בעניות שלא נתן קצבה**". והלא הוכרחנו להעמיד לעיל את המשנה במקרה שנדרה היא וקיים לה הוא[42], ובכל זאת סבר רבי יוסי שעליו להוציא ולתת כתובה, אלמא סבר רבי יוסי — "הוא נתן אצבע בין שיניה"?

ומשנינן: **אימא** [יש לך לגרוס בברייתא כך]: **רבי מאיר ורבי יוסי אומרים: הוא נותן** אצבע בין שיניה. **רבי יהודה ורבי אלעזר אומרים: היא נתנה** אצבע בין שיניה".

ומקשינן: וכי **סבר רבי יהודה היא נתנה** אצבע בין שיניה?!

והרי תנן במשנתינו — "המדיר את אשתו שלא תטעום אחד מכל הפירות, **רבי יהודה אומר: בישראל, יום אחד יקיים.** והלא הוכרחנו להעמיד כשנדרה היא וקיים לה הוא, ובכל זאת סבר רבי יהודה שעליו להוציא ולתת כתובה. אלמא הוא נתן אצבע בין שיניה?

ומשנינן: **אימא** [יש לגרוס בברייתא כך]: **רבי מאיר ורבי יוסי אומרים: הוא נותן** אצבע בין שיניה. **רבי יהודה ורבי אלעזר אומרים: היא נתנה** אצבע בין שיניה".

ומקשינן: וכי **סבר רבי יהודה היא נתנה** אצבע בין שיניה?!

והרי תנן במשנתינו — "המדיר את אשתו שלא תטעום אחד מכל הפירות, **רבי יהודה אומר: בישראל, יום אחד יקיים.** והלא הוכרחנו להעמיד כשנדרה היא וקיים לה הוא, ובכל זאת סבר רבי יהודה שעליו להוציא ולתת כתובה. אלמא הוא נתן אצבע בין שיניה?

ומשנינן: **אימא** [יש לגרוס בברייתא כך]: **רבי מאיר ורבי יוסי אומרים: הוא נותן** אצבע בין שיניה. **רבי יהודה ורבי אלעזר אומרים: היא נתנה** אצבע בין שיניה".

ואם תמצא לומר שלא מסתבר לגרוס כך משום **ש"זוגי זוגי קתני"**, ששנה התנא את דברי התנאים בזוגות, ולא מסתבר לשנות את הגרסה עד כדי כך ששלשה תנאים אומרים כך, ורק תנא אחד חולק עליהם.

אימא, "רבי מאיר ורבי אלעזר אומרים: היא נתנה[43]**, רבי יהודה ורבי יוסי אומרים: הוא נותן".**

ואם תאמר, אם כן סתר רבי מאיר את דבריו, שבמשנתינו סבר "הוא נותן אצבע" ולכן יוציא ויתן כתובה, ואילו בברייתא סבר "היא נתנה"?

יש לומר, **דהא סתמא — דלא כרבי מאיר.** כלומר תנא קמא דמשנתינו אינו רבי מאיר, אלא תנא אחר.

ומקשינן: במשנתינו מבואר ש**סבר רבי יוסי** — **"בעניות שלא נתן קצבה"**, ואם נדרה

אך הר"ן (וכן מוכח מדקדוק לשון רש"י) נחלק עליו, ובאר את המשנה "ואם אמר אי אפשי באשה נדרנית יוציא ויתן כתובה" היינו שאם לא רצה להפר לה משום "אי אפשי באשה נדרנית", כופין אותו להוציא ולתת כתובה.

42. כיון שאם נעמיד באופן שנדר הבעל ותלה את נדרו בתשמיש במיטה, הרי לדעת שמואל אינו חייב להוציא מיד אלא אחר שבוע או שבועיים, ובמשנה מבואר שעליו להוציא מיד.

אמנם לדעת רב, אפשר להעמיד במקרה שהבעל נדר ותלה את נדרו בתשמיש המיטה לעולם, ואז מחוייב להוציא מיד.

43. הקשו התוספות — האיך שייך לומר לדעת רבי מאיר ש"היא נתנה אצבע בין שיניה", הלא לקמן (עב א) אמר רבי מאיר, "היודע באשתו שנודרת ולא מקיימת, יקניטנה כדי שתידור ויפר לה", ומשמע שאינו מגרשה, ונותן לה כתובה?

ותרצו — ודאי שאף לדעת רבי מאיר יכול

שלא תתקשט לעולם על הבעל להוציאה ולתת לה את כתובתה.

אלמא, בעל מצי מיפר. כלומר, מכך שעליו לתת לה את כתובתה מוכח שהיה יכול להפר את נדרה, וכיון שלא היפר נותן לה את כתובתה.

ורמינהו, ונתקשינו, הלא שנינו — **"אלו דברים שהבעל מיפר, דברים שיש בהן עינוי נפש.** ואלו הם: **אם ארחץ, אם לא ארחץ, אם אתקשט, אם לא אתקשט.**

אמר רבי יוסי: אין אלו נדרי עינוי נפש(44)**! ואלו הן נדרי עינוי נפש: שלא אוכל בשר, ושלא אשתה יין, ושלא אתקשט בכגדי צבעונין.**(45) עא-ב

הרי שסבר רבי יוסי, שאם נדרה שלא תתקשט סתם, אינו יכול להפר לה. ואם כן, מדוע מוציא ונותן כתובה?

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן,** המשנה מדברת במקרה שנדרה שלא להתקשט **בדברים שבינו לבינה.** כגון שלא לשים סם המשיר את השער שבאותו מקום. ולכן בזה אף לדעת רבי יוסי יכול להפר(46).

והוינן בה: **הניחא למאן דאמר — דברים שבינו לבינה הבעל מיפר,** ולשיטתו אכן אפשר לו לבעל להפר נדר שכזה.

אלא למאן דאמר בדברים שבינו לבינה **אין הבעל מיפר, מאי איכא למימר?** מדוע לרבי יוסי נותן לה כתובתה, הלא אינו יכול להפר את נדרה?

והיכן נחלקו בזה: **דאתמר, דברים שבינו לבינה: רב הונא אמר, הבעל מיפר.**

רב אדא בר אהבה אמר, אין הבעל מיפר. כיון **שלא מצינו שועל שמת בעפר פיר** [לא מצאנו שועל שמת מחמת שנכשל בעפר חור מאורתו. וגם כאן, בדברים שבינו לבינה, אדם בקיא באשתו, ויודע להזהר, ואינו נפגע מכך שאינה משירה את שערה שבאותו

לגרשה בלא כתובה, כיון ש"אי אפשר לו באשה נדרנית". אלא שאינו חייב לגרשה כדין עוברת על דת, ויכול ימה אם ירצה, על ידי שיקניטנה ויפר לה את נדריה.

44. והוכיחו מכאן התוספות, שמניעת רחצה וקישוט לא נחשב כעינוי נפש אפילו לכמה ימים.

אך בגמרא שם (נדרים פ ב) מבואר — שמניעת רחצה נחשבת כעינוי נפש, וכאן מדובר כשאמרה — "קונם הנאת רחיצה עלי אם ארחץ, ושבועה שלא ארחץ". והנאת רחיצה אינה עינוי נפש, ולכן אין הבעל יכול להפר נדר זה.

45. התוספות לא גרסו את הסיפא — "ואלו הן נדרי ענוי נפש, שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין".

46. התוספות לא גרסו "הכא במאי עסקינן", אלא "משום עינוי נפש הוא דאינו מיפר, אבל מיפר הוא משום דברים שבינו לבינה".

ולשיטתם, אין צורך להעמיד בסם המשיר את השער כמו שכתב רש"י, אלא בכל קישוט סבר רבי יוסי שיכול להפר לה משום דברים שבינו לבינה.

ונפקא מינה בין הפרה משום עינוי נפש, להפרה משום דברים שבינו לבינה, שבעינוי נפש יכול להפר בין לעצמו ובין לאחרים, אך בדברים שבינו לבינה יכול להפר רק לעצמו.

מקום, ואין סיבה שנאפשר לו להפר לה את הנדר].

ומשנינן: **אלא הכא במאי עסקינן, כגון דתלינהו לקישוטיה בתשמיש המטה**[47].

דאמרה: "יאסר הנאת תשמישך עלי, אם אתקשט".

וחל הנדר, אף על פי שתשמישה שייך לבעלה, ואינה יכולה לנדור עליו[48], בכל אופן יכולה לאסור על עצמה את הנאת התשמיש, ואז אסור לבעלה לשמש עמה, כיון שאין מאכילים לאדם דבר האסור עליו.

וראיה לכך: **כדאמר רב כהנא.**

דאמר רב כהנא: האשה שאמרה, "קונם **הנאת תשמישי עליך**" — **כופה** אותה הבעל, **ומשמשתו.** כיון שאין התשמיש שלה, ואינה יכולה לאוסרו.

אך אם אמרה — "קונם **הנאת תשמישך עלי", יפר** לה את נדרה. כיון שאם לא יפר תהא אסורה עליו. **לפי שאין מאכילין לאדם דבר האסור לו.**

וכן בנידון דידן, מדובר כשאמרה "קונם הנאת תשמישי עליך אם אתקשט". ונדר זה יכול הבעל להפר, כיון שאם לא יפר תאסר עליו בתשמיש. ואם לא הפר — יוציא ויתן כתובה.

ועדיין יש לבאר, מדוע יכול להפר, הלא אין הדבר נוגע אליו, שהרי יכול לשומרה, **ולא תתקשט, ולא תאסר** עליו בתשמיש?

ומשנינן: אינה יכולה להשמר מלהתקשט,

---

47. והקשו התוספות, מדוע לא העמידה הגמרא כשאמרה "קונם הנאת פירות שבעולם אם אתקשט", ואז כשמתקשטת נאסרת מיד בפירות, ומחוייב להוציאה לאלתר, ולא שייכת בזה קושיית הגמרא — ותתקשט ותאסר לבית שמאי שבוע, ולבית הלל שבועיים?

ותרצו — עדיין יקשה לדעת רבי יהודה שאמר לגבי המדיר את אשתו מפירות — "בישראל יום אחד", מדוע כאן מוציא לאלתר, ולא ממתין אפילו יום אחד.

ולכן העמידה הגמרא כשתלתה בתשמיש, ומוציא לאלתר משום סברת "מיסנא הוא דסני".

אך יש מהראשונים שכתבו, שאכן אפשר היה להעמיד באופן שנדרה ותלתה באיסור פירות שבעולם, אלא דעדיפא מיניה משני.

ולשיטתם נראה, שדברי רבי יהודה "בישראל יום אחד", אין הכוונה שיכול להמתין יום אחד ממש, אלא יוציא באותו יום. ולכן לא תרצו כדברי התוספות.

48. ויש לעיין, היכן השתעבדה האשה לבעל לתשמיש? בשלמא הבעל, משועבד לאשתו מדין "שארה כסותה ועונתה לא יגרע", אך האשה לא השתעבדה מעולם לבעל על עונה?

ועיין ברמב"ם (פרק יב מהלכות נדרים הלכה ט) שכתב שם בזה הלשון "האשה שאמרה לבעלה: 'הנאת תשמישי אסורה עליך', אינו צריך להפר. הא למה זה דומה, לאוסר פירות חבירו על בעל הפירות. וכן הוא שאמר לה הנאת תשמישי אסורה עליך לא אמר כלום מפני שהוא משועבד לה בשאר כסות ועונה.".

ומבואר, שאינה יכולה לידור על התשמיש, מפני שהתשמיש עצמו קנוי לבעל. וכמו שכתב הרמב"ם בריש הלכות אישות, שאחר מתן תורה התחדש שהבעל קונה את האישות מאשתו לפני שהתירו לו לבא עליה. ואין זה משום שיעבוד

כיון **שאם כן, קרו לה שכנותיה מנוולת**[49]. ולכן ודאי לנו שתתקשט ותאסר עליו בתשמיש, ולכן יכול להפר את נדרה, ואם לא הפר יוציא ויתן כתובה.

ועדיין קשה, מדוע יוציא לאלתר, **תתקשט, ותאסר** בתשמיש, וימתין — **אי לבית שמאי, שתי שבתות. אי לבית הלל, שבת אחת.** כדין המדיר את אשתו מתשמיש המיטה?

ומשנינן: **הני מילי** שיכול להמתין שבוע או שבועיים, היינו דוקא **היכא דאדרה איהו.** ואז יכולה לסבול שבוע או שבועיים, כיון **דסברה מירתח רתח עילואי, והשתא מותיב דעתיה.** [קודם כעס עלי, ואחר כך אולי תתישב דעתו וישוב לאהבני].

אבל הכא, דנדרה איהי ושתיק לה, סברה — מדאישתיק, מיסנא הוא דסני לי.

[מכך שלא אכפת לו כלל מה שנדרתי, נראה ששונא הוא לי, ואיני יכולה לדור עמו אפילו שעה אחת], לכן יוציא לאלתר ויתן כתובה.[50]

שנינו במשנה: המדיר את אשתו שלא תתקשט באחד מכל המינים, יוציא ויתן כתובה, **רבי יוסי אומר בעניות שלא נתן קצבה.**

מבארת הגמרא: **וכמה קצבה?** כלומר — אם נתן קצבה, עד כמה אין כופין אותו להוציא[51]?

אמר רב יהודה אמר שמואל: עד **י"ב חדש**[52].

רבה בר בר חנה אמר בשם רבי יוחנן: עד **עשר שנים.**

שמשועבדת לו, אלא זהו כל קנין האישות שקנויה לבעל.

49. ואף על פי שמשום סברא זו לבד אינו יכול להפר לה, כיון שעדיין אין הדבר חשוב כעינוי נפש, מכל מקום כיון שברור לנו שתתקשט, ועל ידי כך תאסר בתשמיש, יכול להפר לה משום איסור התשמיש.

50. יש לדון, האם למסקנת הגמרא בכל מקום שנדרה היא וקיים לה הוא, יוציא לאלתר ויתן כתובה משום סברת "מיסנא הוא דסני לי",

או אולי — רק במקום שנדרה ותלתה את נדרה בתשמיש המיטה שייכת סברת מיסנא הוא דסני, אבל בנדרה סתם, כגון שהדירה את עצמה מנכסיו וקיים לה הוא, ימתין חודש.

ועיין ברש"י ד"ה "אבל", ומשמע שמדובר באופן נדרה מקישוט ותלתה זאת בתשמיש המיטה, אבל בלא שתלתה אינו מחוייב להוציאה לאלתר.

אך בדעת הרא"ה לעיל (עא' ע"א ד"ה "ה"ג בנוסחי") מבואר שאף אם הדירה את עצמה מנכסיו, וקיים לה, אינו יכול לזונה על ידי פרנס, אלא יוציא ויתן כתובה, משום "מיסנא הוא דסני לי".

51. אבל אם לא נתן קצבה, לכולי עלמא יוציא מייד. ובזה לא נחלקו רב ושמואל כדלעיל, משום שבקושוטים אם לא נתן קצבה, מייד היא מצטערת, ואמרה "מיסנא הוא דסני לי". ריטב"א.

52. כל הזמנים הללו שיערו חכמים שאשה שאינה חשובה כל כך אינה מתקשטת אלא בזמנים אלו, כיון שאין בידה להתקשט תדיר. רש"י במהדו"ק.

רב חסדא אמר בשם **אבימי:** עד הרגל. **שכן בנות ישראל מתקשטות ברגל.:**

שנינו במשנה: "המדיר את אשתו שלא תתקשט באחד מכל המינים, רבי יוסי אומר, בעניות שלא נתן קצבה, **ובעשירות שלשים יום**".

מבארת הגמרא: **מאי שנא ל' יום?** הלא ודאי עשירות מתקשטות כל יום, ולכן לתנא קמא יוציא מיד, ומדוע נתן להן רבי יוסי שלשים יום?

אמר אביי: שכן אשה חשובה נהנית מריח קשוטיה שנתקשטה לפני הנדר עד **שלשים יום.** ולכן אין כופים אותו להוציא עד אז.

מתניתין:

המדיר את אשתו שלא תלך לבית אביה[53], **בזמן שהוא** [אביה] **עמה בעיר: חודש אחד** — **יקיים, שנים** — **יוציא ויתן כתובה.** כיון שכאשר אביה ואמה בעיר אינה יכולה להעמיד את עצמה מללכת אצלם יותר מחודש אחד.

ובזמן שהוא בעיר אחרת: רגל אחד[54], **יקיים. שלשה, יוציא ויתן כתובה.**

המדיר את אשתו שלא תלך לבית האבל, או לבית המשתה, יוציא ויתן כתובה לאלתר[55], **מפני שנועל בפניה.** ובגמרא יבואר — שאם לא תלך לבית האבל או המשתה, לא יבואו גם אליה ללוותה אחר מותה.

ואם היה טוען משום דבר אחר, כלומר — שהדירה כיון שמצויים שם בני אדם פרוצים, כמבואר בגמרא, **רשאי.**

אמר לה [הדירה] — **על מנת שתאמרי לפלוני מה שאמרת לי, או מה שאמרתי לך,** והיינו דברים שיש בהם קלון, **או שתהא ממלאה ומערה לאשפה,** ובגמרא יבואר, **יוציא ויתן כתובה.:**

גמרא:

שנינו במשנה: בזמן שהוא בעיר אחרת, רגל אחד יקיים, שלשה יוציא ויתן כתובה.

---

53. כגון שנדר ואמר — "קונם הנאת תשמישך עלי אם תלכי לבית אביך". או שנדרה היא ותלתה בדבר שיש בו עינוי נפש, וקיים לה את נדרה, למאן דאמר הוא נתן אצבע בין שיניה. ר"ן.

אך הר"י מיגאש העמיד אפילו כשנדר הוא שלא תלך לבית אביה. ואף על פי שלא חל הנדר, כיון שאין בכחו לאסור עליה דבר זה, מכל מקום יוציא ויתן כתובה, כיון שבמציאות לא יתן לה ללכת.

והפני יהושע העיר — שאם נדר הבעל ותלה את נדרו בתשמיש המיטה, יכול להמתין עוד שבוע או שבועיים אחר סוף החודש. אלא שלא נחית התנא לדייק בכך, ושנה רק מה שעליו להמתין מחמת הנדר הנוכחי.

54. ואפילו אם הדירה יום אחד לפני הרגל, אינו יכול להמתין יותר מרגל אחד. כיון שהאשה מצטערת כשאינה יכולה להקביל פני אביה ברגל. רש"י במהדו"ק. ובגמרא יבואר מה הדין בשני רגלים.

55. ואין ממתין לה אפילו חודש אחד, כיון שיתכן שבאותו זמן יהיה בשכנותה אבל או

ומקשינן: **הא גופא קשיא,** בתחילת דבריך **אמרת** — "**רגל אחד יקיים**",

ומשמע — **הא שנים, יוציא ויתן כתובה.**

אימא סיפא — "**שלשה**[56]**, יוציא ויתן כתובה**",

ומשמע — **הא שנים, יקיים.** ואם כן סתרת את דיבורך מיניה וביה?

ומשנינן: **אמר אביי,** ודאי הדין עם הרישא, שבשני רגלים יוציא ויתן כתובה,

ואילו **סיפא,** שדקדקנו ממנה שאינו חייב להוציא בשני רגלים — **אתאן לכהנת,** [אשת כהן] **ורבי יהודה היא,** שנתן לכהן זמן מרובה יותר, שלא יגרשנה ואחר כך כשיתחרט וירצה להחזירה, לא יוכל.

רבה בר עולא אמר — לא קשיא, כאן ברדופה, כאן בשאינה רדופה. דהיינו, ברישא מדובר באשה הרדופה ללכת לבית אביה, ולכן כבר בשני חדשים יוציא ויתן כתובה.

ובסיפא מדובר באשה שאינה רדופה כל כך ללכת לבית אביה, ולכן רק בשלשה חדשים יוציא ויתן כתובה[57].

ואגב אורחא מבארת הגמרא כמה פסוקים העוסקים ביחסי כלה עם בית אביה.

נאמר בשיר השירים: "אני חומה ושדי כמגדלות, **אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום**",

אמר רבי יוחנן: מהו "כמוצאת שלום"?

ככלה שנמצאת שלמה בבית חמיה, ורדופה לילך ולהגיד שבחה בבית אביה[58].

נאמר בהושע: "**והיה ביום ההוא נאום ה', תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי**".

אמר רבי יוחנן: מהו ההבדל בין לשון "אישי" ללשון "בעלי"?

ומבאר — לשון "אישי", הוא לשון אישות ונישואין, **ככלה בבית חמיה** אחר שנישאה, שאינה בושה מבעלה.

ולא ככלה בבית אביה, שעדיין אינם נשואים, ובושה מבעלה, וקוראת לו רק בלשון "בעלי".

משתה, ואם לא תלך לשם, אף אם לא יבואו אליה אחר מותה. הר"י מיגאש.

56. אמנם גירסת הירושלמי במשנתינו — "שנים, יוציא ויתן כתובה". ולפי זה לא קשיא כלל קושית הגמרא.

57. כך הפירוש לדעת רש"י. אך התוספות פירשו: ברגל הראשון אחר הנישואין, כל אשה רדופה ללכת לבית אביה לספר לו את שבחה, אך אם עבר הרגל הראשון ולא הלכה לבית אביה, שוב אינה רדופה כל כך ללכת, ולכן יכולה להמתין רגל נוסף.

58. המהרש"א הוסיף לבאר: בתחילת הפסוק נאמר "אני חומה ושדי כמגדלות", ודרשו חז"ל, אני חומה — אלו בתי כנסיות לתפילה, ושדי כמגדלות אלו בתי מדרשות לתורה.

ובתי כנסיות נקראו "בית בעלה", ובתי מדרשות נקראו "בית אביה", וכשיוצאת מבית בעלה, היינו מהתפילה, והולכת לבית אביה, היינו ללמוד תורה, אז היא מוצאת שלום, היינו את השלימות.

שנינו במשנה "**המדיר את אשתו** שלא תלך לבית האבל ולבית המשתה, יוציא ויתן כתובה".

ומקשינן: **בשלמא** כשהדירה שלא תלך **לבית המשתה,** יוציא ויתן כתובה,

עב-א כיון **דאיכא נועל בפניה.** היינו מונע ממנה אפשרות לשמוח.

אלא כשהדירה שלא תלך **לבית האבל, מאי נועל בפניה איכא?**

ומשנינן: **תנא** — **למחר היא מתה ואין כל בריה סופדה.**

ואיכא דאמרי אין כל בריה סופנה [קוברה]. ולכן יוציא ויתן כתובה.

ואגב אורחא הביאה הגמרא: **תניא, היה רבי מאיר אומר, מאי דכתיב "טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה, באשר הוא סוף כל האדם, והחי יתן אל לבו".**

מאי "והחי יתן אל לבו"?

ומבאר רבי מאיר — יתן אל ליבו **דברים של מיתה.**

ויחשוב, כמו **דספדו** את המת דנן, כך **יספדוניה.** [יספדו גם אותי], וכמו **דקברוהו,** כך גם **יקברוניה.** וכמו **דידל** [הרימו עליו קולות של בכי], כך גם **ידלוניה.** וכמו **דלואי** [ליוו את המת לקבר], כך **ילוניה.** וכמו **דטען** [הרימוהו כדי לקוברו], כך גם **יטענוניה.**

כללו של דבר — יזכיר לעצמו את יום מיתתו[59].

שנינו במשנה: "**ואם היה טוען משום דבר אחר רשאי".**

ומבארת הגמרא: **מאי "דבר אחר"?**

אמר רב יהודה אמר שמואל, שהדירה שלא תלך לשם, **משום בני אדם פרוצין שמצויין שם.**

אמר רב אשי: לא אמרן שרשאי להדירה, **אלא דאיתחזק.** דהיינו — שהוחזק אותו בית אבל או משתה בחזקת פרוצים.

אבל אם **לא איתחזק, לא כל כמיניה** לאוסרה, ויוציא ויתן כתובה.

שנינו במשנה: "**ואם אמר לה על מנת שתאמרי** לפלוני מה שאמרת לי או מה שאמרתי לך... יוציא ויתן כתובה":

ומקשינן: מדוע יוציא, **תימא** [תאמר] מה שאמר לה?

אמר רב יהודה אמר שמואל: מדובר כשאמר לה **דברים של קלון.** ולכן יוצא ויתן כתובה.

---

59. כך הבאור על פי חלק מהראשונים המוזכרים בשיטמ"ק.

אך יש שפרשו, וכן נראית דעת רש"י — שיתן אל ליבו, שבמידה שאדם מודד מודדים לו, ואם יטרח בלוית חברו, יטרחו גם בלויתו.

והמהר"ל הוסיף לבאר מדוע התחדש ענין זה דוקא לגבי חסד של מיתה, ולא בכל דבר טוב שאדם עושה עם חברו?

ובאר — שחסד של מיתה הינו חסד גמור ללא כל ציפיה לגמול, ולכן העושה חסד כזה ראוי ביותר שימדדו לו באותה מידה של חסד.

שנינו במשנה: **"או שתהא ממלאה ומערה לאשפה** יוציא ויתן כתובה".

ומקשינן: מדוע יוציא, **תיעביד** [תעשה] כמו שאמר לה[60]?

ומשנינן: **אמר רב יהודה אמר שמואל,** מדובר כשהדירה **שתמלא ונופצת.** [כלומר שתתהפך אחרי התשמיש, כדי להשמיד את הזרע שלא תתעבר].

ולכן יוציא, או מחמת האיסור שבדבר, או אפילו אם תעשה זאת באופן שאין איסור, מכל מקום יוציא כדי שתוכל להביא בנים לעולם[61].

ובמתניתא [בברייתא] **תנא** ביתר באור: מדובר כשהדירה **שתמלא עשרה כדי מים ותערה לאשפה.**

ומקשינן: **בשלמא לשמואל,** שפרש את המשנה כשהדירה שתהא ממלאה ונופצת, **משום הכי יוציא ויתן כתובה.**

אלא לפי פרוש ה**מתניתא, מאי נפקא לה מינה, תיעביד** [תעשה] כמו שאמר לה?

ומשנינן: **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן,** דבר זה אינה מחויבת לעשות לו, **מפני שנראית כשוטה.**

אמר רב כהנא: המדיר את אשתו שלא תשאל, ושלא תשאיל[62]**, נפה וכברה וריחים ותנור, יוציא ויתן כתובה.** מפני **שמשיאה שם רע בשכינותיה.**

תניא נמי הכי, המדיר את אשתו שלא תשאל ושלא תשאיל, נפה וכברה ריחים ותנור, יוציא ויתן כתובה. מפני שמשיאה שם רע בשכינותיה[63].

וכן היא שנדרה שלא תשאל ושלא תשאיל,

---

60. כיון שכל אשה מצווה לעשות רצון בעלה. תלמידי רבינו יונה.

61. הפוסקים דנו בארוכה האם יש איסור השחתת זרע כאשר הוציאה את הזרע מתוך גופה, כיון שהיא אינה מצווה בפריה ורביה. ואין כאן המקום להאריך.

62. ויש לדון, כיצד הדירה שלא תשאל? והלא אין אדם יכול לאסור על אשתו בנדר לעשות מה שתרצה?

ואם תאמר, כגון שאמר לה — "יאסר הנאת תשמישי עליך אם תשאלי", עדיין אינו מחוייב להוציאה מיד אלא רק כעבור שבוע או שבועיים, כדין המדיר את אשתו מתשמיש המיטה?

ותרצו התוספות — מדובר שאסר על עצמו את הנאת שאלתה, וממילא אינה יכולה לשאול כלים, כיון שאי אפשר שלא יהנה מהם. ולכן יוציא מיד.

ולפי תרוץ זה, הקשו האחרונים בריש פרקין, כשהקשתה הגמרא כיצד הדירה מנכסיו, הלא הוא משועבד לה למזונות?,

והתקשו — לפי דברי התוספות הללו, אפשר להעמיד כגון שתלה את איסור המזונות באיסור שאלת כלים, ואז מצד איסור שאלת הכלים חייב להוציא מיד, ומצד איסור מזונות יכול להמתין שלשים יום?. והניחו בקושיא.

63. ויש להקשות, בשלמא אם לא תשאיל, שייך לומר טעמא ד"משיאה שם רע בשכנותיה", אבל שלא תשאל מהם מה שם רע איכא?

ויש לומר — מפני שאומרות השכנות, שאינה רוצה לקחת בשאלה כדי שלא נבקש ממנה. תלמידי רבינו יונה.

נפה וכברה וריחים ותנור, ושלא תארוג בגדים נאים לבניו, תצא שלא בכתובה. מפני שמשיאתו שם רע בשכיניו[64].

מתניתין:

ואלו הנשים **שיוצאות**[65] **שלא בכתובה: העוברת על דת משה ויהודית**[66].

ואיזו היא דת משה[67]?

מאכילתו שאינו מעושר, או שאר מאכלות האסורות, **ומשמשתו נדה, ולא קוצה לה חלה, ונודרת ואינה מקיימת**[68].

ואיזוהי דת יהודית [שקבלו על עצמן בנות ישראל, לנהוג מנהגי צניעות, אף על פי שאינה כתובה בתורה]?

יוצאה וראשה פרוע, וטווה בשוק, ומדברת עם כל אדם. וטעמא דכולהו משום פריצותא.

אבא שאול אומר: אף המקללת יולדיו בפניו. יבואר בגמרא.

רבי טרפון אומר: אף הקולנית.

ואיזוהי קולנית?

---

64. וצריך לבאר, מדוע תצא שלא בכתובה, הלא הוא נתן אצבע בין שיניה בכך שלא הפר את נדרה?

וכתב הר"ן — שכאן אין הנדר מנדרי עינוי נפש, או מהדברים שבינו לבינה, ולכן אינו יכול להפר לה אותו.

אמנם הראב"ד כתב — דסבר האי תנא "היא נתנה אצבע בין שיניה".

וברשב"א כתב — שמדובר כשלא קיים לה בפירוש, (דהיינו שלא אמר לה "קיים ליכי"), אלא שתק. ואף על פי שבמקום שקיים לה בפירוש נותן לה כתובה כיון ש"הוא נתן אצבע בין שיניה", הכא יכול להוציאה בלא כתובה, כיון שאומר "אי אפשי באשה נדרנית".

65. ואין כופין אותו לגרשה. כמבואר בסוטה (כה' ע"א). ומכל מקום מצוה עליו לגרשה.

ואם מחל ולא גרשה, לדעת רוב הראשונים חייב לה כתובה. אך הרמב"ם, כתב שאפילו אם לא גרשה אינו נותן לה כתובה. כיון שהטעם שתקנו כתובה לאשה — כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, וזו כיון שפרוצה היא, ניחא לן שתהא קלה בעניו להוציאה.

66. ודוקא אם התרה בה קודם לכן יכול לגרשה. אבל בלא התראה חייב לה כתובה. כמבואר בסוטה (כה' עא).

67. והטעם שיכול לגרשה כשאינה מקיימת מצוות, כיון שמחטיאתו. או גורמת לו נזק. [—במקרה שנודרת ואינה מקיימת, שבעוון נדרים בנים מתים]. אבל אם מחללת שבת לעצמה, או עושה שאר עבירות, אינו יכול לגרשה בלא כתובה משום כך.

וכתב הרא"ש, שאינו נותן לה כתובה, משום שאינו יכול לחיות עמה אחר שנעשית חשודה להכשילו בעבירות. ונמצא שהיא הגורמת לעצמה את הגירושין, ובמקום שהגירושין באים מחמתה אינו חייב לתת לה כתובה.

ולפי זה בבעל עבריין, חייב לתת לה כתובה, כיון שלא האשה גרמה לו את גירושיה.

אך יעויין בתשובות הרמב"ם (תשובה קטז) גבי אשה שנמנעה לטבול לנדתה, שאף על פי שגם הבעל עבריין, הפסידה כתובתה, כדי שלא יהא חוטא נשכר.

68. אבל אם מקיימת אינו יכול להוציאה שלא בכתובה ולומר "אי אפשי באשה נדרנית". מלבד

לכשהיא מדברת בתוך ביתה ושכיניה שומעין קולה. יבואר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: ואלו יוצאות שלא בכתובה, **מאכילתו שאינו מעושר.**

ומקשינן: **היכי דמי** [איך מדובר]?

אי דידע שאינו מעושר, **נפרוש**[69]!

ואי דלא ידע, מנא ידע כעת שהכשילתו[70]?

ומשנינן: **לא צריכא, דאמרה ליה** — ׳**פלוני כהן**[71] **תיקן לי את הכרי**׳[72][הפריש עבורי מעשר מתבואה זו], **ואזיל שיילה, ואשתכח שיקרא**[73] [שאל את הכהן, ונמצא שקר].

עוד שנינו: ״ואלו יוצאות שלא בכתובה, **ומשמשתו נדה**״.

ומקשינן: **היכי דמי** [איך מדובר]?

בנדרי עינוי נפש, כגון שלא תאכל בשר, ושלא תשתה יין ושלא תתקשט בבגדי צבעונין, שבהם יכול לגרשה אפילו אם מקיימת. כמבואר לקמן (עב׳ ע״ב).

69. הקשו התוספות — מדוע לא העמדנו באופן שידע ופרש קודם שהספיקה להאכילו, ומוציאה שלא בכתובה כיון שרצתה להכשילו?

וכתבו — במקרה זה אינו מוציאה שלא בכתובה, כיון שיכולה לומר — ׳משחקת הייתי בך׳, ואם היית בא לאכול הייתי מונעת ממך להכשל.

70. וצריך באור — מדוע לא העמדנו בפשטות, כשהודתה בפניו שהאכילתו טבל?

וכתב הראב״ד — שאינה נאמנת, משום שאין אדם משים את עצמו רשע.

אך הריטב״א הקשה עליו, הלא אין אומרים סברא זו בחיובי ממון שאדם חייב לחברו, כגון המודה לחברו שגנב ממנו, ודאי הועילה הודאתו, ולא שייך לומר כן אלא בחיובי קנסות, שאינו מתחייב על פי עצמו?

ולכן כתב — שאם היתה מודה ודאי שהפסידה כתובתה, אלא משום שהדבר לא שכיח לא תרצה הגמרא כך.

ונראה שמחלוקתם תלויה במחלוקת הראשונים הזנכרת במשנה, דעת הראב״ד כהרמב״ם בתשובות, שמפסידה כתובתה מדין ״שלא יהא חוטא נשכר״, ולא מעיקר הדין, ולכן אינה מפסידה על פי עצמה, כיון שאין אדם משים עצמו רשע.

אך הריטב״א סבר כהרא״ש שהפסידה כתובתה מעיקר הדין ולכן לא שייכת כאן סברת ״אין אדם משים עצמו רשע״. ועיין עוד בקובץ שיעורים (רלב — רלז).

71. לאו דוקא כהן, והוא הדין שאר אדם יכול להפריש מעשרות, אלא כך הרגילות שהיה הכהן מפריש את המעשרות ונוטלן לעצמו. רש״י במהדורא קמא.

72. והוא הדין אם הביא עדים שהאכילתו טבל. אלא נקט מילתא דשכיחא. תוספות.

73. וצריך באור — היאך נאמן הכהן להפסידה את כתובתה, הלא הוא עד אחד, ואין עד אחד נאמן בדיני ממונות?

ואכן בירושלמי כתב, שאין הכהן נאמן לבדו, אלא מדובר כשהצטרף אליו עוד עד.

אך הרמב״ן כתב שהכהן נאמן לבדו בלא עד נוסף, כיון שתלתה את דבריו בדבריה, הרי האמינתו. ומשום שיש רגלים לדבר מפסידה את כתובתה.

אי דידע בה שנדה היא, **נפרוש!**

ואי דלא ידע, נסמוך עילוה שאומרת טהורה **אני**(74)?

ומנין שנאמנת: **דאמר רב חיננא בר כהנא אמר שמואל, מנין לנדה שסופרת לעצמה? שנאמר "וספרה לה שבעת ימים", "לה" — לעצמה**(75).

ומשנינן: **לא צריכא, דאמרה ליה — 'פלוני חכם טיהר לי את הדם', ואזל שייליה, ואשתכח שיקרא.**

ואיבעית אימא, כדרב יהודה.

דאמר רב יהודה, אשה **שהוחזקה נדה בשכינותיה,** כגון שראוה באותו יום לובשת בגדי נדות, **בעלה לוקה עליה משום נדה.** והכא נמי מדובר כשראוה לובשת בגדי נדות, שרגליים לדבר שנדה היתה כשבא עליה. והוא לא ידע כשבא עליה, ואחר כך נודע לו. ולכן הפסידה כתובתה(76).

שנינו במשנה: "ואלו יוצאות שלא בכתובה... **ולא קוצה לה חלה".**

ומקשינן: **היכי דמי** [איך מדובר]?

אי דידע, נפרוש!

אי דלא ידע, מנא ידע?

לא צריכא, דאמרה ליה 'פלוני גבל(77) [אומן הלש את הבצק] **תיקן לי את העיסה', ואזיל שייליה ואשתכח שיקרא.**

שנינו במשנה: "ואלו יוצאות שלא בכתובה... **ונודרת ואינה מקיימת":**

ומקשה הגמרא, מדוע תצא שלא בכתובה? הרי לא הכשילה את בעלה בעבירה?

ומבארת הגמרא: משום **דאמר מר, בעון נדרים בנים מתים.**

---

74. ואף על פי שרואה את בגדיה מלוכלכים בדם, יכול לסמוך עליה שבא הדם ממקום אחר. תוספות.

75. יש לדון מדוע אין האשה מברכת על ספירה זו, כמו שמברכים על ספירת העומר?

וכתבו התוספות, מכיון שיש חשש שמא תסתור את מנינה אם תראה דם, לכן אינה מברכת על הספירה.

ויש לדון בדברי התוספות, האם כוונתו משום חשש ברכה לבטלה, או, שמנין שיכול להתבטל אינו נחשב מנין כלל.

ונפקא מינה — האם צריכה לספור בלא ברכה.

ויעויין בספר החינוך (מצוה ש"ל) שמנהג בנות ישראל שלא לספור בפה את שבעת הנקיים, כיון שאין ענין המצוה למנות ממש, אלא רק לתת לב על הימים. וכן נהגו.

אך השל"ה (שער האותיות דף קסא') כתב שיש ענין לספור בפה. וכ"כ בחכמת אדם (כלל קיז' סי"ד), ומנהג טוב הוא.

76. ועיין בט"ז (אבן העזר קטו' סק"א) שהביא בשם הלבוש, שאף על פי שבאמת טהורה היא, יכול להוציאה בלא כתובה כיון שהשיאתו שם רע בשכניו. ויעויין שם שדחה את דבריו.

77. ונקט "גבל", כיון שסתם גבל טהור הוא לתרומה. כמבואר בחולין (קכב' ע"ב רש"י ד"ה לגבל). רש"ש.

שנאמר (קהלת ה ה) ״**אל תתן את פיך לחטיא את בשרך.** למה יקצוף האלהים על קולך, וחבל את מעשה ידיך״. **ואיזו הן מעשה ידיו של אדם, הוי אומר בניו ובנותיו.**

דהיינו — מי שחוטא בפיו, כגון שנודר ואינו מקיים, נענש במות בניו.

ולכן יכול להוציאה בלא כתובה כיון שגורמת לבניו למות[78].

רב נחמן אמר מהכא [מכאן למדנו את עונשו של הנודר ואינו מקיים]:

כתיב (ירמיהו ב ל) — ״**לשוא הכיתי את בניכם**״,

ומדייקינן: ״**לשוא**״, **על עסקי שוא.** [כלומר על אי קיום נדרים].

תניא, היה רבי מאיר אומר: כל היודע באשתו שנודרת ואינה מקיימת, יחזור וידירנה.

ומקשינן: **ידירנה?! במאי מתקן לה?** [מה יועיל בכך?]

אלא, יחזור ויקניטנה, כדי שתדור בפניו ויפר לה, כדי שלא תכשל בעוון נדרי שוא, ואז אין עליו מצוה להוציאה[79].

אמרו לו, אין אדם דר עם נחש בכפיפה. דהיינו אינו יכול שלא להכשל בה. ולכן מצוה עליו להוציאה.

תניא, היה רבי יהודה אומר: כל היודע באשתו שאינה קוצה לו חלה, יחזור ויפריש אחריה. ואז אין עליו מצוה להוציאה.

אמרו לו: אין אדם דר עם נחש בכפיפה.

ואמרינן: **מאן דמתני לה אהא** [מי ששנה את דברי רבי יהודה, לגבי היודע באשתו שאינה קוצה חלה],

כל שכן אהך, היינו, ודאי שגם לענין נדרים שאינם שכיחים כל כך, יכול הבעל להקניטנה כדי שתדור ויפר לה.

אבל מאן דמתני אהך, [גבי נדרים], סבר — דוקא לענין חשש נדרים מועילה עצתו של רבי מאיר, כיון שנדרים לא שכיחי, **אבל הא,** דהיינו גבי חלה, **זימנין דמקרי ואכיל.** ואין לו לסמוך על מה שיפריש אחר כך, כיון שאין מצות הפרשת חלה מוטלת עליו, חיישינן שישכח מלהפריש[80]. ומצוה עליו לגרשה.

שנינו במשנה — ״**ואיזוהי דת יהודית? יוצאה וראשה פרוע**״.

ומקשינן: וכי **ראשה פרוע** דת יהודית היא? הלא **דאורייתא היא?!**

---

78. כתב התוספות רי״ד, דבר פשוט הוא שאם הבעל נודר ואינו מקיים שיכולה אשתו לתבוע ממנו לגרשה ולתת לה כתובתה, כדי שלא יגרום למות בניה בעוונותיו.
וכן אם הכשילה באיסורי תורה יכולה לתבוע ממנו גט וכתובה.

79. ואף על פי שאין עליו מצוה להוציאה, מודה רבי מאיר שיכול להוציאה בלא כתובה, כיון ש״אין אדם דר עם נחש בכפיפה״. תוספות לעיל (עא׳ ע״א).

80. על פי רש״י במהדורא קמא.

דכתיב גבי סוטה — ״**ופרע את ראש האשה״, ותנא דבי רבי ישמעאל,** מכאן **אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש מדאורייתא**[81].

ומשנינן — [82]מדובר כשלא יצאה וראשה פרוע לגמרי, אלא שיצאה וקלתה [מין סל שיש לו בית קיבול למטה כדי להניחו על הראש] על ראשה.

עב-ב ומדאורייתא **קלתה שפיר דמי,** ואין בזה משום פריעת ראש, ומשום **דת יהודית אפילו קלתה נמי אסור.**

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, ״קלתה״ אין בה משום פרוע ראש. ומשמע אפילו משום דת יהודית.

הוי בה [דן בדבריו] **רבי זירא: היכא?** כלומר — להיכן מותר לצאת בקלתה אפילו משום דת יהודית?

אילימא בשוק, ודאי שאסור, דהא **דת יהודית היא.**

ואלא בחצר, ומשמע דוקא עם קלתה מותר לצאת, אבל בלא קלתה אסור, **אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה?** משום שהיה מנהגן לילך בחצר בגילוי ראש, כיון שאין שם רואים[83].

ומשנינן — **אמר אביי, ואיתימא רב כהנא,** מדובר כשהולכת **מחצר לחצר, ודרך מבוי,** אזי התירו לה לצאת בקלתה[84].

עוד שנינו במשנה: ״ואיזוהי דת יהודית... **וטווה בשוק״:**

אמר רב יהודה אמר שמואל, לא אסרו טווה בשוק אלא **במראה זרועותיה לבני אדם.** משום פריצותא.

רב חסדא אמר אבימי: בטווה ורד כנגד פניה. כלומר — טווה ויורד החוד כנגד פניה שלמטה. ודרך פריצות הוא.[85]

עוד שנינו במשנה: **ומדברת עם כל אדם.**

---

81. והובאו ברש״י שני פירושים לבאר את ההוכחה. א. מכך שפורעים את ראשה כדי לנוולה, מידה כנגד מידה, מוכח שהדבר אסור.
ב. מדכתיב ״ופרע״, מוכח שעד עכשו לא היה ראשה פרוע.

82. יש מהראשונים שגרסו — ״אמר רבי יהודה אמר שמואל, קלתה שפיר דמי״. ועיין תוספות רי״ד.

83. משמע בסוגיין שבחצר מותר ללכת ללא כיסוי ראש כלל. אך הסמ״ג הביא מהירושלמי שאף בחצר יש איסור ללכת בפרוע ראש לגמרי.
ואולי היתה כונת הירושלמי לחצר שעוברים בה מעט אנשים. אך נראה שחצר שאין עוברים בה כלל לא גרעה מחדרה. וכ״כ הט״ז אבן העזר קטו׳ סק״ה.

84. ברש״י משמע, שבמבוי המקשר בין שתי חצרות מותר לצאת לכתחילה בקלתה, כיון שאין רבים מצויים שם.
אך עיין בשיטה מקובצת בשם תלמידי רבינו יונה — שלא התירו לה לצאת במבוי אלא במרוצה, כשהולכת מחצר לחצר. אבל להסתובב במבוי סתם אסור.

85. והתוספות פרשו — טווה ורד (ואו וריש סגולות), צמר אדום היא טווה, כדי שיפול על פניה מזהרוריתו.

אמר רב יהודה אמר שמואל, אינה מפסדת כתובתה אלא **במשחקת עם בחורים**[86].

אמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא הוה קאזילנא בתריה דרב עוקבא, [פעם אחת הלכתי אחרי רב עוקבא], **חזיתיה לחהיא ערביא דהוה יתבה, קא שדיא פילכה וטווה ורד כנגד פניה.** [ראיתי ערביה אחת, שהיתה יושבת ומתירה את פלך האריגה, וטווה כשיורד החוט כנגד פניה שלמטה], **כיון דחזיתינן, פסיקתיה לפילכה, שדיתיה,** [כיון שראתנו, התירה את פלכה והשליכתו אלינו], **אמרה לי: 'עולם** [בחור], **הב לי פלך!'**

אמר בה רב עוקבא מילתא [אמר עליה רב עוקבא איזה דבר].

מאי אמר בה?

רבינא אמר, טווה בשוק אמר בה. דהיינו, כגון זו אמרו חכמים שיוצאת בלא כתובה משום "טווה בשוק".

רבנן אמרי, מדברת עם כל אדם אמר בה. כלומר — כגון זו היתה יוצאת בלא כתובה משום מדברת עם כל אדם.[87]:

במשנה — **"אבא שאול אומר אף המקללת יולדיו בפניו":**

אמר רב יהודה אמר שמואל, לא רק כשמקללת את הוריו בפניו, אלא אף **במקללת יולדיו בפני מולידיו** [דהיינו את אביו של הבעל בפני בנו של הבעל[88]] תצא בלא כתובה. משום בזיון הבעל.

וסימניך, שבני בנים הרי הם כבנים, דכתיב — **"אפרים ומנשה, כראובן ושמעון יהיו לי".**

אמר רבה לבאר את דברי רבי יהודה — כגון **דאמרה ליה 'ניכליה אריא לסבא'** [יאכל אריה את סבא] **באפי בריה.** כלומר אמרה כך בפני בנו של הבעל[89].

עוד שנינו במשנה: **רבי טרפון אומר אף הקולנית.**

מבארת הגמרא: **מאי קולנית?**

אמר רב יהודה אמר שמואל, במשמעת קולה על עסקי תשמיש. דהיינו — כשמדבר עמה על עסקי עונה, רבה עמו, ומשמעת לשכניו והוא בוש בדבר.

במתניתא [ברייתא חיצונית] **תנא — במשמשת בחצר זו ונשמע קולה בחצר אחרת.** כיון שהתשמיש כואב לה, צועקת.

ומקשינן: אם משום שהתשמיש קשה לה,

---

86. לאו דוקא משחקת, אלא מטיילת עמם, ומדברת דברי בטלה. ריטב"א.

87. והמהר"ם שיף כתב, שנחלקו רבינא ורבנן, לדעת רבינא אין בה משום מדברת עם כל אדם, כיון שלא שיחקה עם בחורים. ולדעת רבנן אין בה משום טווה בשוק כיון שלא גילתה זרועותיה.

88. ויש שפרשו — שקיללה את סביו של בעלה בפני. ועיין תוספות.

89. אך הראב"ד פירש — שאמרה "יאכל אריה את הסבא בפני נכדו", ודרך הפקר הוא לומר שיאכלנו הארי בפניו. אבל אם אמרה סתם "יאכלנו ארי", לא.

ניתנייה גבי מומין במתניתין? הלא דבר זה מום הוא.

אלא מחוורתא כדשנין מעיקרא, [אלא ודאי צריך לתרץ כהתרוץ הראשון], כמשמעת קולה על עסקי תשמיש.[90]:

מתניתין:

המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים, ונמצאו עליה נדרים, דהיינו שהתברר שבשעת הקידושין הייתה מודרת מאחד מהנאות העולם, **אינה מקודשת** כלל, ואפילו גט אינו צריך לתת לה, כיון שלא התקיים התנאי.

אך אם **כנסה** [היינו נשאה] **סתם,** ולא התנה, **ונמצאו עליה נדרים, תצא שלא בכתובה.** אבל מכל מקום צריכה גט[91].

וכן אם קדשה **על מנת שאין בה מומין, ונמצאו בה מומין, אינה מקודשת** כלל.

אך אם **כנסה סתם, ונמצאו בה מומין, תצא שלא בכתובה.** אך צריך לתת לה גט.

ומה הן המומין — **כל המומין הפוסלין בכהנים** כמבואר במסכת בכורות דף מג׳, **פוסלין בנשים:**

גמרא:

שנינו במשנה: המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים.

ומקשה הגמרא — והלא **תנן נמי גבי קדושין** [בקידושין כ א] **כי האי גוונא,** [כלשון משנתנו], ומדוע חזרה המשנה ונשנתה גם במסכת כתובות?

ומשנינן: **הכא, כתובות איצטריכא ליה.** כלומר — שנה התנא את המשנה משום דין כתובה השנוי בה — ״כנסה סתם ונמצאו עליה נדרים תצא שלא בכתובה״. ואגב כך, **תנא** גם את דין **קדושין** [״המקדש את האשה ע״מ שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים אינה מקודשת״] **אטו כתובות.**

התם, קדושין אצטריכא ליה. כלומר — שנה התנא את המשנה משום דין קידושין השנוי בה — ״המקדש את האשה ע״מ שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים אינה מקודשת״, ואגב הכי **תנא** גם דין **כתובות** [״כנסה סתם... תצא שלא בכתובה״], **אטו קדושין.**

אמר רב יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, באלו נדרים אמרו במשנה שהבעל מקפיד עליהם? רק בנדרים שיש בהם ענוי נפש, כגון אם נדרה **שלא תאכל בשר ושלא תשתה יין ושלא תתקשט בבגדי צבעונים**[92]. אבל בשאר נדרים אינו מקפיד.

וכן **תניא** בברייתא **נמי הכי, באלו נדרים אמרו, דברים שיש בהן עינוי נפש.** כגון

---

90. וכן צריך לומר שהברייתא נשנתה גבי מומין. ועיין שיטה מקובצת.

91. ובגמרא נחלקו, האם הפסקה ״כנסה סתם ונמצאו עליה נדרים״ עוסקת כשקדשה בתנאי, ואחר כך כנסה סתם, וכהמשך לרישא, או דילמא מדובר כשלא התנה כלל, ובכל זאת תצא שלא בכתובה.

92. לדעת רוב הראשונים, גם שאר נדרים שיש

כשנדרה **שלא תאכל בשר ושלא תשתה יין ושלא תתקשט בבגדי צבעונין.**

הוי בה [דן במימרא זו] **רב פפא: אהייא?** כלומר, על איזה חלק מהמשנה נאמרה מימרא זו?

אילימא [אם נאמר] **ארישא** דמתניתין — "המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים אינה מקודשת", ועל דין זה אמר רבי יוחנן שאם נמצאו בה נדרים שאינם נדרי עינוי נפש מקודשת,

הרי אין לומר כך, **כיון דקא קפיד,** [שהקפיד הבעל שלא ימצאו בה נדרים כלל], **אפילו כל מילי,** [שאר נדרים] **נמי** יתבטלו הקידושין. ואף על גב שאינם נדרי עינוי נפש.

אלא ודאי **אסיפא** — "כנסה סתם ונמצאו עליה נדרים תצא שלא בכתובה", וסבר רב פפא, שהסיפא היא מילתא באנפי נפשא, ועוסקת במקרה שלא התנה הבעל בשעת הקידושין. ובכל זאת אם נמצאו עליה אח"כ נדרים יכול להוציאה בלא כתובה.

ועל זה אמר רבי יוחנן — שאינו מוציאה אלא אם נמצאו בה נדרי עינוי נפש, אבל בשאר נדרים אינו יכול להוציאה.

רב אשי אמר, לעולם נאמרו דברי רבי יוחנן **ארישא.** שאמר "הרי את מקודשת לי על מנת שאין עליך נדרים".

ואף על פי שהתנה בפירוש "על מנת שאין עליך נדרים", מכל מקום לא נכללו בדבריו כל הנדרים, אלא **מידי דקפדי בה אינשי הוה קפידיה קפידא,** [בדברים שהדרך להקפיד עליהם, הקפיד], **ומידי דלא קפדי בה אינשי לא הוי קפידיה קפידא**[93]. ולכן בנדרים שאינם נדרי עינוי נפש חלו הקידושין[94].

איתמר, נאמר בבית המדרש: **קידשה על תנאי** שאין עליה נדרים[95], **ואחר כך כנסה** [היינו הכניסה לחופה] **סתם.** ולא חזר על התנאי בשעת הנישואין. ונמצאו עליה נדרים.

רב אמר: אף על פי שלא התקיים התנאי **צריכה הימנו גט.** וטעמו יבואר לקמן.

ושמואל אמר: אינה צריכה הימנו גט. משום

בהן עינוי נפש מבטלים את הקידושין. אך דעת הרי"ף והרמב"ם שרק בשלשת הנדרים הללו בטלו הקידושין, אך בשאר נדרים לא בטלו הקידושין.

ומבאר הרשב"א — שבנדרים אלו הכעס ניכר בהם ביותר, ואם לא שהיתה אשה נדרנית ובעלת כעס לא היתה נודרת. ולכן דוקא באלו מקפיד.

93. אמנם במקום שפירש ואמר "על מנת שאין עליך נדר פלוני", ודאי שיכול להתנות בכל נדר שירצה, אפילו שאינו מנדרי עינוי נפש. תוספות.

אך יש שפרשו לפי פשטות לשון הגמרא — שגם במקום שהתנה בפירוש בשאר נדרים, בטלה דעתו ואין קפידתו קפידא. ועיין ריטב"א.

94. ובפשטות, חייב גם כן לתת לה כתובה. אך יש מהראשונים שכתבו שאינו חייב לה כתובה. וכנראה טעמם — כיון שאנו מסתפקים שמא הקפיד בכל הנדרים. ולעניין חיוב ממון — "המוציא מחבירו עליו הראיה". ויעויין בתוספות רי"ד.

95. לשון רש"י. ובפשטות הוא הדין בשאר תנאים. ועיין בשיטה מקובצת, שבאר מדוע נקט רש"י דוקא תנאי נדרים.

שלא התקיים התנאי ובטלו הקידושין למפרע.

אמר אביי:

עג-א **לא תימא טעמיה דרב** [אל תאמר: טעמו של רב] שצריכה ממנו גט, **מכיון שכנסה סתם,** ולא חזר על תנאו בשנית, שמא[96] **אחולי אחליה לתנאיה** [מחל על התנאי][97]. וחייב לתת לה כתובה אם רוצה לגרשה[98].

אלא טעמא דרב, לפי שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות[99]. דהיינו, אף על פי שעדיין מקפיד הוא על תנאו, מכל מקום אינו רוצה שתהא ביאתו ביאת זנות, ולכן בועל לשם קידושין[100].

ברם, אינו חייב לתת לה כתובה[101], כיון שעדיין עומד הוא בתנאו שלא יהיו עליה נדרים, ונמצא שהיא גורמת לעצמה את

---

96. כתב הר״ן — שאין צד לומר שמחל בודאי על התנאי. רק כאן שיש צד לומר שמחל על התנאי צריכה גט מספק. ועיין בחידושי הגר״ע אייגר שהקשה עליו.

97. צריך לבאר כיצד מועילה מחילה על התנאי, הרי על הצד שימצאו עליה נדרים לא קדשה כלל, ואם כן אין כאן מעשה קידושין?

אכן התוספות כתבו, שלא מועילה מחילה לחוד, אלא כיון שחופה קונה, הרי חזרה ונתקדשה בחופה.

או באופן אחר יש לומר, שכך היה בדעתו בשעה שהתנה, שאם ירצה בקידושין בכל זאת, יתבטל התנאי.

אך הר״ן כתב, שאפשר למחול על התנאי, כיון שכוונת התנאי היא להנאתו, שלא יהיו בה דברים המפריעים לו, על כן הדבר תלוי בקפידתו בשעה שרואה בה את המומין או הנדרים. [ואמנם אם ראה והקפיד, ולאחר מכן התפייס, אינה מקודשת, כיון שבעת שהקפיד כבר בטלו הקידושין].

ובתשובות הרא״ש (מה׳) כתב אף יותר מכך — שמכיון ש״תנאי מילתא אחריתא״, ואינו שיור במעשה הקידושין, לכן אפשר למחול על התנאי ויחולו הקידושין.

98. כך הבאור לדעת רש״י. אך דעת התוספות, שגם בהוא אמינא אינו חייב לתת לה כתובה, כיון שאין לנו ראיה מוחלטת שמחל על תנאו, רק מספק צריך לתת לה גט. אך אין מוציאים ממנו ממון בלא ראיה.

99. ובזה לא חלק עליו שמואל, שהרי משנה מפורשת היא בגיטין — ״המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק. בית הלל אומרים — צריכה ממנו גט״, וטעמם משום שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות.

אלא סבר שמואל, שכיון שהתנה, אינו חושש שמא לא התקיים התנאי, ובועל על דעת הקידושין הראשונים. רשב״א.

100. כך הבאור לדעת רוב הראשונים. אך הר״ן כתב, שמכיון שאין אדם עושה ביאתו ביאת זנות מחל על תנאו הראשון, וממילא חלו הקידושין. ואין צריך לומר שחזר ובעל לשם קידושין. ועיין בתוספות.

101. הקשו הראשונים, והלא שנינו במסכת בבא קמא (פט א), ״אסור לאדם שישהה את אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה״ ולעיל (נו ב) מבואר שביאתו ביאת זנות. ואם כן, מה הועלנו בכך שאין אדם עושה ביאתו ביאת זנות, הרי כשאין לה כתובה ממילא ביאתו זנות?

ותרץ הרשב״א, היות והטעם שאסור לשהות בלא כתובה, הוא כדי שלא תהא מסורה לו

הגירושין. ובכל מקום שהאישה גורמת לעצמה את גירושיה אינה נוטלת כתובה[102].

ומקשינן: אם נאמר שנחלקו רב ושמואל בסברא זו, האם אדם עושה בעילתו בעילת זנות, או לא, **הא** כבר **פליגי בה חדא זימנא.** [כבר נחלקו בזה במקום אחר], ומדוע שבו ונחלקו בסוגיין?

והיכן נחלקו: **דאתמר** [נאמרה מימרא בבית המדרש]: **קטנה**[103] יתומה, שנישאת על ידי אמה ואחיה, וקידושיה מדרבנן, ונפקא מינה **שיכולה** למאן בקידושיה ולצאת בלא גט. אך היא **לא מיאנה. והגדילה.** ואחר שגדלה בא עליה בעלה הראשון. ומיאנה בו, **ועמדה ונישאת** לאחר.

רב אמר: אין צריכה גט משני. כיון שאדם יודע שאין קידושי קטנה כלום, ואינו רוצה לעשות בעילתו ביאת זנות, לכן כשגדלה ובא עליה בעלה הראשון היה בדעתו לקדשה בביאה זו קידושין גמורים[104]. ולכן לא הועיל לה מה שמיאנה בו לאחר מכן, והרי היא אשת איש, ואין תופסים בה קידושי השני.

ושמואל אמר: צריכה גט משני. כיון שכל הבועל על דעת קידושין הראשונים בועל, ולא התכוון בעלה הראשון לקדשה בביאתו בה, וכיון שלא היו נשואיה אלא מדרבנן, לכן תפסו בה קידושי השני.

אך מודה שמואל שאסורה לשני מדרבנן, כמבואר במסכת נדה. (נב א).

ואם כן, אכתי קשה לשם מה נחלקו רב ושמואל שנית גם בסוגיין?

ומשנינן: **צריכא!**

כזונה, ודבר זה תלוי בידיעת הבעל, שיודע שאין דעת אשתו סומכת על הנישואין אלא כזנות בעלמא, כיון שאין לה כתובה וקלה היא בעיניו להוציאה. וכין שכן, אף הוא דעתו לבעילה פגומה.

ולכן בנידון דידן, שעדיין אין הבעל יודע שלא התקיים התנאי, אין פגם בביאתו.

ומוסיף הגאון רבי אלחנן וסרמן — לפי דברים אלו, אם אבדה הכתובה בלא ידיעת הבעל או האשה, אין פגם בנישואיהם, כיון שכונתם לביאה מעולה.

102. ועיין עוד בקובץ שיעורים. ובר״ן.

103. הקדמה נצרכת לדיני קידושי קטנה: א. האב זכאי בביתו לקדשה למי שיחפוץ. וחלים הקידושין מדאורייתא ואינה יוצאת בלא גט.

ב. מת האב, תקנו חכמים שיוכלו אמה ואחיה לקדשה, למי שיחפצו. ברם אינה צריכה גט, אלא יכולה למאן ולצאת ללא גטל.

ג. אם לא מיאנה בשעה שגדלה, אפילו אם לא בא עליה בעלה הראשון אחר שגדלה, תקנו חכמים שלא תוכל למאן עוד. ואם קיבלה קידושין מאחר צריכה גט משניהם.

ד. אם בא עליה בעלה הראשון כשגדלה, בזה נחלקו רב ושמואל בסוגיין, האם כוונתו לביאת קידושין, וממילא לא חלו כלל קידושי השני, ואינה צריכה ממנו גט.

או דלמא — כל הבועל על דעת קידושין הראשונים בועל, וקידושין אלו חלו רק מדרבנן, ואם כן תפסו בה קידושי השני, וצריכה גט משניהם.

104. ויש להקשות, כיצד היא מקודשת על ידי

דאי אתמר בההיא, אם היו רב ושמואל נחלקים רק גבי קטנה שלא מיאנה,

הוא אמינא — דוקא **בההיא קאמר רב** שבועל לשם קידושין, **משום דליכא תנאה.** [שלא התנה שלא יהיו קידושין], ולכן ודאי שכאשר חזר ובעלה כשגדלה, התכוון לבעול לשם קידושין, שהרי הכל יודעים שאין במעשה קטנה כלום.

אבל בהא [במקדש את האשה בתנאי שאין עליה נדרים וכנסה סתם], **דאיכא תנאה, אימא מודי ליה לשמואל,** שאינו רוצה להפר תנאו, שאין הוא חפץ באשה נדרנית, ואינה מקודשת.

ואי אתמר בהא, ואם היו רב ושמואל נחלקים רק בנידון דידן, כשהתנה בפירוש,

הוא אמינא — רק **בהא קאמר שמואל** שאינה מקודשת, כיון שהתנה בפירוש.

אבל בחד, היינו בקטנה שלא מיאנה, **אימא מודי ליה לרב,** שאין אדם עושה בעילתו ביאת זנות.

ולכן **צריכא.** [הוצרכו רב ושמואל לחלוק פעמיים].

הקשתה הגמרא לדברי שמואל:

תנן במשנתינו: **"כנסה סתם, ונמצאו עליה נדרים, תצא שלא בכתובה".**

מדייקת הגמרא — **כתובה הוא דלא בעיא, הא גיטא בעיא.**

מאי לאו [האם לא מדובר] כשקידשה **על תנאי וכנסה סתם?!,** ומבואר, שצריכה גט, כדעת רב.

תיובתא דשמואל!

ומתרצת הגמרא: **לא!** המשנה מדברת כשקידשה **סתם וכנסה סתם.** ורק אז צריכה גט. **אבל** אם **קידשה על תנאי וכנסה סתם הכי נמי דלא בעיא גיטא.** כדברי שמואל. עג-ב

ומקשינן: אם כן, **אדתני** ברישא — **"המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים אינה מקודשת",** ומשמע שגם כנסה על תנאי, **ליתני** חידוש גדול יותר — שאף אם **כנסה סתם ונמצאו עליה נדרים אינה מקודשת,** כדברי שמואל, **וכל שכן הא,** שכנסה על תנאי?

ומשנינן: **הכי נמי קאמר.** זו באמת כוונת המשנה — **"המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים, וכנסה סתם, ונמצאו עליה נדרים, אינה מקודשת.** אך אם **קידשה סתם וכנסה סתם תצא שלא בכתובה"**[105].

דנה הגמרא: שנינו במשנה שאם קדשה סתם וכנסה סתם, ונמצאו עליה נדרים, תצא שלא בכתובה.

ודייקנו — **כתובה הוא דלא בעיא, הא גיטא בעיא.**

הביאה, הלא אין עידי יחוד, ובלא עדים לא חלו הקידושין?

וכתב הרא"ה — מכיון שאשתו היא ועומדת עמו, אינה צריכה עידי יחוד, שהכל יודעים שהתייחד עמה ובא עליה.

105. ולשון המשנה מדוייק — "המקדש את האשה על מנת... ונמצאו עליה נדרים", לשון

ומאי שנא כתובה דלא בעיא? משום **דאמר אי אפשי באשה נדרנית.** ועל דעת כן לא נשאתיך, **אי הכי גט נמי לא תיבעי?** שהרי מקח טעות הוא ובטלו הקידושין למפרע?

אמר רבה, אכן מעיקר הדין אינה צריכה גט, אך **צריכה גט מדבריהם,** [מדרבנן], כדי שלא יאמרו "אשת איש יוצאת בלא גט"[106].

וכן אמר רב חמדא, צריכה גט מדבריהם.

רבא אמר, באופן אחר: **תנא ספוקי מספקא ליה.** דהיינו, התנא הסתפק האם סתם אדם מקפיד באשה נדרנית[107],

ולכן, **גבי ממונא,** [לחייבו כתובה] פסק **לקולא.** ואין מוציאין ממנו כתובה מספק, שהמוציא מחברו עליו הראיה.

אך **גבי איסורא,** להצריכה גט, פסק **לחומרא.**

חוזרת הגמרא לבאר את מחלוקת רב ושמואל, באופנים נוספים מלבד באורו של אביי:

אמר רבה: מחלוקת רב ושמואל, בקדשה על תנאי וכנסה סתם, אינה אלא **בטעות שתי נשים.** כגון — אם קידש אשה אחת על תנאי, ואח"כ כנס אחרת סתם, ולא התנה.

שמואל סבר, כיון שכבר גילה בדעתו שאינו חפץ באשה נדרנית בטלו הקידושין, ויוצאת בלא גט.

ורב סבר, צריכה גט כיון שאולי זו שנשאת כעת חביבה עליו ואינו מקפיד עליה אם ימצא בה נדרים.

אבל בטעות אשה אחת, [שקדש אשה אחת בתנאי וכנסה סתם] **דברי הכל אין צריכה הימנו גט,** כיון שסמך על תנאו הראשון.

אמר (ליה) אביי, והא מתניתין, דטעות אשה אחת היא, וקמותבינן תיובתא מיניה [והרי בני בית המדרש הקשו לעיל על דברי שמואל ממשנתינו, אף על פי שהמשנה עוסקת בטעות אשה אחת, ומוכח שלדעתם נחלקו רב ושמואל אף בטעות אשה אחת][108]?

אלא אי אתמר הכי אתמר, [אם נאמרו דברים אלו, כך נאמרו]: **אמר רבה, מחלוקת**

"נמצאו" משמע בשעת קפידתו, שחיפש נדרים ומצאם, והיינו אחר שנישאת. ואם כן מדובר כשכנסה. שיטה מקובצת.

106. אבל אם קדשה על תנאי וכנסה סתם, אינה צריכה גט אפילו מדרבנן, כיון שהכל יודעים שלא התקיים התנאי ולכן הוציאה.

107. כך פירש רש"י. אך הרא"ה כתב — שמספקא לן האם מחל על התנאי או לא. ולכן צריכה גט אף לשמואל.

ונמצא לשיטתו — שהיכא שקידשה סתם וכנסה סתם, אפילו אם לא בעל, צריכה גט לכולי עלמא, שמא מחל על קפידתו.

ואם קידשה על תנאי וכנסה סתם — אינה צרעכה גט לכולי עלמא, כיון שודאי לא מחל על קפידתו כמבואר לעיל.

108. רבא אמר את דינו מסברא דנפשיה, ולא קיבל כך מרבותיו, רק כך היה נראה לו שלא מסתבר שיחלקו רב ושמואל בטעות אשה אחת. ולפי זה תובן קושיית אביי עליו, שהרי בכל זאת מצינו שבני בית המדרש סברו שלא כדבריו.

רב ושמואל אינה אלא **בטעות אשה אחת כעין שתי נשים,** כגון אם קידש אשה על תנאי, וגרשה קודם שנשאה, ואחר כך כנסה שנית בלא תנאי.

ובזה נחלקו — לרב, צריכה ממנו גט, כיון שלא סמך על תנאו הראשון, וכנסה סתם. ולשמואל אינה צריכה גט, משום שודאי כנסה על דעת תנאו הראשון.

אבל בטעות אשה אחת גרידתא, דברי הכל אינה צריכה הימנו גט. כיון שלא התקיים התנאי, ובודאי כנסה על דעת תנאו הראשון.

ואף המשנה עוסקת באופן שקידשה על תנאי, וגרשה, וחזר וכנסה סתם.

איתיביה [הקשה עליו] **אביי,** הרי שנינו בתוספתא — "**קידשה בטעות, ופחות משוה פרוטה, וכן קטן שקידש, אע"פ ששלח סבלונות** [מתנות לכלתו] **לאחר מיכן** [היינו אחרי שגדל, או אחרי שקדשה בפחות משווה פרוטה, או אחר שקדשה בטעות], **אינה מקודשת.** מפני **שמחמת קדושין הראשונים שלח.** והרי הקידושין הראשונים לא תפסו. **ואם בעלו, קנו.**

רבי שמעון בן יהודה משום ר' ישמעאל אמר: אף **אם בעלו, לא קנו".** ובהמשך תבואר מחלוקתם.

ומדייק אביי — **והא הכא, דטעות אשה אחת היא, ופליגי** תנא קמא ורבי שמעון, האם כשבעל הרי היא מקודשת.

מאי לאו, טעות נדרים?! [האם אין התוספתא עוסקת במקרה שהתנה שלא יהיו בה נדרים והיו בה נדרים], ומוכח דלא כרבה, ואף בטעות אישה אחת יש מקום לומר שאם בעל הרי היא מקודשת?

ומשנינן: **לא!** התוספתא אינה עוסקת במקרה שהתנה, אלא **בטעות פחות משוה פרוטה.** אך אם התנה לעולם אינה מקודשת.

ומקשינן: איך אפשר לבאר את דברי התוספתא — "קידשה בטעות", בטעות **פחות משוה פרוטה,** הרי **בהדיא קתני לה** בהמשך הברייתא — "**קידשה בטעות, ופחות משוה פרוטה**"?

ומשנינן: **פרושי קא מפרש, קידשה בטעות כיצד? כגון שקידשה בפחות משוה פרוטה.** אך אין התנא עוסק במקרה שקדשה על תנאי.

מבארת הגמרא: **במאי קא מיפלגי?** במה נחלקו תנא קמא ורבי שמעון?

מר סבר, [תנא קמא]: **אדם יודע שאין קדושין תופסין בפחות משוה פרוטה,** ולכן כאשר בעל באותה לאחר מכן, **גמר ובעל לשם קדושין.**

ומר סבר [רבי שמעון]: **אין אדם יודע שאין קדושין תופסין בפחות משוה פרוטה, וכי קא בעל, אדעתא דקדושין הראשונים בעל.**

איתיביה, [הקשה אביי לדברי רבה]: שנינו — "האומר לאשה: '**הריני בועליך על מנת שירצה אבא', אף על פי שלא רצה האב מקודשת.**

רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: רצה האב, מקודשת. לא רצה האב, אינה מקודשת".

ומדקדק אביי, **והא הכא,** [והרי כאן, שהתנה בפירוש, ובכל אופן סבר רבי שמעון שחלו הקידושין, ובודאי הטעם משום שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות], **דכי טעות אשה אחת דמי,** ובכל זאת **פליגי** תנא קמא ורבי שמעון. ומוכח דלא כדברי רבה?

ומשנינן: **התם, בהא קמיפלגי:**

מר [תנא קמא] **סבר,** כשאמר "התקדשי לי **על מנת שירצה האב**" כוונתו הייתה **על מנת שישתוק האב. והא שתיק ליה.** ולכן חלו הקידושין.

ומר [רבי שמעון] **סבר,** כוונתו היתה — **על מנת שיאמר אבא "הן", והא לא אמר אבא "הן".** ולכן לא חלו הקידושין.

אך בעלמא כשהתנה ובעל, לדעת כולם לא חלו הקידושין, כדברי רבה. אלא בטעות אשה אחת כעין שתי נשים. כנ"ל.

איתיביה [הקשה אביי על דברי רבה]: שנינו ביבמות, המגרש את האשה, והחזירה, ומת בלא בנים, מותרת ליבם ככל אשה[109].

אך רבי אליעזר אוסר, גזירה משום יתומה בחיי האב[110].

ומבארת הגמרא — **"מודים חכמים לרבי אליעזר,** שחולצת ולא מתייבמת, **בקטנה שחשיאה אביה, ונתגרשה, וחיא יתומה בחיי האב, והחזירה, שחולצת ולא מתיבמת. מפני שגירושיה גירושין גמורין, ואין חזרתה חזרה גמורה,** כיון שלא חלו נישואיה השניים אלא מדרבנן, ונמצא שעדיין היא גרושת אחיו.

במה דברים אמורים: שגירשה כשהיא קטנה, והחזירה כשהיא קטנה. ומת קודם שגדלה.

אבל גירשה כשהיא קטנה והחזירה כשהיא גדולה, וחלו הנישואין מדאורייתא, **או שהחזירה כשהיא קטנה, וגדלה אצלו,** ובא עליה כשגדלה, ומסתמא לשם קידושין, **ומת, או חולצת או מתיבמת.**

עד-א ובזה — **משום רבי אליעזר אמרו: חולצת ולא מתייבמת,** גזירה משום יתומה בחיי האב". עד כאן סוגיית הגמרא ביבמות.

והא הכא שהחזירה כשהיא קטנה וגדלה אצלו, **דכטעות אשה אחת דמי,** [כמו בקדשה על תנאי ולא התקיים התנאי — שקידושיו טעות, כך כאן כשקידשה כשהיא קטנה, לא חלו קידושיו מדאורייתא.], **ופליגי** רבי אליעזר ורבנן האם כשבועל בסתם

---

109. ואין אומרים — נישואין הראשונים מפילים את היבמה לפני היבם, והרי נאסרו עליו אותם נישואין בשעה שגרשה אחיו, והויא לה גרושת אחיו. רש"י יבמות קח ב.

110. כלומר — אם השיאה אביה לאחיו בקטנותה וחלו הנישואין מדאורייתא, ואח"כ גרשה — יצאה מרשות אביה, ושוב אינו יכול לקדשה. [— והרי דינה כדין יתומה, שקידושיה דרבנן, אע"פ שאביה בחיים]

ואם חזר אחיו ונשאה — חלו הקידושין מדרבנן בלבד. ואם ימות בלא בנים, אסור לאחיו ליבמה משום שמדאורייתא לא חלו הקידושין השניים ועדיין היא גרושת אחיו.

ולכן אסר רבי אליעזר ליבם גם בנישואי דאורייתא, גזירה אטו נישואין דרבנן.

כוונתו לקדשה עתה קידושין גמורים, או לא[111],

ולא כדברי רבה שלכולי עלמא בועל על דעת קידושיו הראשונים?

ומשנינן: **התם נמי בהא קמיפלגי, מר סבר** [רבנן]: **אדם יודע שאין קידושי קטנה כלום וגמר ובעל לשם קידושין,**

ומר סבר [רבי אליעזר]: **אין אדם יודע שאין קידושי קטנה כלום וכי קא בעל אדעתא דקידושין הראשונים קא בעל.**

אבל כשקידש בתנאי, ובעל, ודאי דעתו על תנאו הראשון.

אתמר נמי כדברי רבה, **אמר רב אחא בר יעקב אמר רבי יוחנן: המקדש על תנאי, ובעל, דברי הכל אינה צריכה הימנו גט.** כיון שעל דעת תנאו הראשון הוא בועל.

איתיביה רב אחא בריה דרב איקא בר אחתיה, [הקשה עליו אחיינו, רב אחא]:

שנינו — **"חליצה מוטעת כשירה",**

ודנו האמוראים: **איזו היא חליצה מוטעת?**

אמר ריש לקיש, כל שאומר לו חלוץ לה ובכך אתה כונסה. ואפילו שהתכוין לכונסה בחליצה זו, ולא היה בדעתו להתירה לשוק, בכל זאת הותרה לשוק.

אמר רבי יוחנן, אני שונה, בין שנתכוון הוא ולא נתכוונה היא בין שנתכוונה היא ולא נתכוון הוא, חליצתה פסולה, עד שיתכוונו שניהם, לשם חליצה המתרת[112], **ואת אמרת חליצתה כשרה?!**

אלא אמר רבי יוחנן, כל שאומר לו חלוץ לה על מנת שתתן לך מאתים זוז. ולא נתנה לו מאתיים זוז.

ובמקרה זה שנינו — "חליצה מוטעת כשרה".

ומדייק רב אחא:

אלמא, כיון דעבד מעשה, דהיינו שחלץ אחרי שהתנה, **אחולי אחליה לתנאיה,** ולכן החליצה כשרה אפילו שלא התקיים התנאי[113].

והכא נמי כיון דבעל, אחולי אחליה לתנאיה[114], ולא כדברי רב אחא בר יעקב, שאמר לעיל — שאם קידש על תנאי ובעל, ולא התקיים התנאי, אינה צריכה גט, כיון שבועל על דעת תנאו הראשון?

אמר ליה רב אחא בר יעקב לרב אחא: **בר בי**

---

111. ואפשר לומר שאפילו רבי אליעזר סובר שבועל לשם קידושין, אלא שאינה מתיבמת גזירה אטו יתומה בחיי האב. ואולי נקטה הגמרא לשון "פליגי", משום התירוץ שמבאר את מחלוקתם.

112. והקשו התוספות ביבמות (קד' ע"ב) א"כ מדוע נזקקה הגמרא לחפש מקור לומר שקטנה אינה חולצת, הרי כיון שצריך שיכונו שניהם, וקטנה אין לה דעת לכוין ממילא לא הוי חליצה?

ותרצו — ששייך שתכוין על ידי "גדול עומד על גביו", שיסבירו לה את ענין החליצה. וע"ע מה שהאריך בזה בקובץ שיעורים (רמז).

113. והקשו התוספות — וכי סבר רב אחא שלא מועיל תנאי בשום מעשה?

ותרצו — שלדעת רב אחא היה עליו לחזור על התנאי בשעת גמר המעשה.

114. ומבואר לפי קושיית הגמרא — שהיה צד לומר שצריך לתת לה גט בודאי. ולא רק מספק.

רב, שפיר קא אמרת [בחור, האם שאלת כהלכה]?!

הלא טעמו של רבי יוחנן אינו משום שמחל על תנאו, אלא שלא מועיל תנאי בחליצה כלל.

כיון, **שמכדי כל תנאי מחיכא גמרינן, מתנאי בני גד ובני ראובן.** [הלא כל הלכות תנאים נלמדו מהתנאי שהתנה משה רבינו עם בני גד ובני ראובן — אם תעלו חלוצים, תרשו את עבר הירדן, ואם לא תעלו, לא תרשו]. ואם כן בכל תנאי צריכים להתקיים כל התנאים שהיו בתנאי בני גד.

ולכן — **תנאה דאפשר לקיומיה על ידי שליח** [במעשה שאפשר לקיימו על ידי שליח] **כי התם,** שהיה משה יכול לתת להם את הארץ על ידי שליח[115] — **הוי תנאיה** [מועיל בו תנאי][116].

תנאה דלא אפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם, כגון בחליצה, שרק האח יכול לחלוץ ולא שלוחו[117], **לא הוי תנאה**[118] [119][אין מועיל בו תנאי][120].

שהרי בחליצה אמרינן שמחל על התנאי אף לקולא.

והקשה מכאן הגר"ע אייגר, לדברי הר"ן בתחילת הסוגייא, שהסביר, שלא היה צד לומר "אחולי אחיל לתנאיה" בודאי אלא רק מספק. ואילו כאן משמע שמחל על התנאי בודאי? והניח בקושיא.

115. ובאמת נעשה אותו תנאי על ידי שליח, שצוה משה על יהושע והזקנים לתת לבני גד ובני ראובן את הארץ אם יקיימו את התנאי.

116. בתוספות בגיטין (פד' ע"א ד"ה על מנת) מבואר, שרק לגבי המעשה נאמר הכלל — "שאפשר לקיומי על ידי שליח", אבל לגבי התנאי, אין צורך שיוכל לקיימו על ידי שליח.

אך עיין בשיטה מקובצת בסוגיין, ומבואר שיש ראשונים שסברו שאף לגבי התנאי נאמר הכלל — "שאפשר לקיימו על ידי שליח".

117. וצריך באור, מדוע באמת לא מועילה שליחות בחליצה, כמו שמועילה שליחות בגירושין? וכתב מהר"ח אור זרוע (סי' קכח') וז"ל — "ושמא, דבעינן חליצה דומיא דיבום, או שמא דכתיב 'וחלצה נעלו מעל רגלו'".

ואולי כונתו לומר — שחליצה אינה רק היכי תימצי להתיר את האשה, כמו גירושין, אלא יש בה קיום מצוה בפני עצמה, ואת המצוה לא שייך לקיים על ידי שליח, כיון שהיא מצוה בגופו, שתחלוץ את נעלו דוקא, וכו'. ודו"ק.

118. ברם, בכסף משנה (פרק ו' מהלכות אישות הלכה ב), כתב — שלדעת הרמב"ם שפסק להלכה כמאן דאמר "אחולי אחיל לתנאיה", אכן הטעם שלא מועיל תנאי בחליצה הנו משום "אחולי אחיל לתנאיה", ולא בגלל שאי אפשר לעשותה על ידי שליח. ובאמת סבר הרמב"ם שאף במעשה שאי אפשר לעשותו על ידי שליח מועיל תנאי.

אך עיין שם בדברי המגיד משנה, שחלק עליו, וסבר שאף הרמב"ם מודה שלא מועיל תנאי במעשה שאי אפשר לעשותו על ידי שליח.

119. והסברא שלא מועיל תנאי אלא במקום שיכול לעשות שליח — שרק במקום שהמעשה כל כך בידו עד שיש בכחו לעשותו על ידי שליח, סברא היא שכמו כן יוכל לעשות תנאי. אבל אם אין המעשה בידו שאינו יכול לעשותו על ידי שליח, כמו כן אינו יכל להתנות . תוספות.

120. ועיין לעיל (נו' ע"א, בתוד"ה הרי זו), שבכל מקום שאין מועיל תנאי, המעשה קיים,

ומקשינן: **והא ביאה, דלא אפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם, וקא הוי תנאה?** שהרי אם אמר — הריני בועליך על מנת שירצה אבא, ולא רצה האב אינה מקודשת, אף על פי שאי אפשר לקדש בביאה על ידי שליח[121]?

ומשנינן: **התם,** מועיל תנאי **משום דאיתקוש הויות להדדי.** כלומר — הוקשו כל צורות קניני האישות אחת לשניה[122]. וכיון שמועיל תנאי בקידושי כסף ושטר, מועיל גם בקידושי ביאה[123] [124].

מביאה הגמרא אפשרות שלישית לבאר את מחלוקת רב ושמואל:

אמר רב עולא בר אבא, אמר עולא, אמר רבי אלעזר: המקדש במלוה, שלא הועילו קידושיו[125], **ואחר כך בעל.** או שקידש **על תנאי,** ולא התקיים התנאי, **ואחר כך בעל.** או שקידש **בפחות משוה פרוטה ובעל, דברי הכל**[126] **צריכה הימנו גט**[127]. כיון שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, וגמר ובעל לשם קידושין.

כיון שבלא שנתחדשה לנו פרשת תנאים לא היה שום תנאי מועיל לבטל את המעשה, ולכן כשאין התנאי מועיל המעשה קיים.

121. יש לדון, אם אמר השליח לאשה — "התקדשי לפלוני כאשר יבא עליך", ובא עליה אותו אדם שלא לשם קידושין, האם תהא מקודשת? ועיין בזה בקובץ שיעורים (רנד). ואכמ"ל.

122. כמבואר לעיל מו' ע"ב, מדכתיב — "והיתה לאיש אחר", ולא פירט הכתוב כיצד היתה, שמע מינה, דיני כל ההויות שוים.

123. הקשה הגאון רבי עקיבא אייגר, אחר שלמדנו שמועיל תנאי בביאה אפילו שאי אפשר לעשותה על ידי שליח, אם כן נלמד מכאן שגם בכל מקום שאי אפשר לעשות על ידי שליח מועיל תנאי?

ולכן פירש— שאפילו שמעשה הביאה לא ניתן להיעשות על ידי שליח, מכל מקום חלות קידושין בעלמא שייך להיעשות על ידי שליח.

וזהו ההיקש — שעניין הקידושין שווה בכל ההויות.

אך ודאי במקום שאי אפשר להיעשות כלל על ידי שליח לא מועיל תנאי.

ועיין בקובץ שיעורים (רנד) שפלפל בדבריו.

124. הקשה הריטב"א — מדוע לא נקיש להיפך, וכמו שבביאה לא מועיל תנאי, אף בכסף ושטר לא מועיל תנאי?

ותירץ — אזלינן אחר רוב ההויות, ומכיון שברוב ההויות — דהיינו כסף ושטר, מועיל תנאי, מן הדין שנקיש ביאה אליהם. ולא נקיש אותם לביאה.

125. והטעם — כיון ש"מלוה להוצאה ניתנה", הרי אין כאן נתינת מעות קידושין.

ברם — אם יקדשנה בהנאת מחילת מלוה, מקודשת. כיון שהנאת המחילה שוה כסף, ובזה מתקדשת.

126. כוונתו לומר, בין לדעת רב ובין לדעת שמואל. ברם יש החולקים וסוברים שאדם עושה בעילתו בעילת זנות כמו שהביאה הגמרא לעיל את דברי התוספתא, שנחלקו התנאים בזה. אלא שרב ושמואל סברו כמאן דאמר "אין אדם עושה בעילתו ביאת זנות".

127. הרשב"א לא גרס "דברי הכל צריכה ממנו גט", אלא — "אינה צריכה גט", ואינו כדברי הכל, שהרי נחלקו בזה התנאים לעיל, אלא כך סבר עולא שההלכה כמאן דאמר "אינה צריכה גט".

ולא נחלקו רב ושמואל אלא כשלא בעל[128], וכנסה סתם, האם אחולי אחיל לתנאיה, או לא.

אמר רב יוסף בר אבא, אמר רבי מנחם, אמר רב אמי: רק **המקדש בפחות משוה פרוטה ובעל, צריכה חימנו גט.** כיון **שבהא הוא דלא טעי,** [איננו טועה לומר שיועילו קידושיו אף בפחות משוה פרוטה], ובעל לשם קידושין. **אבל בהנך,** דהיינו המקדש במלוה או בתנאי, **טעי,** וחושב שחלו קידושיו, [וסבור יודעת היא שאין עליה נדרים ולכך היא נישאת, וכשבעל — אדעתא דקידושי קמאי בעל, ולא לשם קידושין. וכן אם קידש במלוה, טועה לחשוב שחלו הקידושין, כיון שאינו בקי בהלכות קידושין. רש"י], ואינו מתכוין לבעול לשם קידושין. ולא כדברי רבי אלעזר.

אמר רב כהנא משמיה דעולא: המקדש על תנאי, ובעל, צריכה חימנו גט, שמא גמר ובעל לשם קידושין.

זה היה מעשה, שקידש אדם אישה בתנאי ולא התקיים התנאי, ובעל, **ולא היה כח בחכמים להוציאה בלא גט,** מספק, שמא בעל לשם קידושין. אך כתובה אין לה, שהמוציא מחבירו עליו הראיה[129].

לאפוקי מהאי תנא, דאמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי ישמעאל: כתוב בתורה, שאשה שנבעלה, **ו"היא לא נתפשה",** כלומר, שלא נבעלה באונס, **אסורה. הא** אם **נתפשה, מותרת.**

ומדייקינן — מדכתיב "והיא", משמע דוקא היא אסורה לבעלה אם זינתה ברצון, אך **יש לך אחרת, שאף על פי שלא נתפשה** וזינתה ברצון **מותרת** לבעלה.

ואיזו היא: זו שקידושיה קידושי טעות, כגון שקידשה על תנאי ולא התקיים התנאי[130], **שאפילו בנה מורכב על כתיפה —**

ממאנת[131] **והולכת לה.** ואינה צריכה גט. עד-ב

וכיון שאינה צריכה גט, אפילו אם זינתה ברצון תחת בעלה, מותרת לו, כיון שאינה מקודשת לו כלל, ודינה כפנויה שזינתה[132].

---

128 .אמנם לגבי קטנה שלא מיאנה, וגדלה, נחלקו רב ושמואל אחר שבעל, כיון ששם אין בעילתו בעילת זנות, שהרי מקודשת לו מדרבנן. ורק שם סבר שמואל שאינו בועל לשם קידושין. אך בעלמא מודה לרב שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות.

129. וכן אם קיבלה קידושין מאחר, צריכה גט משניהם מספק. ועיין בראי"ש שהביא דעה שאינה צריכה גט מהשני כיון שודאי בא עליה לשם קידושין. יעויין שם.

130. ועיין בתוספות, שלדעת רבי ישמעאל אפילו בקידושי קטנה יכולה למאן לעולם, ואפילו בנה מורכב על כתיפה. אך שמואל לא סבר כרבי ישמעאל בהא, ורק לגבי קידושין על תנאי סבר שיכולה למאן לעולם.

131. בפשטות אינה צריכה למאן ממש, אלא כאשר מתברר שלא התקיים התנאי, ממילא בטלו הקידושין.
אך יש מקום לומר, שאם לא תמאן הוי ראיה שמחלה על התנאי, ושוב אינה יכולה לבטל את הקידושין מחמת התנאי. ועיין תוספות.

132. באור הילפותא על פי רש"י ביבמות (ק' ע"ב).

הרי שסבר רבי ישמעאל, שאדם עושה ביאתו ביאת זנות, ולא בעל לשם קידושין[133].

תנו רבנן: המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים, והיו עליה נדרים בשעת הקידושין, **והלכה אצל חכם, והתירה, מקודשת**[134].

אך אם קידשה על מנת שאין עליה מומין, והיו עליה מומין בשעת הקידושין, והלכה **אצל רופא, וריפא אותה, אינה מקודשת.**

ומה בין חכם לרופא?

חכם עוקר את הנדר מעיקרו. ואם כן הוברר למפרע שלא היו עליה נדרים מעולם.

ורופא אינו מרפא אלא מכאן ולהבא, וכיון שבשעת הקידושין היו עליה מומין, לא חלו הקידושין[135].

ומקשינן: הרי תניא: המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים, או מומין, והלכה **אצל חכם והתירה, או אצל רופא וריפא אותה, אינה מקודשת.** אף על פי שחכם עוקר את הנדר למפרע?

ומשנינן: אמר רבא, לא קשיא. הא רבי מאיר הא רבי אלעזר.

ומבארת הגמרא: **הא** דאמרינן "מקודשת" — כדעת **רבי מאיר** היא, **דאמר אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין,** ואינו מקפיד שתלך להתיר נדריה אצל החכם, ולכן אם התיר לה מקודשת.

הא רבי אלעזר, דאמר אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בב"ד, ואפילו אם יתיר לה החכם את נדרה אינה מקודשת, כיון שמקפיד עליה שלא תתבזה בבית דין, ואדעתא דהכי לא קידשה.

ומבארת הגמרא היכן מצינו את המחלוקת ביניהם בשאלה האם אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין.

מאי היא?

דתנן — "**המוציא את אשתו משום נדר,** [משום שהיתה נדרנית] — **לא יחזיר.** וכן אם הוציאה שהוציאה משום שם רע שיצא עליה

---

133. דברי רבי ישמעאל נאמרו מסברא, והפסוק הנו אסמכתא בעלמא. תוספות יבמות ק' ע"ב.

134. ויש לדון אם התירה את הנדר אחרי שנישאת לאחר, האם יחולו הקידושין הראשונים למפרע וימצאו בניה ממזרים?

ונחלקו בזה הראשונים. יש אומרים, שבכהאי גוונא לא חלו הקידושין הראשונים, כיון שאמדינן דעתו שאינו רוצה שיחולו כעת אחר שכבר נישאת לאחר.

אך יש אומרים — שלעולם יכולה להתיר את נדרה, ובכל זאת כל זמן שלא התירה יכולה להנשא, ואין חוששים שמא תתיר נדרה אחר כך, כיון שאינה רוצה לקלקל את עצמה.

ובירושלמי נחלקו בזה, האם חוששים לקילקולא, ויש אומרים שאכן אינה נישאת בלא גט, כדי שלא יווצר קלקול. ועיין שטמ"ק.

135. כך פירש רש"י. אך התוספות פרשו — שלעולם אינו מקפיד אלא על מה שיהיה בשעה שישאנה, ובמומין, אף אם התרפאה, נמאסת בעיניו ולכן אינה מקודשת. אך בנדרים, כיון שהחכם עוקר את הנדר למפרע איננה נמאסת עליו, וחלו הקידושין.

— **לא יחזיר**[136].

רבי יהודה אומר: כל נדר שידעו בו רבים, כלומר — שנדרתו בפני עשרה, **לא יחזיר.** כדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בנדרים. ומכיון שאם נדרה בפני עשרה אין הפרה לנדרה, הרי פרצה יותר מדי, וקנסוה.

אך אם **לא ידעו בו רבים,** ויש לו הפרה — לא קנסוה, ואם ירצה הבעל **יחזירנה.**

רבי מאיר אומר: כל נדר שצריך חקירת חכם, דהיינו שאין הבעל יכול להפר לה אותו, כגון שאינו מדברים שבינו לבינה — **לא יחזיר.** משום קילקולא. שלא יאמר לאחר מכן — אילו הייתי יודע שחכם יכול להתיר את הנדר לא הייתי מגרשיך. אלא הייתי שולחך אצל החכם שיתיר לך את הנדר. ולא הייתי חושש שתתבזי בבית דין.

ושאינו צריך חקירת חכם, דהיינו נדר שהבעל יכול להפר — **יחזיר.** כיון שאין לחוש לקילקול. שאם ירצה לקיימה יפר לה את נדרה.

אמר רבי אלעזר: לא אמרו נדר **שצריך** חקירת חכם **אלא מפני** נדר **שאינו צריך".**

מבארת הגמרא את המשנה:

מאי טעמא דרבי יהודה, שאמר "כל נדר שידעו בו רבים לא יחזיר", ומנין לו שנדר בפני רבים אין לו הפרה?

דכתיב גבי הגבעונים —

עה-א **"ולא הכום בני ישראל כי נשבעו להם נשיאי העדה",** ומוכח שאין לנדר בפני רבים הפרה, שאם לו כן, מדוע לא הפרו את נדרם?!.

וכמה "רבים" [בפני כמה נחשב כ"נדר שידעו בו רבים"]?

רב נחמן בר יצחק אמר: שלשה.

וראייתו מדכתיב גבי נדה "ימים רבים", ודרשינן — **"ימים"** — **שנים, "רבים"** — **שלשה.** ומבואר שלשון רבים מתייחסת לשלשה.

רב יצחק אמר: עשרה.

וראייתו מדכתיב בגבעונים — **"עדה" כתיב בהו,** ואין עדה פחות מעשרה.

וממשיכה הגמרא לבאר את המשך המשנה:

"רבי מאיר אומר: כל נדר שצריך חקירת חכם לא יחזיר. רבי אלעזר אומר: לא אמרו צריך אלא מפני שאינו צריך".

ומבארת הגמרא — **במאי קמיפלגי?**

---

136. ובגמרא בגיטין (מה ב) הובאו שני טעמים: א. שמא תפר את נדרה, או שמא ימצא השם רע שאינו נכון, ויבא בעלה לערער על גירושיה, לומר, "אילו ידעתי לא הייתי מגרשה, והיו גירושי בטעות", ויוציא לעז על בניה מבעלה הנוכחי שהם ממזרים.

לכן אמרו לו שאינו יכול להחזירה. ואם רוצה לגרשה עליו לברר היטיב. וכעת אין לחוש ללעז, כיון שידע שאסור לו להחזירה אפילו אם לא תנשא לאחר, ולא חש להמתין ולבדוק אחר הדברים, גילה בדעתו שלא היתה חביבה עליו.

ב. גזירה שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות ונדרים. לפיכך אומרים לו , אמור לה — "הוי יודעת שמשום שם רע אני מוציאך או

רבי מאיר סבר, אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין. ואם נדרה נדר שצריך החכם להתירו אינו מקפיד שתלך אצל החכם, ואם מגרשנה אין לחוש להוצאת לעז.

רבי אלעזר סבר, אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין.

חוזרת הגמרא ליישב, הא דאמרינן — "הלכה אצל חכם והתירה אינה מקודשת":

רבא אמר: הכא באשה חשובה עסקינן, דאמר לא ניחא לי דאיתסר בקרובותיה.

כלומר — אפילו למאן דאמר "רוצה אדם שתתבזה אשתו בבית דין", כאן יכול הבעל לטעון "איני חפץ בנדרנית, וגם איני רוצה לתת לה גט כדי שלא אאסר בקרובותיה, שהרי בת גדולים היא, ולכן לא ניחא לי שיחולו הקידושין כלל".

אי הכי, סיפא דקתני "אבל הוא שהלך אצל חכם והתירו. אצל רופא וריפא אותו, מקודשת", ליתני "אינה מקודשת", ולימא — הכא באדם חשוב עסקינן, דאמרה לא ניחא לי דאיתסר בקריביה, ומדוע העמדנו את הרישא והסיפא בשני אופנים[137]?

ומשנינן: **איהי בכל דהו ניחא לה,**

כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש: "טב למיתב טן דו, מלמיתב ארמלו [לעולם עדיף לשבת שניים, מלשבת אלמנה]".

אביי אמר: "דשומשמנא גברא, כורסיה בי חראתא רמי לה [אפילו מי שבעלה קטן כשומשום, אינה בושה בו, ונותנת את כסאה בין הנשים החשובות. שהרי יש לה בעל]".

רב פפא אמר: "דנפסא גברא, תיקרייה בסיפי בבא ותיתיב [אפילו מי שבעלה עובד באומנות בזויה אינה בושה לשבת ולדבר עמו בריש גלי]".

רב אשי אמר: "דקלסא גברא, לא בעי טלפחי לקידרא [גם מי שבעלה ממשפחה פגומה, אין האשה דורשת ממנו אפילו תפוחי אדמה למרק, העיקר שיקרא שמו עליה]".

תנא — וכולן, דהיינו כל אלו שבעליהן בזויים, **מזנות ותולות בבעליהן.** וניחא להו בבעל כל דהו כדי לתלות בו את סרחונן.

שנינו במשנה: **"כל מומין שפוסלין** בכהנים פוסלין בנשים".

אחר כך **תנא, הוסיפו עליהן** [על המומין הפוסלים בנשים שבמשנה] את המומין הללו: **זיעה, ושומא, וריח הפה.**

ומשמע שמומין אלו לא פוסלים בכהנים.

ומקשינן: **וכי הני בכהני לא פסלי?!**

והתנן גבי פסולי בכור — **"הזקן והחולה והמזוהם", ותנן, "מומין אלו, בין קבועין, בין עוברין, פסולין באדם** [כלומר, בכהנים]".

ומבואר, שזוהמה פוסלת אף בכהנים, והבינה הגמרא שזוהמה היינו זיעה?

משום נדר אני מוציאך, ולא אוכל להחזירך עולמית".

137. ברם אם הטעם משום "אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין", טעם זה לא שייך

אמר רבי יוסי ברבי חנינא, לא קשיא. כאן בזיעה עוברת, כאן בזיעה שאינה עוברת.

דהיינו — אכן זיעה שאינה עוברת פוסלת אף בכהן, אך זיעה שאינה עוברת פוסלת רק בנשים. ובזה חידשה המשנה — "הוסיפו עליהן זיעה".

רב אשי אמר: זיעה אמזוהם קא רמית?! [וכי יש לדמות זיעה האמורה בנשים, למזוהם האמור בכהנים?!],

התם גבי כהנים, אין זיעה סתם פוסלת, כיון **שאפשר להעבירה** בשעת העבודה **בקיוחא דחמרא,** [על ידי אלכוהול], **ומריח הפה נמי, אפשר דנקט פילפלא בפומיה,** ומעביר את הריח באותו זמן, **ועביד עבודה.** ומזוהם האמור בכהנים, היינו שכל גופו מסריח.

אבל גבי אשה, שחי עמה כל הזמן **לא אפשר,** ולכן כל זיעה פוסלת בה.

חוזרת הגמרא לבאר את המומים הפוסלים בנשים, ואינם פוסלים בכהנים:

האי "שומא" — היכי דמיא?

אי דאית בה שער, הכא והכא פסלה: כלומר בין בכהנים בין בנשים. ואילו במשנה משמע שיש שומא הפוסלת רק בנשים.

ואי דלא אית בה שער, אי שומא גדולה היא — הכא והכא פסלה. אי שומא קטנה היא — הכא והכא לא פסלה?

דתניא — "שומא שיש בה שער, הרי זה מום. אין בה שער, גדולה — הרי זה מום. קטנה — אין זה מום.

ואיזוהי גדולה?

פירש רבן שמעון בן גמליאל: עד כאיסר האיטלקי".

ואם כן באיזו שומא נאמר שפוסלת רק בכהנים ולא בנשים?

אמר רב יוסי בר חנינא: בשומא קטנה, **העומדת על פדחתה.** ושומא זו פוסלת רק בכהנים ולא בנשים.

ומקשינן: אם עומדת על **פדחתה,** הלא **ראה וניפיים הוא?** ומדוע יכול להוציאה?

אמר רב פפא: בעומדת לה תחת כפה של ראשה, וזימנין דמתחזיא וזימנין דלא מתחזיא [פעמים נראית ופעמים לאו], ויכול להיות לא ראה אותה קודם הנישואין.

אמר רב חסדא: הא מילתא, מגברא רבה שמיע לי ומנו ר' שילא [דבר זה, שמעתיו מאדם גדול, והוא רב שילא]: **נשכה כלב, ונעשה מקומו צלקת,** אף על פי שגודל הצלקת פחות מכאיסר האיטלקי, **הרי זה מום.** כיון שצלקת נשיכת כלב מאוסה היא מאד.

עוד **אמר רב חסדא: קול עבה באשה, הרי זה מום.**

שנאמר "כי קולך ערב ומראך נאוה", שיופי האשה כאשר קולה ערב.

בבעל. כיון שאין זילותא לאיש ללכת לבית דין. תוספות.

אגב ששנינו עניני מומין באשה, הביאה הגמרא מימרות נוספות בענין זה:

תני רבי נתן ביראה: "בין דדי אשה טפח". ולא פירש מה כוונתו.

סבר [הבין] **רב אחא בריה דרבא,** ביושבו **קמיה דרב אשי,** שכונת רבי נתן **למימר — טפח למעליותא.** דהיינו, שדבר נאה הוא אם יש בין דדיה טפח.

אמר ליה רב אשי: להיפך! **גבי מומין תניא!** שאם יש בין דדיה טפח מום הוא.

וכמה נוי הוא לה?

אמר אביי, שלש אצבעות.

תניא, רבי נתן אומר: כל אשה שדדיה נסין משל חברותיה, הרי זה מום.

וכמה יהיו גסין משל חברותיה ויהא מום?

אמר רב מיישא בר בריה [נכד] **דרבי יהושע בן לוי, משמיה דרבי יהושע בן לוי:** אם גסין **טפח** יותר מהרגיל, הרי זה מום.

ומקשינן: **מי איכא כי האי גוונא?** האם שייך שיהיו כל כך גדולים?

ומשנינן: **אין! דאמר רבה בר בר חנה, אני ראיתי ערביא אחת שהפשילה דדיה לאחוריה והניקה את בנה.** הרי ששייך שיהיו דדיה גדולים כל כך.

אגב שהביאה הגמרא מימרא בשם רב מישא, הובאה מימרא נוספת בשמו:

נאמר בתהילים — **"ולציון יאמר איש, ואיש יולד בה, והוא יכוננה עליון".** כלומר — לעתיד לבא, כשיתקיים מקרא שכתוב "והביאו כל אחיכם מנחה לה'", כל מקום שימצא מבני ציון יהללו אותו העמים.

אמר רב מיישא בר בריה דרבי יהושע בן לוי: מהו באור הכפילות "איש ואיש" שנאמר בפסוק?

ללמדנו, **אחד הנולד בה, ואחד המצפה לראותה,** יש לו את המעלה של בן ציון.

אמר אביי: וחד מינייהו, [מבני ציון] **עדיף** [פיקח ובקיא] **כתרי מינן.** [כשנים מבני בבל]. כיון שזכות הארץ מסייעתו.

אמר רבא: וחד מינן, [מבני בבל], **כי סליק להתם,** [לארץ ישראל], **עדיף כתרי מינייהו**(138).

דהא רבי ירמיה, דכי הוה הכא לא הוה ידע מאי קאמרי רבנן, [כשהיה רבי ירמיה בבבל לא היה מבין את דברי החכמים], אך **כי סליק להתם** [כשעלה לארץ ישראל] החכים כל כך, עד שקרי **לן בבלאי טפשאי.**

מתניתין:

משנתינו דנה, באשה שנמצאו בה מומין אחר שהתקדשה, והבעל טוען שמקחו מקח טעות, ואינו רוצה לתת לה כתובה. ואילו האשה או אביה טוענים, שנולדו בה המומין

---

138. והבאור בזה — כיון שבני ארץ ישראל לא היו רגילים לעיין כל כך, כיון שזכות הארץ

רק אחר הקידושין, שכבר היתה ברשותו, וחייב לה כתובה.

היו בה מומין, ועודה בבית אביה, — דהיינו, שנמצאו המומין לפני שכנסה הבעל לביתו, כשהיתה עדיין ארוסתו — **האב,** שבא לתבוע את כתובת בתו, **צריך להביא ראיה** לדבריו — שרק משעה **שנתארסה היו בה מומין הללו, ונסתחפה שדהו.** כלומר — מזלו של הבעל גרם, ונתקלקלה אשתו.

אבל בלא ראיה, אינו יכול להוציא ממון מחזקת הבעל.

אך אם **נכנסה לרשות הבעל,** כלומר — שנמצאו בה המומין לאחר הנישואין, **הבעל צריך להביא ראיה, שעד שלא נתארסה היו בה מומין אלו, והיה מקחו מקח טעות,** כיון שנשאה על דעת שאין בה מומין.

אבל בלא ראיה — אינו יכול להוציאה בלא כתובה.

אלו **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: במה דברים אמורים שיכול הבעל לטעון שהיה מקחו מקח טעות, **במומין שבסתר.** שלא ידע עליהם קודם לכן.

אבל במומין שבגלוי, אינו יכול לטעון. כיון שודאי ידע בהם, והתרצה לקדשה בכל זאת[139]. עה-ב

ואם יש מרחץ באותה העיר, אף במומין שבסתר אינו יכול לטעון שלא ידע, **מפני שהוא בודקה** קודם הקידושין, **בקרובותיו.**

גמרא:

הקדמה:[140]

שנינו לעיל (יב ב) — ״הנושא את האשה, ולא מצא לה בתולים. היא אומרת — ׳משארסתני נאנסתי, ונסתחפה שדהו׳. והוא אומר — ׳לא כי אלא עד שלא ארסתיך, והיה מקחי מקח טעות׳.

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים — נאמנת.

ורבי יהושע אומר — לא מפיה אנו חיים. אלא הרי זו בחזקת בעולה, והטעתו, עד

סייעתם והיו מבינים בקלות. אך בני בבל היו רגילים לעיין היטיב עד שהיו מבינים. ולכך, כשעלה בן בבל לא״י, היה בידיו גם את כח העיון הבבלי, וגם את זכות הארץ, ולכן היה כתרי מיניהו. שיטה מקובצת.

והריב״ש כתב — שטבע האדם כשיוצא חוץ למקומו הרי הוא לומד ביתר התמדה.

139. כתבו התוספות: שרבי מאיר לא חלק על רבנן בדין זה. ומודה להם שבמומין שבגלוי ודאי ראה והתפייס. ולא נחלקו אלא במומין שבסתר במקום שיש מרחץ. לרבנן — אין זה מקח טעות, כיון שבודקה בקרובותיו. ואילו רבי מאיר סבר — שאינו בודק, ומקחו מקח טעות.

ברם, יש מהראשונים הסוברים — שאף במומין שבגלוי חלק רבי מאיר. וסבר שפעמים שמסתירה את מומיה, ולא ידע הבעל מהם. ומקחו מקח טעות.

140. להלן יבוארו כמה מושגים יסודיים בגדרי חזקות:

שתביא ראיה לדבריה״.

ובפשטות מסקנת הגמרא שם, שטעמו של רבן גמליאל הוא משום שחזקת הגוף, שנולדה בתולה, פושטת לנו שנבעלה אחר הנישואין. כיון שאין להניח שהשתנה גופה — שנבעלה — אלא משעה שנמצאת בעולה. דהיינו אחר הנישואין. ונסתחפה שדהו של הבעל, וחייב לה כתובה.

ורבי יהושע סבר — לעולם חזקת ממון עדיפה, ואין להוציא ממון מחזקת הבעל אלא בראיה גמורה.

והנה משנתינו עוסקת לכאורה בנידון דומה. שהרי לטענת האשה מסייעת חזקת הגוף, לומר שנולדו בה המומין אחר נישואיה.

ואילו לטענת הבעל מסייעת חזקת ממון, לומר שאין להוציא ממונו מחזקתו אלא בראיה.

ומקשה הגמרא — שנינו ברישא ״היו בה מומין ועודה בבית אביה, על האב להביא ראיה״, ומדוייק — **טעמא, דמייתי האב ראיה** שנולדו בה המומין אחר האירוסין, ורק אז הבעל אינו נאמן, **הא** אם **לא מייתי האב ראיה, הבעל מהימן!**

מני [מי הוא שסובר כך]? **רבי יהושע היא! דאמר לא מפיה אנו חיין.** ואין מוציאין ממון מחזקתו אלא בראיה.

אימא סיפא — ״**נכנסה לרשות הבעל, הבעל צריך להביא ראיה**״, ומדוייק — **טעמא דמייתי הבעל ראיה** שהיו בה המומין בזמן הקידושין, ורק אז נאמן להוציאה בלא כתובה, **הא** אם **לא מייתי הבעל ראיה, האב מהימן!**

ואם כן **אתאן** [באנו] לדברי **רבן גמליאל, דאמר נאמנת.** כיון שחזקת הגוף שלא היו בה מומין, מסייעתה.

וקשה, שברישא אזלינן כרבי יהושע, ובסיפא כרבן גמליאל?

אמר רבי אלעזר, תברא! יש לחלק את דברי המשנה לשני תנאים, כי קושיה זו אין לה תירוץ —

מי ששנה זו — את הרישא, דהיינו רבי יהושע, **לא שנה זו** — את הסיפא, דהיינו רבן גמליאל.

ובאמת לדעת רבי יהושע אף אם נכנסה לרשות הבעל, על האב להביא ראיה. כיון שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

ולדעת רבן גמליאל — אף אם לא נכנסה לרשות הבעל, עליו להביא ראיה, כיון שחזקת הגוף מסייעת לדבריה, לומר שנולדו בה המומין אחר הקידושין[141].

---

141. רש״י. והקשו התוספות, אם כן מדוע נקט ברישא לשון ״עודה בבית אביה״, ובסיפא לשון ״נכנסה לרשות הבעל״,

הרי היה לנו לשנות להיפך, ברישא ״נכנסה לרשות הבעל״, ולהשמיענו חידוש, שאפילו שנמצא הספק ברשות הבעל, על האב להביא ראיה, ובסיפא, ״עודה בבית אביה״, ולהשמיענו חידוש, שאפילו שנמצא הספק ברשות האב, על הבעל להביא ראיה?

ולכן פרשו התוספות, שתנא דרישא ותנא דסיפא נחלקו במחלוקת נוספת:

לתנא דרישא, אם נכנסה לרשות הבעל, לא

במאמר המוסגר[142], מבאר רבא את דברי רבי יהושע:

אמר רבא: לא תימא [אל תאמר] **שרבי יהושע לא אזיל בתר חזקה דגופא כלל,**

אלא כי לא אזיל רבי יהושע בתר חזקה דגופא רק **היכא דאיכא חזקה דממונא** כנגדה, כמו במשנתינו,

אבל היכא דליכא חזקה דממונא כנגדה, אלא חזקה אחרת, כגון חזקת פנויה[143], **אזיל רבי יהושע בתר חזקה דגופא.** שאף הוא מודה שחזקת הגוף עדיפא מכל החזקות[144].

יועיל לו שום ראיה, כיון שיש "חזקה אין אדם שותה בכוס אלא אם כן בודקו", ובודאי ראה את המומין והתפייס בהם.

ותנא דסיפא חלק עליו, והשמיענו, שאפילו אם נכנסה לרשות הבעל, תועיל לו ראיה, כיון ש"חזקה אין אדם מתפייס במומין". ובודאי שלא ראה את המומין קודם הנישואין.

וליישב דעת רש"י — עיין בשטמ"ק.

142. לכאורה אין קשר בין דברי רבא לקושיית הגמרא בבאור משנתנו. והתחבטו הראשונים מדוע נזכר רבא לומר את דבריו דווקא באמצע סוגיין?

ובשיטה מקובצת הביא את דברי הרא"ש לבאר — שכוונת רבא ליישב את הקושיא במשנתינו. ולומר — לעולם כל המשנה כדברי רבי יהושע. וברישא על האב להביא ראיה, כיון שהנדון הוא לגבי הכתובה, וכיון שיש לבעל חזקת ממון, על האב להביא ראיה כדי להוציא מחזקתו.

אך בסיפא מדובר לעניין חיוב גט, ולכן על הבעל להביא ראיה, כיון שבמקום שאין חזקת ממון מודה רבי יהושע שפוסקים כפי חזקת הגוף. והרי לבת יש חזקת הגוף לומר שנמצאו בה המומין רק אחר הנישואין, וצריכה גט.

ועיין עוד בשיטה מקובצת אופנים נוספים לבאר את דברי רבא. ועיין חידושי רבי עקיבא איגר.

143.שהרי דבר פשוט הוא, שאם אין שום חזקה כנגדה, אזלינן אחר חזקת הגוף. תוס'.

144. במסכת נדה (ב ב) מבואר: מקוה שנמדד בעבר, והיה בו שיעור ארבעים סאה, וחזרו ומדדוהו כיום, ונמצא חסר. ואין אנו יודעים מתי נחסר. כל הטהרות שנעשו על גביו טמאות מספק.

והקשתה הגמרא, מדוע לא נעמיד את המקוה בחזקתו, ונאמר שנחסר כעת?

ומתרצת הגמרא — כיון שיש תרתי לריעותא, מול חזקת הגוף של המקוה. חדא — העמד טמא על חזקתו. ועוד — הרי המקוה חסר לפניך.

ומבואר לכאורה — שבמקום שיש תרתי לריעותא אין פוסקים כמו חזקת הגוף.

והקשו התוספות — אם כן, מדוע בסוגיין אילולי חזקת הממון היינו פוסקים כמו חזקת הגוף, הרי יש כנגדה תרתי לריעותא, חדא — חזקת פנויה. ועוד — הרי מום לפניך?

ותרצו התוספות — "ויש לומר — דחזקת פנויה לא חשיבא כלל חזקה לגבי חזקת הגוף".

ויש לדון, האם כונתו לומר שחזקת פנויה גרועה באופן מיוחד, יותר מחזקת טומאה, או — שחזקת הגוף באשה עדיפא מחזקת המקוה?

ובתוספות רא"ש כתב על דברי התוספות — "משום שעומדת לינשא". כלומר, חזקת פנויה גריעה טפי משאר החזקות כיון שעשויה להשתנות.

ובשיטה מקובצת הוסיף עוד — שהרי נתקדשה לפניונו ואין הספק על מעשה

והראיה — **דתניא,** בדיני נגעים, נאמר בתורה — "והנה נהפך שער לבן בבהרת" (ויקרא יג כה), ולמדנו מזה, שרק **אם בהרת קודם לשער לבן, טמא.**

אך **אם** היה **שער לבן קודם לבהרת, טהור.**

וכאשר ישנו **ספק,** מה קדם למה, לדעת רבנן — **טמא.**

ורבי יהושע אומר — כהה.

מאי "כהה"?

אמר רבה — כהה, היינו **טהור.** כמו שכהה הנגע ממראהו ונטהר. [ובתורת כהנים גרסינן — "קיהה", כאדם שנקהו שיניו על שאין משגיחים בדבריו].

וטעמו — כיון שמעמידים את הגוף בחזקתו, שאין בו נגעים.

ומבואר, שאף לדעת רבי יהושע אזלינן אחר חזקת הגוף במקום שאין חזקת ממון עומדת לנגדה[145].

חוזרת הגמרא לתרץ באופנים נוספים את המשנה:

רבא אמר: אפשר להעמיד את כל המשנה כרבן גמליאל[146], שחזקת הגוף עדיפא, אך **ברישא,** על האב להביא ראיה, למרות שיש

הקידושין, אלא על המומין.

אך עיין ב"שב שמעתתא" (שמעתא ב' פרק ב'), וב"שערי ישר" (שער החזקות פרק ג'), ובקובץ שיעורים (אות רס'). שבארו באופנים אחרים את דברי התוספות.

145. והתקשו התוספות — הרי כאן לכאורה אין שום חזקה כנגד חזקת הגוף, ובהא ודאי מודה רבי יהושע שאזלינן אחר חזקת הגוף, ומה הראיה לנידון דידן שיש כנגד חזקת הגוף חזקת אחרת?

ועוד — מה טעמייהו דרבנן החולקים על רבי יהושע, וכי אינם סוברים שמעמידים את הגוף בחזקתו?

ומבארים התוספות — כאן מדובר באופן שכבר נזקק לטומאה אחרת. דהיינו — שהיה טמא קודם לכן בטומאה אחרת, ועדיין לא נטהר ממנה, ואז התעורר בו ספק זה.

ואם כן יש כנגד חזקת הגוף חזקת טומאה. ובזה חידש רבי יהושע שחזקת הגוף עדיפה על כל החזקות.

אך רבנן סברו — שחזקת הגוף לא אלימה משאר החזקות, ולכן בספק מטמאים.

ברם, מעיר המהרש"א — שלכאורה רבנן דרבי יהושע הנזכרים בנגעים הוא רבן גמליאל הנזכר בסוגיין, ואם כן לדעת רבן גמליאל — אף על פי שחזקת הגוף אלימה מחזקת ממון, ובזה נחלק על רבי יהושע, הרי שהוסיף ונחלק עליו אף להיפך, ולשיטתו חזקת הגוף אינה עדיפה משאר החזקות.

ועיין עוד ב"שב שמעתתא (שמעתא ב' פרק א').

146. וכתב רש"י — "רבא מהדר לאוקמא כולה כרבן גמליאל, דאוקמינן הלכתא כוותיה בפרק קמא".

והקשה הגאון רבי עקיבא אייגר — מדוע נזקק רש"י לומר שהעמדנו את המשנה כרבן גמליאל משום שההלכה כמותו, הלא אפילו אם לא היתה ההלכה כמותו עדיף להעמיד את המשנה כתנא אחד ולא לומר "תברא"?

ותירץ — כיון שלמסקנת דברי רבא, שבסיפא על הבעל להביא ראיה משום "חדא במקום תרתי" כמבואר בהמשך הגמרא, אם כן אפשר

לטובתו חזקת הגוף, כיון שנמצא הספק ברשותו — הורעה חזקתו. דאמרינן — "כיון **שכאן נמצאו**, יש לומר **שכאן היו** אף קודם האירוסין".

סיפא נמי, כאן נמצאו וכאן היו[147].

איתיביה אביי [הקשה אביי לדברי רבא], שנינו במשנה — "**נכנסה לרשות הבעל, הבעל צריך להביא ראיה שעד שלא תתארס היו בה מומין אלו והיה מקחו מקח טעות**".

ומדוייק, שאם הביא ראיה **עד שלא תתארס, אין**; רק אז מועילה הראיה, אך אם הביא ראיה שהיו בה המומין **משתתארס, לא** מועילה ראייתו, לפוטרו מן הכתובה.

ולדברי רבא, **אמאי** לא מועילה ראייתו, **לימא "כאן נמצאו וכאן היו"**, וכיון שהוכיח שהיו מומין ברשות האב, על האב להביא ראיה, שנולדו לאחר אירוסיה, כמו במקרה שנמצאו המומין ברשות האב אחר האירוסין?

אמר ליה רבא — כשנמצאו המומין ברשותו והביא הבעל ראיה שהיו בה **משנתארסה**, אין הראיה מועילה לו, **משום דאיכא למימר** — "**חזקה אין אדם שותה בכוס אלא אם כן בודקו**", [כלומר — שאינו נושא אשה אלא אם תהה על קנקנה קודם לכן], **והאי ראה** את המומין **וניפיים הוא** [התרצה לקדשה אף על פי כן].

להעמיד את כל המשנה כרבי יהושע, וברישא על האב להביא ראיה, משום שלבעל יש חזקת ממון, ובסיפא על הבעל להביא ראיה משום סברת "חדא במקום תרתי".

ואם כן התקשה רש"י, מדוע רבא בחר להעמיד את כל המשנה כרבן גמליאל ולא כרבי יהושע. ולכן כתב — משום שההלכה כמותו.

147. בפשטות הטעם בסיפא הוא משום חזקת הגוף, ולא משום "כאן נמצא וכאן היה". וכ"כ רש"י. ואכן נראה שרש"י ותוספות לא גרסו את הפיסקא — "סיפא נמי כאן נמצאו וכאן היו". ועיין קובץ שיעורים (רסו). ובשיטה מקובצת.

ובאופן אחר נראה לבאר את דברי רבא, דהנה צריך באור — מדוע הורעה חזקת הבוף בכך שנמצאו המומין ברשותו של האב, הלא עדיין יש לומר שנולדו המומין כמה שיותר מאוחר, [דהיינו — אחרי הקידושין] משום חזקת הגוף, ומאי נפקא מינה בכך שנמצאו המומין בביתו?

ונראה שסבר רבא, שאף רבן גמליאל מודה שאין להוציא ממון מחזקתו על ידי חזקת הגוף, (וסברא פשוטה היא — שהרי רובא וחזקה רובא עדיף, וקיימא לן — אין הולכין בממון אחר הרוב, ואם כן כל שכן שאין הולכין בממון אחר חזקה).

ובכל זאת ישנם מקרים שמוציאים ממון מחזקתו אפילו בלא ראיה.

והם — במקום שאין סיבה להסתפק והפשטות היא שחייב ממון, כגון — המוכר פרה לחברו, ועדיין לא שילם לו הקונה בעבורה, ולמחרת אבדה הפרה.

וטוען הלוקח — "שמא היתה הבהמה טריפה, והיה מקחי מקח טעות, ואם תאמר — רוב הבהמות אינן טריפות? הרי אין הולכין בממון אחר הרוב, ואם כן עליך להביא ראיה שלא היתה טריפה כדי להוציא ממני ממון!",

ודאי שאינו יכול לטעון כך, משום שאין שום סיבה לעורר ספק שמא היתה טריפה. ורק כאשר מתעורר ספק, כגון שנמצאת טריפה, כשעדיין היא ברשות המוכר, ואין ידוע מתי נטרפה, האם קודם המכירה או לאחריה, אזי אין מוציאין ממון מחזקתו.

ומקשינן: **אי הכי,** שהתרצה, אפילו אם יביא ראיה שנולדו בה המומין **עד שלא תתארס, נמי** יהא חייב לה כתובה, שהרי ידע מן המומין ומחל עליהם?

אלא, על כרחך **אמרינן** — "**חזקה אין אדם מיפיים במומין**" ובודאי שלא ידע מהן, ולכן אם היו המומין קודם האירוסין, הרי מקחו מקח טעות!.

הכא נמי, מדוע אמר רבא — "חזקה אין אדם שותה בכוס", הלא יש כנגדה — "**חזקה אין אדם מיפיים במומין**", ועל כרחך שלא ידע מהמומין, והדרא קושיין לדוכתא?

אלא, יש לתרץ באופן אחר — כשנמצאו המומין ברשות הבעל, והביא הבעל ראיה שהיו בה **משנתארסה,** אין הראיה מועילה **משום דאיכא תרתי** חזקות כנגד דבריו:

א. **חזקה העמד הגוף על חזקתו,** שאין בו מומין, ועל כרחך שלא נולדו בה המומין עד אחר האירוסין.

ב. **וחזקה "אין אדם שותה בכוס אלא אם כן בודקו", והאי, ראה וניפיים הוא.** ואם כן אין מועילה ראייתו כלל.

מאי אמרת, חזקה אין אדם מיפיים במומין?! [שמא תאמר — הרי "חזקה אין אדם מתפייס במומין" מסייעת לדבריו, שבודאי לא ראה את המומין קודם הנישואין?],

מכל מקום **הוי "חדא במקום תרתי",** [חזקה אחת במקום שתי חזקות], **וחדא במקום תרתי לא אמרינן**(148).

אך אם הביא ראיה שהיו בה מומין **עד שלא תתארס,** אין מוציאין ממנו ממון.

אף על פי שיש "חזקה אין אדם שותה בכוס אלא אם כן בודקו, והאי ראה וניפייס הוא",

---

ויש להוסיף ולומר — שאף במקום שנמצאת ריעותא, אין מחזיקים ריעותא מרשות לרשות. כלומר — אף אם נמצאת ריעותא ברשות אחת, עדיין כלפי הרשות הקודמת הרי היא כאילו שלא נולדה בה ריעותא, ואין סיבה להסתפק.

ולכן בנידון דידן — כשנמצאה הריעותא ברשות הבעל — אף על פי שאין מוציאין ממון מחזקתו על ידי חזקה, מכל מקום כיון שרשות האב לא הורעה, אין מקום להסתפק שמא נולדו מומין ברשות האב, ובכהאי גוונא מוציאין ממון מהבעל.

אך אם נמצאת הריעותא ברשות האב — הרי התעורר ספק שמא נולדו המומין קודם הנישואין, ושוב אין מוציאין ממון מחזקתו.

ולפי באור זה, שפיר יש לגרוס — "סיפא נמי כאן נמצאו וכאן היו", כיון שהטעם בסיפא אינו משום חזקת הגוף, כמו שנתבאר, אלא משום שלא התעורר ספק ברשות האב.

באור זה על פי השב שמעתתא (שמעתא ב' פרק ד').

148. ויש להקשות — הרי גם לבעל יש שתי חזקות: חדא — כאן נמצאו וכאן היו. וחדא — אין אדם מתפייס במומין?

וכתבו התוספות — שחזקות האב עדיפות מחזקות הבעל, ואף על פי שכאשר יש לאב רק חזקת הגוף ולבעל רק "כאן נמצאו", עדיף "כאן נמצאו" מחזקת הגוף, וכן אם יש לאב רק "חזקה אין אדם שותה בכוס" ולבעל "חזקת אין אדם מתפייס במומין", עדיף חזקת הבעל מחזקת האב, היינו משום שמצטרפת אליהם חזקת ממון. ולחד מנייהו יש לה כח לסייע, ולא לשתיהן.

כיון ש**"העמד הגוף על חזקתו" לא איכא למימר**, שהרי הוכיח שנולדו בה מומין כבר קודם לכן.

מאי איכא, חזקה דאין אדם שותה בכוס אלא אם כן בודקו והאי ראה וניפיים הוא,

אדרבה, יש כנגדה — **"חזקה אין אדם מיפיים במומין".**

ובמקרה שיש חזקה אחת כנגד חזקה אחרת, אמרינן — **"העמד ממון על חזקתו".**

ומביאה הגמרא תירוץ נוסף ליישב את המשנה:

רב אשי אמר: לעולם כל המשנה כרבן גמליאל, שחזקת הגוף עדיפא להוציא ממון.

ואם כן קשה מדוע ברישא על האב להביא ראיה, הלא חזקת הגוף מסייעתו?

אלא — **רישא**, על האב להביא ראיה, כיון שהאשה עדיין לא נכנסה לרשות הבעל, והרי היא ברשות אביה, אם כן תביעתה היא — **"מנה לאבא בידך"** [חייב אתה מנה לאבי], ואפילו שחזקת גופה מסייעת לה, מכל מקום אין חזקת גוף הבת מועילה לאב. וכלפי האב אין זו חזקת הגוף, אלא חזקה רגילה.

ובזה מודה רבן גמליאל שחזקה רגילה שאין בה את העדיפות של חזקת הגוף, אינה יכולה להוציא ממון.

ומאידך **בסיפא**, שכבר נכנסה לרשות הבעל ויצאה מרשות אביה, וכעת תובעת — **"מנה לי בידך"**, אזי מועילה חזקת הגוף שלה להוציא מהבעל ממון[149].

איתיביה [הקשה] **רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי:**

הלא שנינו בתוספתא — **"מודה רבי מאיר**, היינו רבי מאיר הנזכר במשנה, שאמר: "נכנסה לרשות הבעל על הבעל להביא ראיה", מודה **במומין הראויין לבא עמה מבית אביה, שעל האב להביא ראיה".**

והבין רב אחא, שמדובר במומין שמסתבר שהגיעו מבית האב, אך אין הכרח שנולדו שם. ובכל זאת על האב להביא ראיה אפילו שכבר נכנסה לרשות הבעל וחזקת הגוף מסייעת לדבריה,

ואמאי, הרי התם — **"מנה לי בידך" הוא?**

ומשנינן — **הכא במאי עסקינן** במקרה שהיתה לה אצבע **יתירת.** שודאי נולדה ברשות האב, ובכהאי גונא בודאי שאין חזקת הגוף מועילה.

ומקשינן — אם מדובר **ביתירת, מאי ראיה**

ועוד יש לומר — שעדיפי חזקות האב מחזקות הבעל, כיון שחזקות האב — אפילו אם רק אחת מהן אמת, יש לה כתובה. אך חזקות הבעל — אם אחת מהן שקר מפסיד הבעל. ולכן עדיפי חזקות האב מחזקות הבעל.

149. כך פירש רש"י. אך יש מהראשונים שפרשו — שכל מה שאמר רבן גמליאל שחזקת הגוף עדיפא להוציא ממון לא נאמר אלא במקום שמצטרפת לזה טענת ברי.

וכאן מדובר שהאב עצמו טוען שמא, ורק הבת טוענת בשבילו ברי. ולכן טענת הברי של הבת אינה יכולה להועיל לאב, ועליו להביא ראיה.

מייתי? דהיינו — מה תועיל לאב ראיה, הלא ודאי שנולדה האצבע ברשותו?

ומשנינן — שיביא האב **ראיה דראה** הבעל את המום קודם הנישואין **וניפיים הוא.**

אמר רב יהודה, אמר שמואל: המחליף[150] **פרה בחמור,** ולא היה החמור בפנינו בשעת הקנין, **ומשך בעל החמור את הפרה, ולא הספיק בעל הפרה למשוך את החמור עד שמת החמור.**

ומספקא לן — האם מת החמור קודם משיכת הפרה, ונמצא המקח בטל. וההפסד מוטל על בעל החמור.

או שמא מת אחר משיכת הפרה, ואז כבר זכה בו בעל הפרה וההפסד מוטל עליו.

ופסק שמואל: **על בעל החמור להביא ראיה שהיה חמורו קיים בשעת משיכת פרה**[151].

ותנא תונא "כלה". כלומר, וראייתו מהתנא של משנתינו ששנה את ענין מקח טעות במומי כלה.

והוינן בה: **הי כלה?** מאיזה חלק במשנה הביא שמואל ראיה לדינו?

אילימא "כלה בבית אביה" — אם נאמר שסבר שמואל כדברי רבי אלעזר הנזכרים לעיל, ("תברא מי ששנה זו לא שנה זו"), שרישא דמתניתין כרבי יהושע, ולעולם על האב להביא ראיה כדי להוציא ממון מחזקת הבעל, — ואפילו אם נמצאת הריעותא אחר הנישואין, ואיכא למימר "כאן נמצא כאן היה" — כיון שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

ומכאן הוכיח שמואל — שגם בנידון דידן אף על פי שנמצאת הריעותא ברשות בעל הפרה, כיון שנמצא החמור מת אחרי שנעשה כבר הקנין, מכל מקום כיון שבעל החמור בא להחזיק בפרת חבירו עליו הראיה.

ומקשינן: **מי דמי**?! הלא אין ראיה משם.

כיון ד**התם** [במשנה, שעל האב להביא ראיה כדי להוציא כתובה מהבעל], **מייתי אב**

אך בסיפא — שהבת טוענת ברי בשביל עצמה, מועילה טענת הברי שלה כדי להוציא ממון בצירוף עם חזקת הגוף.

150. דין קנין חליפין בקצרה: אדם הרוצה להחליף חפץ עם רעהו, ומשך אחד מהצדדים את החפץ בו חפץ, מיד נקנה החפץ השני לחברו בכל מקום שהוא, ואם מת, הפסיד הקונה.

151. וצריך לבאר, מהי סברת שמואל, הרי חזקת הגוף של החמור מסייעת לבעל החמור לומר שמת אחר הקנין, וכמו כן חזקת הממון שתפוס כעת בפרה, מסייעתו. ומדוע מוטלת עליו חובת הראיה?

רש"י פירש — שהבנת שמואל כדעת רבי יהושע, שחזקת הממון עדיפה מחזקת הגוף. וסבר שמואל, שבעל החמור אינו נחשב מוחזק בפרה, כיון שיש ספק על עצם הגעת הפרה לידיו. ולכן מעמידים את הפרה בחזקת המרא קמא, ועל בעל החמור הראיה.

אך התוספות כתבו, שסבר שמואל כדעת רב אשי הנזכר לעיל, שחזקת הבת אינה מועילה לאב, וכמו"כ חזקת החמור אינה מועילה לבעל החמור.

וכן אינו נחשב מוחזק בפרה, כיון שאינו יודע בעצמו האם הפרה שלו. ותפיסה בלא טענת ברי

ראיה ומפיק, [ראיית האב נדרשת כדי להוציא ממון מחזקת הבעל],

אבל **הכא** [בדינו של שמואל, שכבר תפס בעל החמור את הפרה] **מייתי בעל החמור ראיה ומוקים** [ראייתו נדרשת כדי להחזיק את הפרה ברשותו]! והאיך הוכיח שמואל את דינו מהמשנה(152)?

אלא **אמר רב אבא,** המקור לדברי שמואל הוא מהסיפא, העוסקת **בכלה בבית חמיה** [כשנכנסה לרשות הבעל], וכדברי רבי אלעזר, שהסיפא כדעת רבן גמליאל, ולעולם על הבעל להביא ראיה, אפילו אם נמצאו המומין ברשות האב.

ואף על פי שהבעל מוחזק גמור, ועוד, שנמצאו המומין ברשות האב — עליו הראיה.

וכל שכן בנידון דידן, שבעל החמור אינו מוחזק לגמרי בפרה, שהרי יש ספק על עצם הקנין, ולכן סבר שמואל שעליו הראיה.

ודחינן: אכתי לא דמי! [עדיין יש לחלק].

התם [במשנה, כשיש מול חזקת הממון של הבעל את חזקת הגוף של האשה], **בעל מייתי ראיה ומרע ליה לחזקיה דאב** [לכן מוטלת הראיה על הבעל, כדי להרע את חזקת הגוף של האשה], אך **הכא,** [שחזקת הגוף מסייעת לבעל החמור, לומר שמת אחר הקנין] **בעל החמור מייתי ראיה ומוקים חזקיה בידיה?!** [האם מוטלת חובת הראיה על בעל החמור כדי לקיים את חזקת הגוף?!].

אלא, **אמר רב נחמן בר יצחק:** ראייתו של שמואל מהרישא, העוסקת **בכלה בבית אביה,** ולעולם על האב להביא ראיה, כרבי יהושע,

ומה שהקשינו לעיל, שאין להביא ראיה משם, כיון שהאב בא להוציא ממון מהבעל ולכן עליו להביא ראיה,

אינה קושיא: כיון שעל ידי הראיה (שחלו הקידושין) בא גם כן להחזיק ממון — את כסף **הקידושין** שקיבלה מהבעל. ובכל זאת אינו נאמן בלא ראיה.

ומכאן הוכיח שמואל — שאף בעל החמור צריך להביא ראיה כדי להחזיק את הפרה ברשותו(153).

אינה מועילה. ולכן חובת הראיה מוטלת על בעל החמור.

152. וצריך באור, מה היתה ההוה אמינא של הגמרא להוכיח משם?

ונראה שסברה הגמרא, שאין חזקתו בפרה חזקה גמורה, שהרי אף הוא עצמו אינו יודע האם היא שלו, ולכן הוה אמינא שנחשב כאילו בא להוציא ממון מבעל הפרה. וקא משמע לן, שעל כל פנים בעל החמור הוא תפוס כעת, ואין להוכיח מהמשנה שעוסקת כשבא להוציא ממון מחזקת הבעל. ועיין שיטמ"ק.

153. והטעם — כיון שחזקת הממון שיש לבעל החמור בפרה, חזקה גרועה היא. שהרי יש ספק על עצם הגעת הפרה לרשותו. ולכן אזלינן אחר חזקת ה"מרא קמא", ועליו להביא ראיה. כך הבאור לדעת רש"י. ולדעת התוספות, עיין בהערה לעיל בריש הסוגיא.

ולא תימא [ואל תאמר שהראיה רק] **אליבא דמאן דאמר קדושין לאו לטיבועין ניתנו**[154] [כלומר, שהאשה צריכה להחזיר את כסף הקידושין במקרה שהתבטלו הקידושין], ועל כן על האב להביא ראיה כדי להחזיק את כסף הקידושין בידיו.

אלא אפילו למאן דאמר קדושין לטיבועין ניתנו, הני מילי קידושי ודאי, [שודאי נתקדשה, ולא התבטלו הקידושין אלא מחמת סיבה צדדית], רק אז סבר שאינה מחזירה את כסף הקידושין.

אבל קידושי טעות, ודאי שצריכה להחזיר את הכסף. ורק **אי מייתי** האב **ראיה** שחלו הקידושין, **אין!** [אכן אינו מחזיר את הכסף]. **ואי לא, לא!**

ומקשה הגמרא לדברי שמואל:

מיתיבי, שנינו בחולין, גבי דיני טריפות: **"מחט שנמצאת בעובי**[155] **בית הכוסות,** [מקום יש בראש הכרס סמוך להמסס, הקרוי בית הכוסות, שהוא כעין כוס ויש בו סביב שפתו כפלי בשר עבים, ונמצאת מחט טחובה באותו עובי], אם היתה תחובה רק **מצד אחד,** ולא היה הנקב מפולש, **כשרה. משני צדדין, טריפה.**

וגם כשנקבה המחט משני צדדין, עדיין יש לראות — אם **נמצא עליה** [על המחט] **קורט דם, בידוע שהוא לפני שחיטה** וטריפה.

ברם אם **לא נמצא עליה קורט דם, בידוע שהוא לאחר שחיטה** וכשרה[156].

ואם מכר את הבהמה לטבח, ושחטה הטבח ונמצאת טריפה, יש להסתפק שמא היתה טריפה כבר קודם המכירה, והמקח טעות, ויחזיר המוכר לטבח את דמי הבהמה.

או דילמא נטרפה רק אחרי המכירה, וברשות הטבח נטרפה.

אם **הוגלד פי המכה, בידוע ששלשה ימים קודם שחיטה** נטרפה. ואם היה המכר יום או יומים לפני השחיטה — בידוע שהמקח טעות.

אך אם **לא הוגלד פי המכה,** ספק הוא, **והמוציא מחבירו עליו הראיה".**

ומשמע, דאי **יהיב טבח דמי, בעי לאיתויי ראיה ומפיק** [אם שילם הטבח, עליו להביא ראיה כדי להוציא את הממון מהמוכר], ואפילו שיש ספק על עצם הגעת הממון ליד המוכר, וחזקת מרא קמא מסייעת לטבח.

ומקשינן, לדעת שמואל, שהמחליף פרה בחמור, ויש ספק מתי מת החמור, על בעל החמור להביא ראיה, ולכאורה מקרה זה מקביל לנידון דידן, ובעל החמור כמוכר הפרה.

---

154. במסכת בבא בתרא (קמה א) נחלקו האמוראים, במי שקידש אשה ומת קודם הנישואין, האם האשה צריכה להחזיר ליורשיו את כסף הקידושין, או לא.

155. אבל בחלק הדק לעלום טריפה. שבודאי ניקב משני הצדדים. שיטמ"ק.

156. ומה שאנו רואים כעת שניקב בית הכוסות, יש להניח שקודם השחיטה היתה מונחת שם,

ואם כן, בנידון דידן, **אמאי** על הטבח להביא ראיה כדי להוציא ממון, **בעל בהמה לייתי ראיה ונוקים** [הלא חובת הראיה מוטלת על המוכר, כמו שמוטל על בעל החמור]!?

אלא שמא תאמר, לעולם על המוכר להביא ראיה, כשמואל. והברייתא עוסקת **בדלא יהיב טבחא דמי,** ולכן נקטה לשון "המוציא מחבירו", שהוא המוכר. אך באמת גם אם הוא המחזיק עליו הראיה.

אי אפשר לומר כך, כי **מאי פסקא** [וכי דבר פסוק הוא שלעולם המוכר נותן את הפרה בלא מעות, ומדוע נקט התנא בלשון "המוציא" על המוכר, והרי יתכן שיתעורר ספק אחר ששילם]!?

אלא, כי אתא רמי בר יחזקאל אמר: לא תצייתינהו לחני כללי דכייל יהודה אחי משמיה דשמואל [אל תאזינו למה שאמר אחי יהודה בשם שמואל, שעל בעל החמור להביא ראיה]!

הכי אמר שמואל: כל שנולד ספק ברשותו עליו הראיה, ועל בעל הפרה שנולד הספק ברשותו [שהרי נמצא החמור מת אחר משיכת הפרה] להביא ראיה(157).

ותנא תונא כלה. וראיה לכך, ממתניתין דמומי כלה, וכדברי רבא, שאמר לעיל — "כאן נמצאו וכאן היו", והכא נמי כל מקום שנולד הספק, תלינן ששם נוצר, ועליו הראיה.

מיתיבי, "**מחט שנמצאת בעובי בית הכוסות** — המוציא מחבירו עליו הראיה",

ומשמע, **דאי דלא יהיב טבח דמי, בעל בהמה בעי לאיתויי ראיה ומפיק** [על בעל הבהמה להביא ראיה כדי להוציא ממון מהטבח].

ואמאי, הלא **ספיקא ברשות טבח איתיילד,** שנמצאת טריפה אחר הקנין!?

ומשנינן — לעולם על הטבח להביא ראיה. והברייתא עוסקת במקרה **דיהיב טבח דמי,** ולכן נקטה לשון "המוציא".

ואם תאמר — **מאי פסקא?** מדוע נקט התנא בפשטות שהטבח הוא המוציא, הלא שייך מקרה שיהיה הוא המחזיק, כגון אם לא שילם למוכר?

ומשנינן — **סתמא דמילתא, כמה דלא יהיב איניש זוזי לא יהיב איניש חיותא** [דרך העולם, שאין המוכר נותן את הבהמה לפני ששילם לו הלוקח].

במשנה מבוארת דעת רבנן — "**וחכמים אומרים במה דברים אמורים במומין שבפתר,** אבל במומין שבגלוי אינו יכול לטעון", ואפילו אם נמצאו המומין ועודה בבית אביה, חייב הבעל לתת לה כתובה, כיון שודאי ראה את המומין והתפייס.

ועל ידי שהכניס הטבח את ידו פנימה בחזקה, ניקבה משני הצדדין. שיטמ"ק.

157. ולפי תירוץ זה, לעולם על בעל הפרה להביא ראיה, אפילו אם היה מוחזק בפרתו. כיון שנולד הספק ברשותו. ועיין תוספות.

ומוסיפה הגמרא — **ונכפה** [חולה במחלת הנפילה, שיש זמן מסויים שנופל פתאום לארץ] **כמומין שבסתר דמי.** כיון שיכולה להיזהר שלא לצאת לרחוב באותו זמן, ולא יודע לבעל על מום זה.

והני מילי, דקביע ליה זמן. שיש זמן קבוע שתוקף אותה החולי, ונזהרת שלא לצאת מביתה באותו זמן.

אבל אם **לא קביע ליה** זמן, אינה יכולה להסתיר את המום, **וכמומין שבגלוי דמי.** ובודאי ראה ונתפייס.

מתניתין:

האיש שנולדו בו מומין, ואשתו תובעת ממנו לגרשה, כיון שאינה יכולה לסבול את מומיו. ובגמרא נחלקו, האם מדובר כשהיו כבר קודם הנישואין או שנולדו לאחריהן, **אין כופין אותו להוציא.**

אמר רבן שמעון בן גמליאל — במה דברים אמורים במומין הקטנים. אבל במומין הגדולים, כופין אותו להוציא[158]. ובגמרא יבואר מהן מומין קטנים ומהן מומין גדולים.

גמרא:

שנינו "האיש שנולדו בו מומין...", **רב יהודה תני "נולדו",** דהיינו שנוצרו אחר הנישואין[159].

אך **חייא בר רב תני** — "היו", כלומר — שהיו קודם הקידושין אינו חייב להוציאה, כיון שראתה את המומין והתרצתה בהם.

ואומרת הגמרא — **למאן דאמר** שהמשנה מדברת כש**נולדו** בו המומין אחר הנישואין, ואפילו הכי אינו צריך להוציאה מחמתם[160], **כל שכן** שאם **היו** המומין כבר קודם הנישואין, אינו חייב לה כתובה, **דקסברה וקיבלה** [ראתה את המומין והתרצתה בהם].

אך ל**מאן דאמר** שהמשנה מדברת כש**היו** בו המומין קודם הנישואין, ואז אינו חייב להוציאה, כיון שראתה את המומין והתפייסה,

הני מילי כשהיו בה קודם הנישואין, **אבל נולדו** לאחר הנישואין, **לא.** וכופין אותו לגרשה. משום שאומרת — "איני יכולה לחיות עמו".

---

158. ואף על פי שמוציאה בכפיה, חייב לה כתובה. כיון שמגרשה מחמת מום שנמצא בו. תוספות.

אך דעת רבינו גרשום שאינו נותן לה כתובה.

159. ויש להקשות — מדוע אם נולדו מומין אחר הגירושין חייב לה כתובה, למה לא יאמר לה — "נסתחפה שדך", כמובא לעיל (עה א) כשנמצאו באשה מומין אחר הנישואין, שחייב הבעל לתת לה כתובה כיון ש"נסתחפה שדהו"?

ופרשו התוספות — שרק כאשר הבעל בא לבטל את הקידושין בטענת מום, אזי שייך לומר "נסתחפה שדהו". אך כאן אין האשה תובעל לבטל את הקידושין, אלא רוצה להתגרש כדין. ובזה לא שייכת טענת "נסתחפה שדהו".

160. והטעם שאינה יכולה לתבוע גירושין — כיון שאשה ניחא לה בבעל כל דהו. כמבואר לעיל עה' ע"א. ועיין שיטמ"ק.

ומקשה הגמרא: **תנן** במשנתינו, **"אמר רבן שמעון בן גמליאל, במה דברים אמורים במומין קטנים, אבל במומין גדולים, כופין אותו להוציא".**

בשלמא למאן דאמר "נולדו", ואפילו אם נולדו אחר הנישואין אינו חייב להוציאה, **היינו דשאני בין** מומין **גדולים לקטנים.** כיון שבמומין גדולים יכולה לומר — "אין בכוחי לשאתם".

אלא למאן דאמר "היו", והסברא היא משום שראתה את המומין קודם הנישואין והתפייסה בהן, **מה לי גדולים מה לי קטנים?** **הא** לעולם **סברה וקיבלה**, ואפילו במומין גדולים אינו חייב להוציא!

ומשנינן: אף כאשר היו קודם הנישואין, יכולה היא לטעון **"כסבורה היא שיכולה לקבל, ועכשיו אין יכולה לקבל**[161]".

וטענה זו יכולה לטעון רק במומין גדולים, ולא במומין קטנים.

חוזרת הגמרא לבאר את המשנה — **ואלו הן מומין גדולים?**

פירש רבן שמעון בן גמליאל: כגון ניסמית עינו, נקטעה ידו, ונשברה רגלו[162].

אתמר נאמרה מימרא בבית המדרש: **רב אבא בר יעקב אמר רבי יוחנן — הלכה כרבן שמעון בן גמליאל.**

רבא אמר רב נחמן — הלכה כדברי חכמים, שאף במומין גדולים אינו חייב להוציא.

ומוכח מדברי רבי יוחנן, שרק במשנתינו הלכה כרשב"ג, ולא בכל מקום.

ומקשינן — **ומי אמר רבי יוחנן הכי?!**

והא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: בכל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו, הלכה כמותו! חוץ מדין ערב [המבואר בבבא בתרא קעג ב], **וגבי המעשה שהיה בציידן** [בגיטין עד א], **וגבי דין ראיה אחרונה** [בסנהדרין לא'].

ומשנינן — **אמוראי נינהו ואליבא דרבי יוחנן.** [נחלקו אמוראים בדעת רבי יוחנן, וסבר רב אבא בר יעקב בדעת רבי יוחנן — שרק כאן הלכה כרשב"ג].

מתניתין:

ואלו המומין **שאם** לקה בהן **כופין אותו להוציא** לכולי עלמא:

מוכה שחין, ובעל פוליפוס, והמקמץ, והמצרף נחושת, והבורסי, כולם יבוארו בגמרא.

בין שהיו עד שלא נישאו, ובין משנישאו נולדו, מכיון שמומין אלו מסריחים ביותר.

---

161. הקשו התוספות, אם כן כל אחת תינשא לבעל מום, ותאמר אחר כך "כסבורה הייתי...", ויצטרך לתת לה כתובה?

ותרצו — שבמקום שיש חשש הערמה אינה נוטלת כתובה.

162. דוקא יד אחת, או רגל אחת, אבל אם נקטעו שתי ידיו או שתי ידיו — לכולי עלמא יוציא. שכאילו עבר ובטל מהעולם. שיטמ"ק.

ועל כולן אמר רבי מאיר: אף על פי שהתנה עמה שעל דעת כן נישאת, **יכולה היא שתאמר "סבורה הייתי שאני יכולה לקבל ועכשיו איני יכולה לקבל".**

וחכמים אומרים: אם התנה, **מקבלת היא על כרחה. חוץ ממוכה שחין, מפני שממקתו.** שיכולה היא לומר "עכשיו איני יכולה לקבל" לפי שבכל יום ויום הולך ומכביד עליו חוליו, לפי שכשהיא משמשת עמו הולכת וממיקה את בשרו. מה שאין כן באחרים השנויים במשנה, דבענין אחד הן עומדין, וכיון דסברא וקבילה ההיא שעתא, תו לא מצי למימר מאיס עלי[163]. (תלמידי הרבינו יונה).

מעשה בצידון, בבורסי אחד שמת, והיה לו אח בורסי, ורצה האח ליבם את אשת אחיו המת, **אמרו חכמים: יכולה היא שתאמר, "לאחיך הייתי יכולה לקבל** אפילו שהיה בורסי, משום שמידותיו היו טובות כל כך שנתרציתי לסבול ממנו, **ולך איני יכולה לקבל,** שאיני חפצה בשאר מידותיך" (תלמידי הרבינו יונה).

גמרא:

מבארת הגמרא: **מאי בעל פוליפוס?**

אמר רב יהודה אמר שמואל: ריח החוטם.

במתניתא [בברייתא **תנא** — **ריח הפה.**

רב אסי מתני איפכא [ששמואל אמר "ריח הפה", ובמתניתא תנא — "ריח החוטם].

ומנח בה סימנא [שנזכור ששמואל הוא שאמר "ריח הפה"] — **שמואל לא פסיק פומיה מכוליה פירקין** [פרק זה היה תמיד שגור בפיו. וכמו כן סבר שהמקמץ הוא ריח הפה].

"והמקמץ":

ומבארת הגמרא: **מאי מקמץ?**

אמר רב יהודה זה המקבץ צואת כלבים. [לצורך כביסה].

ומקשינן: **מיתיבי,** הלא שנינו בתוספתא — **"מקמץ זה בורסי"?**

והוינן בה: **ולטעמיך, תיקשי לך מתניתין,** ששנינו בה **"המקמץ והמצרף נחושת והבורסי",** ומוכח שהם שני דברים.

בשלמא מתניתין לא קשיא, כי אפשר לומר, **כאן** [היינו בורסי] **בבורסי גדול. כאן** [מקמץ] **בבורסי קטן.**

אלא לרב יהודה קשיא!?

ומשנינן: **תנאי היא.** [נחלקו בזה התנאים].

דתניא: "מקמץ" — זה בורסי.

ויש אומרים — **זה המקמץ צואת כלבים.** וכמוהו סבר רבי יהודה.

"והמצרף נחושת והבורסי":

מבארת הגמרא: **מאי מצרף נחושת?**

---

163. ובגמרא לעיל שנזכרה סברת — "סבורה היא שיכולה לקבל", בהא גם חכמים מודים.

רב אשי אמר: חשלי דודי. [מרדדי נחושת. וריחם נורא ואיום].

רבה בר בר חנה אמר: זה המחתך נחושת מעיקרו. [כורה נחושת, ופניו שחורים תמיד ומכוערים. (תוספות רי"ד)].

תניא כוותיה דרבה בר בר חנה, "איזהו מצרף זה המחתך נחושת מעיקרו".

אמר רב, האומר "איני זן ואיני מפרנס(164)**" יוציא ויתן כתובה**(165).

אזל רבי אלעזר, אמרה לשמעתא קמיה דשמואל. [הלך רבי אלעזר, ואמר דין זה לפני שמואל].

אמר שמואל — **"אכסוה שערי לאלעזר"** [האכילוהו שעורים כבהמה. לפי שאין ממש בדבריו].

עד שכופין אותו להוציא, יכפוהו לזון(166)**!**

ורב סבר, **אין אדם דר עם נחש בכפיפה**(167). ולכן אין טעם לכופו לזון. אלא כופין אותו להוציא.

כי סליק רבי זירא [כשעלה רבי זירא לארץ ישראל] **אשכחיה** [פגש את] **לרבי בנימין בר יפת דיתיב וקאמר לה** את דינו של **רב משמיה דרבי יוחנן.**

אמר ליה — על דא [על דברים אלו] **אכסוה שערין לאלעזר בכבל!**

אמר רב יהודה אמר רב אסי, מדאורייתא **אין מעשין** [אין כופין לגרש] **אלא לפסולות.**

כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר — כגון, אלמנה לכהן גדול וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לנתין ולממזר.

אבל נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה — אין כופין אותו להוציא ולקיים פריה ורביה, כיון שיכול לקיים על ידי אשה אחרת.

ורב תחליפא בר אבימי אמר שמואל: אפילו נשא אשה ושהה עמה י' שנים ולא ילדה — כופין אותו לקיים מצות פריה ורביה.

תנן, שנינו במשנה: **אלו שכופין אותו להוציא, מוכה שחין ובעל פוליפוס.**

ומקשה הגמרא, מדוע לא שנה התנא גם את אלו שכופין להוציא, הנזכרים לעיל בדברי רב אסי ורב תחליפא?

בשלמא לרב אסי, שאין כופין להוציא אלא לפסולות, יש לומר שרק את אלו שכופין להוציא **מדרבנן** [דהיינו בעלי מומין]

כיון שלא התנה בפירוש קודם הנישואין. אך אפ התנה בפירוש סברו חכמים שלא שייכת סברא זו. ריטב"א.

164. ולעיל (סג ב) נחלקו הראשונים האם חייב אדם להשכיר את עצמו כדי לפרנס את אשתו. או דלמא, רק אם יש לו עבודה חייב לזון אותה. אך אינו חייב להשכיר את עצמו למלאכה.

165. וכל זמן שאינו מוציא מוסיפים על כתובתה שלשה טרפיקין בשבוע. כמבואר לעיל סג ב.

166. וכל זמן שאינו זן, מוסיפין על כתובתה כנ"ל. (תוס' שם).

167. כלומר, אינה יכולה לחיות עם בעל שאינו

קתני.[168] אך אלו שחייבים להוציאם **מדאורייתא** [דהיינו פסולות], **לא קתני.**

אלא לדברי רב תחליפא בר אבימי, שכופין אף כדי לקיים מצות פריה ורביה, וכפיה זו מדרבנן היא [שהרי מדאורייתא יכול לישא אשה נוספת, אלא כפו אותו לגרש, כיון שכל זמן שהוא נשוי לה לא ירצה לקחת אשה אחרת. רש"י] **ליתני** במשנה גם — **נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה, כופין אותו?**

אמר רב נחמן: לא קשיא.

הא דאמר רב תחליפא שכופין את מי ששהה עשר שנים בלא ילדים, היינו רק כפיה **במילי.**

הא, בשוטי. התנא במשנה שנה רק את מי שכופין אותו להוציא את אשתו בשוטין.

מתקיף לה רבי אבא, והלא נאמר במשלי **"בדברים לא יוסר עבד"** [לעבד סרבן אין פונים במוסר דברים, אלא מיד מצליפים בו מכות נמרצות עד שישמע לאדונו], ואיך תועיל לנו כפייה במילי?

אלא אמר רבי אבא: הא והא בשוטי.

עז-ב אלא **שהתם** [בדברים הנזכרים במשנה], **כי אמרה "הוינא בהדיה" שבקינן לה** [אם תאמר "בכל זאת הריני חפצה בו", מניחים לה].

אך **הכא** [במי ששהה עשר שנים], **אף על גב דאמרה "הוינא בהדיה" — לא שבקינן לה,** כדי שיקיים מצות פריה ורביה. ולכן לא שנינו דין זה במשנה.

ומקשינן: **והרי מוכה שחין דאף על גב דאמרה הוינא בהדיה לא שבקינן לה,**

דתנן "חוץ ממוכה שחין מפני שממקתו", ומשמע שלעולם כופין אותו להוציא כדי שלא ימק בשרו, ובכל זאת **קתני** במשנה, ומדוע לא שנינו גם "שהה עמה עשר שנים"?

ומשנינן: **התם, כי אמרה "דיירנא בהדיה בסהדי" שבקינן לה** [במוכה שחין, אם תאמר האשה — "אגור עמו בעדים, שלא יוכל לבא עלי", מניחים אותה].

אך **הכא** [במי ששהה עשר שנים], **אף על גב דאמרה "דיירנא בהדיה בסהדי" — לא שבקינן לה,** כדי שיוכל לקיים מצות פריה ורביה.

תניא, אמר רבי יוסי: שח לי זקן אחד מאנשי ירושלים, עשרים וארבעה סוגים של **מוכי שחין הן, וכולן אמרו חכמים** שה**תשמיש קשה להן** [מזיק להן], **ובעלי ראתן** [חולה שיש לו שרץ במוחו] **קשה מכולן.**

ממאי הוי [ממה נגרם אותו חולי]?

דתניא: הקיז דם, ואחר כך **שימש** מיטתו, **הויין לו בנים ויתיקין** [חלשים]. **הקיזו שניהם** הוא ואשתו, **ושימשו, הויין לו בנים בעלי ראתן.**

רוצה לזון אותה. כמו שאין אדם יכול לחיות עם נחש בסל אחד, שבודאי יכישנו. (על פי רש"י לעיל עב א).

168. הקשה הרא"ש — מדוע לא שנינו במשנה גם "שניות" שאיסורן מדרבנן, וכופין אותו להוציא רק מדרבנן?

אמר רב פפא: לא אמרן שהתשמיש מסוכן אחר הקזת דם, **אלא דלא טעים מידי** [שלא אכל אחר כך כלום], **אבל טעים מידי, לית לן בה** [אינו מזיק].

מאי סימניה [מהם סימני מחלת הראתן]?

דלפן עיניה [עיניו דולפות], **ודייבי נחיריה** [ואפו נוזל], **ואיתי ליה רירא מפומיה** [ונוטף ריר מפיו], **ורמו דידבי עילויה** [וזבובים כרוכים אחריו]

ומאי אסותיה [ומה היא רפואתו]?

אמר אביי: יקח **פילא** [מין נענע] **ולודנא** [לענה] **גירדא דאגוזא** [קליפות עץ אגוז] **וגירדא דאשפא** [מה שגוררים מן העור] **וכליל מלכא** [חבצלת] **ומתחלא דדיקלא סימקא** [קליפה המגינה על התמרים בקטנותן, כעין שיש לאגוזים קטנים], **ושליק להו בהדי הדדי.**

ומעייל ליה לביתא דשישא [מכניס את החולה לבית שיש, שהוא אטום לגמרי, ואין בו זרימת אויר].

ואי לא איכא ביתא דשישא, מעייל ליה לביתא דשב לבני ואריחא [ואם אין לו בית שיש, יכניסנו לבית שכותלו עב, שבנוי משבעה לבנים ואריחים בעובי הכותל], **ונטיל ליה תלת מאה כסי על רישיה** [שופך על ראשו שלש מאות כוסות מאותן מים], **עד דרפיא ארעיתא דמוחיה** [עד שתתרכך גולגלתו ותהא נוחה להקרע בסכין].

וקרע למוחיה, ומייתי ארבע טרפי דאסא ומדלי כל חד כרעא, ומותיב חד, ושקיל בצבתא וקלי ליה. דאי לא הדר עילויה [קורע את מוחו, ולקח ארבע עלי הדס, ומעלה את רגלי השרץ על העלים, ולוקחו בצבת, ושורפו. שאם לא ישרפנו, יחזור אליו].

מכריז רבי יוחנן: הזהרו מזבובי של בעלי ראתן. כיון שמעבירים את החולי ממנו.

רבי זירא, לא הוה יתיב בזיקיה. [לא היה יושב מול הרוח הנושבת ממושבם של חולי ראתן, כדי שלא ידבק מהן].

רבי אלעזר לא עייל באהליה [לא היה נכנס באהלם, שלא ידבק מהם].

רבי אמי ורבי אסי לא הוו אכלי מביעי דחחיא מבואה [לא היו אוכלים מביצי[169] אותו מבוי שגרים בו חולי ראתן].

אך **רבי יהושע בן לוי מיכרך בחו,** היה מתחבר עמהם, **ועסיק בתורה.**

אמר — נאמר על התורה — **"אילת אהבים ויעלת חן".**

שהרי **אם חן מעלה** התורה **על לומדיה** — **אגוני לא מגנא**[170]**?!**

ותירץ — שבמשנה לא נכתבו אלא אלו שחייב לגרשן שלא מחמת פסולן.

169. כלומר — אפילו מהביצים שיש להן קליפה לא היו אוכלים. וכל שכן משאר המאכלים. תלמידי רבינו יונה.

170. ויש לדון, והלא במקום ששכיח היזיקא לא אמרינן "שלוחי מצוה אינן ניזוקין", והיאך סיכן ריב"ל את עצמו?

ויש לומר — שבלימוד התורה אין ניזוקין אפילו במקום ששכיח היזיקא. קובץ שיעורים.

כי הוה שכיב [כאשר הלך למות], **אמרו ליה למלאך המות** — "**זיל עביד ליה רעותיה**" ["לך, עשה את רצונו לפני מותו"][171].

אזל, איתחזי ליה [בא מלאך המות, ונראה לפניו][172].

אמר ליה רבי יהושע בן לוי: "**אחוי לי דוכתאי** [הראה לי את מקומי בגן עדן]"[173].

אמר ליה מלאך המות: "**לחיי** [כבקשתך]".

אמר ליה רבי יהושע בן לוי— "**הב לי סכינך, דלמא מבעתת לי באורחא** [תן לי את סכינך, שמא תפחידני בדרך]"[174].

יהבה ניהליה [נתן לו].

כי מטא להתם, דלייה[175], **קא מחוי ליה**

---

171. פירוש כי אין ראוי שישלוט המלאך בצדיק כמו זה, כי אם שהוא טוב וראוי לעצמו וזה שיעשה רצונו כי יש צד שהמיתה ראוי לו, וזה כי הצדיק בעת מותו הוא מתקרב אל המדרגה העליונה שיהיה לו בג"ע, ולפיכך באותו זמן אין המיתה רע מצד ההצלחה האחרונה. מהר"ל.

172. אל תאמר שהדברים האלו הם בחוש עין הגוף, וכן כל אמירה והתשובה הכל אינו גשמי, כי מה שאמר אתחזי ליה אינו רק התחברות וקרוב אליו כח זה שנקרא מלאך המות, וזה נקרא אתחזי ליה, וכן האמירה אין האמירה היא בפה כמו באדם, שכך תמצא בדברי חכמים — "אמרה שבת" (בראשית רבה פי"א), "אמרה ירח" (חולין ס ב), ובכמה מקומות. שהדבר הנמשך מן אחר נקרא זה אמירה, שהאמירה הוא ענין הנמשך מבעל המאמר נגזר בשפתים, וכל דבר שנמשך מן אחר נקרא אמירה, ודבר זה פשוט מאוד מאוד. מהר"ל.

173. כבר אמרנו שאי אפשר שיהיה שולט עליו כלל כח ההפסד רק בשביל שהוא זוכה למדרגה הרוחניות ואז אינו מקפיד על המיתה, ולפיכך הוא מבקש מן מלאך המות שיראה לו מקומו, כי בזה האופן אפשר שישלוט בו המלאך, שלא נקרא העדר גמור כאשר לפני המדרגה העליונה שהוא זוכה אחר המיתה, ויש לו קירוב גמור קודם מותו אל מדרגתו שיהיה לו אחר מותו וזה שמראה לו מקומו. מהר"ל.

174. ביאור ענין זה, כי הכח הפועל מן כח המפסיד שנקרא מלאך המות דבר זה נקרא סכין, כי הסכין הוא כלי למה שמחתך ומפסיד, וכן הכח של מלאך המות נקרא סכין, והצדיק מבטל הכח של המפסיד, וזה שאמר לו הב לי סכינך שהוא נוטל הכח הזה ממנו, ודבר זה למעלת הצדיק שמצד הצדיקים ראוי המציאות ולא ההפסד, ומפני שכח המפסיד אשר הוא כח מלאך המות אשר הוא מתנגד למציאות, לכך הצדיק שראוי לו המציאות מבטל כח של המפסיד בעה"ז.

וזהו שאמר — דלמא מבעתת לי באורחא, כי כאשר יש חבור לכח המפסיד אל הצדיק, וזהו כאשר הצדיק קרוב אל הסלוק מן העה"ז ואז יש קירוב לכח זה אל הצדיק, וזה נקרא... מתחברים באורחא וגובר אז הצדיק על כח המפסיד בשביל חוזק מציאת הצדיק, שאל כל צדיק ראוי אליו המציאות, ומבטל הצדיק פעולת כח המפסיד שנמשך מאתו העדר הנבראים, והוא נטילת הסכין, כמו שני דברים שהם מתנגדים יחד כאשר יתחברו יחד, האחד גובר על השני ומנצח אותו ונוטל כח שלו וזהו נטילת הסכין. מהר"ל.

175. כבר אמרנו כי המלאך המות אי אפשר לשלוט עליו אם לא מחמת קורבת הצדיק אל מדרגתו האחרונה, ומזה הצד שהוא קרוב אל מקום מדרגתו ומעלתו אפשר לשלוט, ומפני שאי אפשר שילשוט עליו רק מצד קורבתו אל

[כשהגיעו לשערי גן עדן, הרים מלאך המות את ריב״ל, והראה לו את מקומו].

שוור, נפל להחוא גיסא(176) [קפץ ריב״ל, ונפל לתוך גן עדן].

נקטיה בקרנא דגלימיה [תפסו מלאך המות בקצה גלימתו](177).

אמר ליה ריב״ל: **״בשבועתא, דלא אתינא״**(178).

אמר קודשא בריך הוא — ״אי איתשיל אשבועתא, ניהדר; אי לא, לא ניהדר(179)

המדרגה העליונה האחרונה, זה שאמר דליא שמקרבו אל מקום מעלתו, ודוקא מלאך המות הוא מגביה אותו, כי כבר אמרנו כי מלאך המות מצד מה הוא סבה לדבוק העליון, כי מצד שהגוף נעדר הוא קונה התדבקות במדרגה הנבדלת, ולפיכך מלאך המות שהוא כח מפסיד הגוף מגביה ומקרב אותו אל מקום מדרגתו, אחר שהמיתה הוא העדר הגוף וע״י זה קונה האדם הדבוק העליון אחר המיתה וכאשר הוא קרוב אל סלוק שלו מן עולם הגשמי אמר שקנה הדבוק בו לגמרי. מהר״ל.

176. וזהו שאמר — דשויר לג״ע, כי היה קונה הדבוק האלקי הוא החיים הנצחיים מבלי שיהיה שייך בו העדר כלל. מהר״ל.

177. רצונו לומר — כי לא היה הכח למלאך המות על ריב״ל כי אם דבר מה, אבל שיהיה לו כח לגמרי עליו דבר זה לא היה לו כח, ולכך אמר דנקטיה בקרנא דגלימא.

וביאור ענין זה, כי קנין המעלה זאת הדבקות בו ית׳ מבלי שיהיה מקבל העדר אין דבר זה ראוי שיהיה לו מצד האנושית, כי מצד האנושית מקבל האדם העדר כאשר נראה לחוש שסוף האדם למות, כי זהו ראוי לאדם במה שהוא אדם, ומאחר שאינו מצד האנושית שבו שיהיה לו הדביקות הנצחי שהרי מצד האדם ראוי לו המיתה ודבר זה מוציא אותו חוץ עד שיש בו העדר מצד מדריגת עצמו, ולכך אמר נקט אותו בקרנא דגלימא, פי׳ שהיה חבור אל מלאך המות שראוי לו העדר מצד הזה במה שהוא אדם ועל כל פנים מצד מה נתחבר אליו המלאך המות. מהר״ל.

178. ואמר בשבועתא לא אתינא, כלומר כי ריב״ל היה מנצח מלאך המות והיה גובר עליו ולא שלט בו מלאך המות, רק כי מיתתו היה כאשר הגיע זמנו להפטר מן העולם היה נפטר מן העולם ולא נמסר ביד מלאך המות. ולכך אמר שוור נפל להאי גיסא ויצא מן מלאך המות, ואי אתשל אשבועתא לא היה דבק כ״כ בו כי השבועה נקרא קיימא שהוא נשבע לקיים דבר אחד, והקיום בזה הוא מצד הש״י כאשר נשבע בו וכדכתיב (דברים י׳) את ה׳ אלקיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק ובשמו תשבע שהוא קיימא הקיום הזה הוא בו ית׳, ואם היה מתיר שבועתו לא היה הדביקות כל כך בו, לכך אמר אם היה מתיר שבועתו ולא היה בו הקיום כל כך אז יהיה גובר המלאך המות ויהיה נמסר לו למיתה, אבל אם לא היה מתיר שבועתו, והיה לו הדביקות לגמרי בו ית׳, וזה היה מציל אותו לגמרי מן מלאך המות שלא יהיה נמסר ביד מלאך המות, וקנה לו מקום בג״ע. מהר״ל.

179. וכדי שיתבאר לך ענין המאמר הזה שהוא עמוק על אמתתו, נבאר עוד, יש שהיו מפרשים כי ריב״ל כאשר היה נצול מן מלאך המות בא נפשו לג״ע, ודבר זה מרחיק הדעת והשכל בודאי, אבל מעולם לא עלה על דעתם דבר זה, רק שרצו בזה כי מצד מדרגה מה שהיה בר״י בן לוי לא היה המיתה שלו ע״י מלאך המות. וזה כי המלאך הוא כחו שבחלקו הוא ההפסד וההעדר,

[אם נשאל בחייו על שבועה שנשבע, יצא החוצה. ואם לא, לא יצא][180]".

אמר ליה מלאך המות: **"הב לי סכינאי!".**

לא הוה קא יהיב ליה ריב"ל את הסכין.

נפקא בת קלא, ואמרה ליה — **"הב ניחליה! דמיתבעא לברייתא"** [יצאה בת קול ואמרה — "תן לו את הסכין, שנצרך הוא לבריות"].

מכריז אליהו קמיה [הכריז אליהו לפניו] — **"פנו מקום לבר ליואי, פנו מקום לבר ליואי".**

אזל, אשכחיה לרבי שמעון בן יוחאי דהוה יתיב על תלת עשר תכטקי פיזא [הלך ריב"ל, ומצא את רשב"י יושב על שלש עשרה כורסאות פז].

אמר ליה רשב"י לריב"ל: **"את הוא בר ליואי?!"**

אמר ליה: "הן"

אמר לו רשב"י — **"נראתה קשת בימיך?"**

אמר ליה: הן.

אמר לו: **"אם כן, אי אתה בר ליואי".**

ואל תתמה על זה אם כח עליון רוחני יש בחלקו דבר זה, כמו שאתה אומר בחלקו של... ג"כ החורבן והשממה, וכן יש עליון שבחלקו ההעדר והוא נקרא מלאך המות. ומיתת האדם ומיתה הבהמה בחלקו, אך כי חלוק יש בין מיתת האדם ובין מיתת הבהמה, כי מיתת הבהמה הוא העדר הגמור, אבל מיתת האדם אינו העדר גמור שהרי נפשו נשארת, ולא [לבד] שהיא נשארת, אבל הוא זוכה לג"ע וזוכה אל הדבוק האלקי העליון אשר אי אפשר לו בעודו עם הגוף, נמצא כי מדרגה זאת נמשך אל המיתה כאשר יקבל העדר ואז יקנה מדרגה רוחנית. אבל אצל ריב"ל הי' היפוך זה, שע"י שהוא קונה מדרגה עליונה רוחנית היה מסתלק מן העולם הגשמי, וא"כ לא היה מצטרף אליו העדר שהוא המיתה, ואין ספק כי דבר זה הוא מדרגה עליונה שאין בעצמו המיתה שהוא ההעדר, שכל בני אדם כיון שיש בהם העדר דבר זה הוא חסרון, אבל מדרגת ריב"ל אינו כך כי קנה מדרגתו בלי שיצטרף אליו שום מיתה והעדר ואין כאן מקום זה. ולפיכך מה שאמרו כאן שלא היה יכול לו מלאך המות, ר"ל שהיה מסתלק מן העולם בלי שהיה בו העדר כלל. וזה בשביל שהיה בו מדרגה אלקית הוא מדרגת התורה, ולכך לא היה יכול מלאך המות אליו, כמו שהוא יכול אצל שאר הנבראים החומריים שההעדר דבק בחומר ולכך שולט מלאך המות אליו, אבל [ריב"ל] מפני מעלת התורה שהיא אלקית בלתי חמרי שהיה בו יותר משאר אדם, לא היה יכול מלאך המות לשלוט בו.

ודוקא מדרגה זאת שהוא היה מתחבר אל בעלי ראתן, וזה כי שאר חכמים שהם גדולם מאוד בחכמה אין זה מורה על הדבוק הגמור שיש להם בתורה, אבל כאשר היה מכרך ריב"ל בהו ועוסק בתורה, מורה על הדבוק היותר גדול שיש לו בתורה, ולפיכך לא היה יכול מלאך המות לשלוט עליו רק ברצונו של ריב"ל.

180. ומשמע, שמעלה היא שאינו נשאל על שבועתו. וקשה — הלא שנינו — "כל הנודר כאילו בנה במה, והמקיימו כאילו הקריב עליה קרבן", ואם כן מוכח שיש ענין להשאל על נדרו?

ויש לומר — דהני מילי לדבר הרשות. אך בנדרי מצוה מעליותא היא. כמו שנאמר — "נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך". ובודאי ריב"ל לא נדר אלא לדבר מצוה. קובץ שיעורים.

ומסיימת הגמרא: **לא היא, דלא הואי מידי** [באמת לא נראתה הקשת בימיו], **אלא סבר, לא אחזיק טיבותא לנפשאי** [לא אחזיק טובה לעצמי].

רבי חנינא בר פפא, שושביניה הוה [היה ידידו של מלאך המות].

כי הוה קא ניחא נפשיה, אמרו ליה למלאך המות זיל עביד ליה רעותיה [לפני מותו, אמרו למלאך המות שילך ויעשה את רצונו].

אזל לגביה, ואיתחזי ליה.

אמר ליה, שבקי תלתין יום, עד דנהדר תלמודאי [תן לי שלשים יום שאחזור על תלמודי]. **דאמרי — "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו".**

שבקיה [הניחו], **לבתר תלתין יומין, אזל איתחזי ליה** [לאחר שלשים יום, חזר ונראה אליו].

אמר ליה רבי חנינא בר פפא: **אחוי לי דוכתאי** [הראה לי את מקומי בגן עדן].

אמר ליה מלאך המות: **"לחיי** [כבקשתך]".

אמר ליה רבי חנינא בר פפא: **הב לי סכינך, דלמא מבעתת לי באורחא** [תן לי את סכינך, שלא תפחידני בדרך].

אמר ליה: כחברך בעית למיעבד לי [האם תרצה לעשות לי כמו שעשה לי חברך, ריב"ל]?

אמר ליה: אייתי ספר תורה, וחזי מי איכא מידי דכתיב ביה דלא קיימתיה [הבא לי ספר תורה, והראה לי דבר שלא קיימתי ממנו].

אמר ליה: מי איכרכת בבעלי ראתן, האם התחברת לחולים במחלת הראתן, **ואיעפקת בתורה** כריב"ל[181]?!

ואפילו הכי, כי נח נפשיה, אפסיק ליה עמודא דנורא בין דידיה לעלמא[182] [כשמת, הפסיק עמוד אש בינו לבין העולם].

וגמירי [ומקובלנו], **דלא מפסיק עמודא דנורא אלא לחד בדרא, או לתרין בדרא**[183].

ולא יכלו לעמוד במחיצתו.

קרב לגביה רבי אלכסנדרי, אמר — "עשה בשביל כבוד חכמים, שיוכלו לעמוד במחיצתך".

לא אשגח [לא השגיח בדבריו].

---

181. מי איכרכית בבעלי ראתן ועסקת בתורה. פירוש, כי הדבקות לתורה הוא שמציל אותו מן המיתה, שהתורה היא כולה חיים, ולכך היה נצול מן המיתה, ואין זוכה לדבר זה רק אדם אחד. מהר"ל.

182. פי' דבר זה, כי העמוד של אור מורה כי הוא נבדל מן בני אדם לגמרי. ובחייו היה לו שתוף מצד הגוף, אבל כאשר כבר מת אפסקי' ליה עמודא דנורא מורה שהוא נבדל מבני אדם ואין דומה לו, ולכך היה מפסיק עמודא דנורא. מהר"ל.

183. טעם זה — כי עמוד האש אשר הוא מפסיק מורה על שהוא נבדל מן הכלל, וכל כלל אפשר שיש בו אחד או שנים נבדלים, אבל שלשה אי אפשר כי שלשה נקראים רבים, ומפני שנקראים רבים אין זה נבדל. כי לא יקרא נבדל כאשר יכללו הרבה בענין אחד, ולכך אחד או שנים שייך לומר בהם שהם נבדלים, ואינם

"עשה בשביל כבוד אביך".

לא אשגח.

"עשה בשביל כבוד עצמך, שיוכלו להספידך, ולטפל בקבורתך".

איסתלק[184].

אמר אביי: לאפוקי ממאן דלא קיים, עמוד זה בא, להוציא מעליו מי שלא קיים את כל התורה כמותו.

אמר ליה רב אדא בר מתנא: לאפוקי ממר דלא אית ליה מעקה לאיגריה [להוציא ממך, שלא עשית מעקה לגגך].

ולא היא, מיהוה הוה, באמת אביי עשה מעקה, **והיא שעתא הוא דשדייה זיקא,** אלא שעקרתו הרוח באותה שעה

אמר רבי חנינא, מפני מה אין בעלי ראתן בכבלי?

מפני שאוכלין תרדין, ושותין שכר של היזמי [ומטילין בו קישות שגדל בהיזמי].

אמר רבי יוחנן: מפני מה אין מצורעין בכבלי?

מפני שאוכלין תרדין ושותין שכר ורוחצין במי פרת.

הדרן עלך פרק המדיר את אשתו

נכללים בכלל ועליהם שייך לומר (עליו) כי הם נבדלים מן הכלל, אבל שלשה או ארבע אין לומר כי הם נבדלים. מהר"ל.

184. ומה שאמר עשה בשביל חכמים שראוי לנהוג בהם כבוד ולא אסתליק, עשה בשביל כבוד אביך שראוי להנוג כבוד באביו עשה בשביל כבוד עצמך ואסתליק, ורצה בזה כי לא היה ראוי שיסתלק וכל זה לפי שהיה נבדל מן כל שאר בני אדם עד שאף לאביו לא היה לו שתוף כלל והיה נבדל ממנו במעלתו שהיה לו עד שהיה נבדל מהכל, וכל אלו דברים בשכל בלבד להורות על הפלגת קדושתו. מהר"ל.

פרק האשה שנפלו

שנינו לעיל (מו ב, ומז ב), שתקנו חכמים שהבעל אוכל פירות מנכסי אשתו.

וכמו כן הוא יורש את נכסיה מן התורה, אם מתה בחייו, כמבואר במסכת בבא בתרא (קיא ב).

פרק זה עוסק בזכויות שיש לבעל בנכסי אשתו כתוצאה מדינים אלו.

מעיקר הדין, אשה שמכרה את נכסיה, אף לאחר הנישואין, מעשיה קיימים. אך תקנו חכמים שהבעל מוציא מיד הלקוחות את הפירות בחיי אשתו, כדי שלא תופקע "תקנת הפירות".

אבל לאחר מותה יזכו הלקוחות בקנינם לגמרי. כיון שאין לבעל שום זכות בקרקע.

ודין זה, הוא המבואר במשנתינו — "נפלו לה משנישאת, אלו ואלו מודים שהבעל מוציא מיד הלקוחות".

ואחר כך, תקנו חכמים באושא — שאשה אשר מכרה את נכסיה אחר הנישואין, הבעל מוציא גם את הקרקע מיד הלקוחות, כדי שלא תוכל האשה למנוע מבעלה לירש אותה אחר מותה.

משנתנו עוסקת גם בהגדרת זכויות הבעל בנכסי אשתו זמן האירוסין, האם חלו זכויות הבעל כבר בזמן האירוסין, ובזה עיקר מחלוקות התנאים במשנה זו.

מתניתין:

עמ' א **האשה שנפלו לה** [שקיבלה] **נכסים** בירושה או במתנה, **עד שלא תתארס**, — לפני שנתארסה — ונתארסה[1], **מודים בית שמאי ובית הלל שמוכרת ונותנת וקיים**[2]. כלומר — כל זמן שלא נישאת יכולה למכור או לתת את הנכסים הללו למי שתחפוץ, ואין לבעלה זכות להוציא את הפירות מיד הלקוחות.

אך אם **נפלו לה** נכסים **משנתארסה** — **בית שמאי אומרים: תמכור**; ואין לבעל זכות להוציא מיד הלקוחות, כיון שלא זכה בהם עד שעת הנישואין.

ובית הלל אומרים: לכתחילה — **לא תמכור.**

אלו ואלו מודים, שאם מכרה או נתנה, מכרה קיים. וטעמם יבואר בגמרא[3].

---

1. אבל כשנישאת, לא תמכור לכתחילה. רש"י. ועיין בתוספות.

2. צריך לבאר, מה הוסיפה המשנה כשאמרה — "וקיים", הרי ודאי שאם יכולה למכור ולתת, המקח קיים?
ומבאר ההפלאה — שכונת המשנה לומר שאף על פי שאחר הנישואין לא תמכור לכתחילה, מכל מקום מה שמכרה או נתנה קודם האירוסין נשאר קיים אף אחר הנישואין.

3. במחלוקת זו, בית שמאי מקילים ובית הלל מחמירים. ובכל זאת לא נשנתה מחלוקת זו במסכת פאה גבי "קולי בית שמאי וחומרי בית

אמר רבי יהודה: אמרו חכמים לפני רבן גמליאל, הואיל וזכה באשה בשעת האירוסין, **לא יזכה בנכסים?!** ובגמרא יבואר שכוונתם להקשות בין לבית שמאי ובין לבית הלל, מדוע אין הבעל יכול להוציא מיד הלקוחות?

אמר להם רבן גמליאל: **על החדשים,** כלומר על הדין המובא בהמשך המשנה — שהבעל מוציא מיד הלקוחות את הפירות בנכסים שנפלו לאשה משנישאת, **אנו בושים,** מה ראו חכמים לתקן כך. **אלא שאתם מגלגלין עלינו את הישנים** [כלומר, שגם אם מכרה קודם הנישואין הבעל יוציא מיד הלקוחות][4]?!

וממשיכה המשנה: אם **נפלו לה** נכסים **משנשאת, אלו ואלו מודים — שאם מכרה ונתנה, שהבעל מוציא**[5] את הפירות **מיד הלקוחות.** ותקנת חכמים היא, כדי שלא תוכל האשה להבריח את נכסיה מבעלה, ותמנע ממנו לאכול פירות.

אך אם נפלו לה נכסים **עד שלא נשאת**[6], ואחר כך **נשאת,** ורוצה למכור את נכסיה, **רבן גמליאל אומר:** לכתחילה לא תמכור, אך **אם מכרה ונתנה** — **קיים.** ואין הבעל מוציא מיד הלקוחות.

אמר רבי חנינא בן עקביא: אמרו חכמים **לפני רבן גמליאל,** מדוע אין הבעל מוציא מיד הלקוחות, **הואיל וזכה באשה** משנשאה, **לא יזכה בנכסים** שלה?!

אמר להם: על החדשים אנו בושים [כמו שנתבאר], **אלא שאתם מגלגלין עלינו הישנים!?** שגם אם מכרה את הנכסים שנפלו לה קודם הנישואין הבעל יוציא מיד הלקוחות?!.

רבי שמעון חולק [מחלק] **בין נכסים לנכסים.** ישנם נכסים שאם מכרה אותם אחרי הנישואין הבעל מוציא מיד הלקוחות, ויש נכסים שאינו מוציא: **נכסים הידועין לבעל** [שידע קודם הנישואין שיפלו לה נכסים אלו בירושה לאחר הנישואין, ועל דעת כן נשאה, שהיה מצפה שתפול לה אותה ירושה], **לא תמכור, ואם מכרה ונתנה בטל.**

הלל״, כיון שאין זו קולא גמורה, כיון שהקולא לאשה חמורה לבעל. תוספות.

4. וביתר באור — כיון שתקנו חכמים שהבעל אוכל פירות מנכסי אשתו, היה להם לתקן שיאכל רק בזמן שהנכסים שייכם לה, אך לא לבטל את כח הלקוחות. ולכן אנו בושים מדוע בטלו את זכיית הלקוחות.

ובתקנה זו שייכת בושה — כיון שמפקיעים את הקנין שעשו הלקוחות.

אך אין לפרש — ״על החדשים אנו בושים״ — היינו מדוע תקנו שלא תמכור לכתחילה. כיון שאם לא ביטלנו את זכיית הלקוחות במקחם אין שום בושה בכך שלא תמכור לכתחילה. שיטמ״ק.

5. לאו דוקא מוציא, שהרי הנכסים כבר נמצאים ברשות הבעל. אלא כונת המשנה לומר שמפקיע את זכותם. תלמידי הרשב״א.

6. לדעת רש״י הנזכרת לעיל בהערה 1, כונת המשנה לומר — אפילו אם נפלו לה קודם

אך נכסים **שאינן ידועין לבעל**, לכתחילה — **לא תמכור. ואם מכרה ונתנה קיים.** ובגמרא תבואר דעת רבי שמעון ביתר באור.

גמרא:

שנינו במשנה, שאם נפלו לה נכסים קודם האירוסין, ונתארסה, לכולי עלמא יכולה למכור לכתחילה. אך אם נפלו לה אחר האירוסין — לדעת בית הלל לא תמכור לכתחילה.

והוינן בה: **מאי שנא רישא**, שנפלו לה קודם האירוסין ונתארסה, **דלא פליגי** בית הלל, ומודים שיכולה למכור לכתחילה, אפילו שכעת היא מאורסת, **ומאי שנא סיפא**, שנפלו לה אחר האירוסין, **דפליגי**? הלא כבר זכה באשתו אחר האירוסין, ומדוע יכולה למכור לכתחילה?

ומתרצת הגמרא — **אמרי דבי רבי ינאי: ברישא** יכולה למכור, כיון **שבזכותה נפלו.** כלומר— שזכתה בהם לפני שנכנסה לרשות הבעל.

אך **בסיפא**, שנפלו לה נכסים אחר האירוסין, לא תמכור לכתחילה, כיון **שבזכותו נפלו.** כלומר — שכבר נכנסה לרשותו וזכה בהם.

ומקשינן: **אם בזכותו נפלו, כי מכרה ונתנה אמאי קיים?** והלא תקנו חכמים שהבעל מוציא מיד הלקוחות אם מכרה את נכסיה תחתיו?

ומכח קושיה זאת מעמידה הגמרא את דברי המשנה באופן אחר:

אלא, רישא שנפלו לה קודם האירוסין, יכולה למכור לכתחילה, משום **שודאי בזכותה נפלו.**

אך **בסיפא**, שנפלו לה אחר האירוסין, שהדבר בספק — האם יבואו לידי נישואין או לא, **אימר בזכותה אימר בזכותו.** [ספק ברשותה נפלו ספק ברשותו][7],

ולכן — **לכתחלה לא תמכור**, מספק, אך **אם מכרה ונתנה קיים**[8].

האירוסין, לא תמכור לכתחילה. כנ״ל. אך התוספות פרשו — רק בנכסים שנפלו לה סמוך לנישואין. דהיינו בזמן האירוסין.

7. רש״י. אך הראב״ד פירש — שהספק אינו ספק במציאות — אם תבא לידי נישואין או לא, אלא ספק דיני — האם כיון שעדיין אין הבעל אוכל פירות עד הנישואין , נחשב כברשותה. או שמא — כיון שנתקדשה לו, וזקוקה היא לנישואין, כבר זכה בהם הבעל.

8. הקשו התוספות — מדוע לא תמכור לכתחילה, הרי היא מוחזקת בנכסים, ובכל מקום שיש ספק, אזלינן בתר המוחזק?

ותרצו — כיון שכאן הספק אינו שקול, משום שכל המארס מסתמא דעתו לישא, לכן לכתחילה לא תמכור.

ותירוץ זה שייך רק לפי הבנת רש״י בספק הגמרא. אך לפי הבנת הראב״ד הנזכרת בהערה הקודמת, שהספק הוא ספק דיני, האם במקום שאין הבעל אוכל פירות יכול לעכב במכירתה, לכאורה לא שייך תירוץ התוספות.

ועיין באבני מילואים (סימן צ׳ ס״ק יט) שתרץ באופן אחר על קושיית התוספות — על

שנינו במשנה: **אמר רבי יהודה אמרו לפני רבן גמליאל** הואיל וזכה באשה לא יזכה בנכסים?!

ומסתפקת הגמרא:

איבעיא להו, רבי יהודה אלכתחלה או אדיעבד? כלומר — האם קושית "אמרו לו" היתה רק על דברי בית שמאי — מדוע מוכרת לכתחילה אחרי האירוסין, או דילמא — הקשו אף על דברי בית הלל, מדוע בדיעבד אם מכרה ונתנה — קיים[9].

עח-ב ופשטינן: **תא שמע,** מהא **דתניא** בתוספתא: **אמר רבי יהודה, אמרו לפני רבן גמליאל, הואיל וזו אשתו** [ארוסה]**, וזו אשתו** [נשואה]**,** אם כן, כמו שזו [נשואה] **מכרה בטל, אף זו** [ארוסה] **מכרה בטל?**

אמר להן, על החדשים אנו בושים, אלא שאתם מגלגלים עלינו את הישנים".

שמע מינה, דיעבד קאמר! שהרי הקשו בפירוש שיהא מכרה בטל!

שמע מינה!

שנינו במשנתנו: "נפלו לה משנתארסה... אמר רבי יהודה, אמרו חכמים לפני רבן גמליאל..., אמר להם: על החדשים אנו בושים אלא שאתם מגלגלים עלינו את הישנים?"

ואילו בברייתא **תניא: אמר רבי חנינא בן עקביא: לא כך השיבן רבן גמליאל לחכמים. אלא כך השיבן — לא. אם אמרתם בנשואה, שכן בעלה זכאי במציאתה ובמעשה ידיה, ובהפרת נדריה,** ולכן אם מכרה יוציא מיד הלקוחות.

תאמרו בארוסה — שאין בעלה זכאי לא במציאתה, ולא במעשה ידיה, ולא בהפרת נדריה באופן בלעדי, אלא רק בשיתוף האב, האם גם אז יוציא מיד הלקוחות?!

אלא ודאי אין לדמות ביניהם!

אמרו לו: רבי, השבתנו במקרה **שמכרה עד שלא נשאת.** אך **בנשאת ואחר כך מכרה — מהו?** האם גם במקרה זה הבעל מוציא מיד הלקוחות?

אמר להו, אף זו מוכרת ונותנת, וקיים,[10] אפילו לכתחילה!

אמרו לו, מדוע לא נאמר במקרה זה, שכבר נישאת, ובודאי זכה בה, "**הואיל וזכה באשה לא יזכה בנכסים"?!**

פי דברי רש"י לקמן (עח' ע"ב ד"ה ורבי חנינא) שכתב — "ואם בא לוקח לימלך אמרינן ליה לא תיזבון", ומבואר שהאיסור למכור אינו מוטל על האשה אלא על הלוקח אסור לקנות לכתחילה.

ולפי זה מיושבת קושית התוספות — דאכן האשה יכולה למכור לכתחילה כיון שהיא מוחזקת, אך חזקתה אינה מועילה ללוקח. ועליו אסרו לקנות לכתחילה.

9. על פי רש"י. אך יש מהראשונים שבארו את הספק באופן אחר — האם קושיית "אמרו לו" הייתה על הרישא — כשנפלו לה לפני האירוסין, דאמרינן במשנה שמוכרת לכתחילה. ועל זה הקשו — מדוע מוכרת לכתחילה.

או על הסיפא — כשמכרה אחר האירוסין, שלדעת בית הלל לא תמכור לכתחילה, אך בדיעבד מכרה קיים. ועל זה הקשו — מדוע מכרה קיים. ועיין בתוספות.

10. יש להקשות, מה הוסיפה הברייתא בלשון

אמר להם: על החדשים אנו בושין, אלא שאתם מגלגלין עלינו את הישנים?!

עד כאן גירסתו של רבי חנינא בן עקביא בברייתא.

ומקשינן: **וחרי אנן תנן** במשנה, שאם מכרה ונתנה **עד שלא נשאת, ונשאת: רבן גמליאל אומר** — **אם מכרה ונתנה קיים**! ומשמע, רק בדיעבד, אבל לכתחילה לא תמכור, ואילו בברייתא אמר רבן גמליאל — "אף זו מוכרת ונותנת וקיים", ומשמע אף לכתחילה?

ומשנינן: **אמר רב זביד, תני** [נגרוס במשנה]: **מוכרת ונותנת, וקיים**, אף לכתחילה[11].

רב פפא אמר: לא קשיא:

הא דאמרינן שלא תמכור לכתחילה, היינו לדעת **רבי יהודה אליבא דרבן גמליאל, ו**

הא דאמרינן מוכרת לכתחילה, היינו לדעת **רבי חנינא בן עקביא אליבא דר"ג.**

ומקשינן: **וכי רבי חנינא בן עקביא** סבר **כבית שמאי?** שהרי לפי גרסת רבי חנינא בן עקביא — סבר רבן גמליאל שאפילו אחר שנישאת יכולה למכור לכתחילה את הנכסים שנפלו לה קודם הנישואין, ולפי בית הלל שאינה מוכרת לכתחילה אפילו אחר האירוסין, כל שכן שאינה מוכרת לכתחילה אחר הנישואין?

ומשנינן: **הכי קאמר** — **לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על דבר זה.** שרבי חנינא לא גרס כלל את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בנידון הזהן.

רב ושמואל דאמרי תרוייהו: בין שנפלו לה נכסים עד שלא נתארסה, בין שנפלו לה נכסים משנתארסה, וניסת, הבעל מוציא מיד הלקוחות.

ומקשינן: **כמאן**? כגרסת מי סברו רב ושמואל? הלא דבריהם הם **לא כרבי יהודה, ולא כרבי חנינא בן עקביא** אליבא דרבן גמליאל, שלדעתם אין הבעל מוציא מיד הלקוחות, אלא — לרבי חנינא — מוכרת לכתחילה, ולרבי יהודה — בדיעבד[12].

ומשנינן: **אינהו דאמרי כרבותינו**[13].

"וקיים"? ואין לתרץ כמו שהעמדנו במשנה — שקא משמע לן שהמקח קיים אף אחר הנישואין, כיון שכאן מדובר שמכרה אחר שנישאת?

ומתרץ הפני יהושע — "מוכרת ונותנת" — היינו שגוף הקרקע שייך ללקוחות לאחר מיתה. "וקיים" — היינו שהלקוחות אוכלים גם את הפירות מחיים. ולא הבעל.

11. זו גרסת רש"י. ולפי דבריו, משנים את הגרסא במשנה, כיון שיש ברייתא הסותרת אותה.

אך יש מהראשונים שגרסו איפכא — "תני — אם מכרה ונתנה קיים", וכעת מגיהים את הברייתא מפני המשנה. ועיין עוד בתוספות.

12. רש"י. וסבר שה"אמרו לו" אינו מאן דאמר. אלא רק הוה אמינא. ולכן לא הקשתה הגמרא מ"אמרו לו".

אך התוספות סברו ש"אמרו לו" אף הוא מאן דאמר. ולכן פירש ואת קושיית הגמרא לא כאמרו לו דר"י, ולא כאמרו לו דרבי חנינא", דתרוייהו מודו שאם מכרה עד שלא נתארסה שמכרה קיים. ואילו לדברי רב ושמואל הבעל מוציא מיד הלקוחות.

13. כלומר לא אמרו מימרא זו בשם עצמם אלא בשם רבותינו. שיטמ"ק.

דתניא: רבותינו חזרו ונמנו, ונפסקה כך ההלכה — **בין שנפלו לה עד שלא תתארס, ובין שנפלו לה משנתארסה, וניסת,** אם מכרה— **הבעל מוציא מיד הלקוחות.**

שנינו במשנה: **משניסת** — **אלו ואלו מודים** שאם מכרה ונתנה שהבעל מוציא מיד הלקוחות״.:

ומקשה הגמרא: **לימא תנינא לתקנת אושא** [האם יש לומר שמשנתינו שנתה את תקנת אושא]?!

ומהי תקנת אושא: **דאמר רב יוסי ברבי חנינא: באושא התקינו** — **האשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה, ומתה, הבעל מוציא מיד הלקוחות.**

ואם נשנתה תקנה זו במשנה, לשם מה הוצרכו לתקנה באושא?

ומשנינן: **מתניתין** עוסקת **בחייה,** ובזכות הבעל **להוציא** את **הפירות** מיד הלקוחות. אך לאחר מיתת האשה — יחזיר את הקרקע ללקוחות.

אך **תקנת אושא** עוסקת בזכותו של הבעל **בגופה של קרקע,** ותקנו שאף **לאחר מיתה** הקרקע שייכת לבעל[14].

שנינו במשנה: **רבי שמעון חולק בין נכסים** לנכסים[15], נכסים הידועים לבעל לא תמכור ואם מכרה ונתנה בטל, שאינם ידועים לבעל — לא תמכור, ואם מכרה ונתנה קיים[16].

ומבארת הגמרא: **אלו הן** נכסים **ידועין** שמכרה בטל, **ואלו הן** נכסים **שאינן ידועין?**

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: ידועין — **מקרקעי.** שיש להם קול, ובודאי ידע עליהם הבעל. ועל דעת כן נשאה. ולכן אם מכרה — בטל.

---

14. ובתקנת אושא נחלקו הראשונים — הרמב״ם כתב (פרק כב׳ מהלכות אישות הלכה ז׳) — ״לפיכך אם מכרה האשה נכסי מלוג אחר שנישאת... הבעל מוציא הפרות מיד הלקוחות כל ימי חייה, אבל לא גוף הקרקע, שאין לו כלום בגוף נכסי מלוג עד שתמות״.

אך הטור (סימן צ׳) כתב — ״הבעל מוציא מיד הלקוחות, שעשו אותו כלוקח בנכסיה והוא לקח תחילה. לפיכך מכרה בטל לאלתר...״.

ובפשטות נחלקו הרמב״ם והטור — האם לאחר תקנת אושא הבעל זוכה בקרקע כבר בחייה, או רק לאחר שתמות.

ובנושאי כלים שם הביאו דנפקא מינא — אם נפלה מציאה לקרקע, לדעת הרמב״ם — זכה הלוקח. ולדעת הטור — זכה הבעל. וכן — לענין קנין משיכה, שצריך למשוך לרשותו, תלוי במחלוקת זו. וכן לענין פרוזבול שאינו נכתב אלא על הקרקע, וכו׳.

ועיין בקצות החושן (קג׳ סק״ט) שהאריך בזה.

15. נחלקו הראשונים בדעת רבי שמעון, דעת רש״י (במהדו״ק, הובא בשיטה מקובצת) — שדברי רבי שמעון נאמרו גם בנכסים שנפלו לה אחר שנישאת. ואף בהם מכרה קיים.

אך דעת הרא״ה — דרבי שמעון קאי רק על הסיפא, כשנפלו לה נכסים עד שלא נישאת ונישאת, ורק אז מכרה קיים. אך כשנפלו לה משנישאת לכולי עלמא מכרה בטל.

16. ומבאר הרמ״ה את טעמו של רבי שמעון — כיון שהטעם שבעל אוכל פירות הוא כדי שלא

שאינן ידועין — מטלטלין. שאין להם קול ואינו יודע עליהם. ולכן אם מכרה ונתנה — קיים.

ורבי יוחנן אמר — אלו ואלו ידועין הן[17].

ואלו הן שאינן ידועין — כל שיושבת כאן ונפלו לה נכסים במדינת הים[18].

תניא נמי הכי [וכן שנינו בברייתא] — **אלו הן שאינן ידועין כל שיושבת כאן ונפלו לה נכסים במדינת הים:**

החיא איתתא דבעיא דתברחינהו לנכסה מגברה [מעשה באלמנה, שבאה לינשא בשנית, ורצתה שבעלה החדש לא יזכה בנכסיה, הן לענין אכילת פירות בחייה, והן ליורשה אחר מותה],

מה עשתה?

כתבתינהו לברתה [כתבה שטר מתנה על הנכסים ונתנתו לבתה]. אך כוונתה היתה רק כדי להבריח את נכסיה מבעלה[19].

אינסיבה, ואיגרשה. [התחתנה, והתגרשה].

עט-א **אתאי לקמיה** [באה אותה אשה לפני] **דרב נחמן** לתבוע את הנכסים מיד בתה, והבת הוציאה את שטר המתנה שקיבלה מאמה, וקרעיה[20] **רב נחמן לשטרא.** כיון שלא נתנה מתנה גמורה אלא רק כדי להבריח

ימנע מלפדות את האשה אם תפול בשבי, בטענה שיש לה כסף משלה. וטעם זה שייך רק בנכסים הידועים לו. אך בנכסים שאינם ידועים — לא שייכת התקנה, ולפיכך אינו אוכל פירות. ועיין הפלאה בקו״א סי׳ צ׳.

17. נחלקו הראשונים בבאור מחלוקת רבי יוסי ב״ח, ורב יוחנן:

יש שפרשו — שנחלקו האם בסתמא הבעל יודע ממטלטלין או לא. אך לכולי עלמא — בנכסים שהבעל יודע מהם לא תמכור.

אך יש שפרשו — שלדעת ריב״ח אפילו אם הבעל יודע מהמטלטלין או אינו יודע מהקרקעות, אין ידיעתו מעלה ומורידה כלום. ובקרקעות לא תמכור ובמטלטלין תמכור. כיון שאינו סומך דעתו עליהם.

אך רבי יוחנן סבר — שהכל תלוי בידיעת הבעל. ועיין שיטמ״ק.

18. והוא הדין בכל מקום שאין הבעל יודע ממנו. ריטב״א.

19. רש״י פירש — שאמרה לעדי השטר שאינה כותבת אלא כדי להבריח את נכסיה מבעלה.

והקשו עליו התוספות — אם כן, פשיטא שאין השטר כלום, ומדוע נחלקו לקמן רב ענן ורבא על רב נחמן שקרע את השטר?

ולכן העמידו התוספות, כשלא אמרה לעדים. ובכל זאת קרע רב נחמן את השטר, כיון שאומדנא דמוכח הוא שאין כוונתה למתנה גמורה.

כמו שמצינו — בההוא גברא שמכח נכסיו על מנת לעלות לארץ ישראל, ולא פירש בשעת המכירה שמכירתו רק על דעת שיעלה לא״י, ובכל זאת אם נאנס ולא עלה — בטלה מכירתו. (קידושין מט ב). ועיין שיטמ״ק.

ונראה לישב את דברי רש״י — שאף על פי שהודיעה לעדים אין די בכך כדי לבטל את המכר. כמבואר בבב״ב (מא ב) שמודעה שאין בה אונס אינה מודעה. ולכן שפיר נחלקו רב נחמן ורבא בדין זה.

20. פירוש, דכל שטר שבא לפני בית דין, ואינו ראוי לדון על פיו, יש לו לדיין לקורעו, כדי שלא יבא לידי תקלה. ריטב״א.

מבעלה.

אזל רב ענן לקמיה דמר עוקבא [ראה רב ענן מעשה זה, ובא לפני מר עוקבא, שהיה אב בית דין] **ואמר לו, חזי מר, נחמן חקלאה היכי מקרע שטרי דאינשי!** [יראה כבודו, כיצד נחמן, שאינו בקיא בדינים כחקלאי — קורע שטרותיהם של אנשים שלא כדין].

אמר ליה מר עוקבא לרב ענן: **אימא לי איזי, גופא דעובדא — היכי הוה** [אמור לי ידידי, מה היה המעשה שם]?

אמר ליה רב ענן: **הכי והכי הוה.**

אמר לו מר עוקבא: **שטר מברחת קא אמרת** [האם הנדון שם היה באשה שרצתה להבריח נכסיה מבעלה]?!

הרי **הכי אמר רב חנילאי בר אידי אמר שמואל: מורה הוראה אני** [קיבלתי היתר מריש גלותא להורות בדבר], **אם יבא שטר מברחת לידי — אקרענו!** כיון שלא התכוונה לתת מתנה גמורה אלא רק להבריח נכסיה מבעלה.

וחוזרת הגמרא לתאר מה אירע בבית דינו של רב נחמן:

אמר ליה רבא לרב נחמן: מדוע קרעת את השטר? האם סמכת על דברי שמואל שאמר — "אם יבא שטר מברחת לידי אקרענו"?

הלא **טעמא מאי** אמר שמואל — "אקרענו", משום **דלא שביק איניש נפשיה, ויהיב לאחריני** [סברא היא שלא התכוונה לתת מתנה גמורה, כיון שאין אדם נותן סתם את נכסיו לאחרים, אלא ודאי מטרת נתינתה היתה רק להבריח נכסיה מבעלה].

ואם כן, **הני מילי** כשנתנה נכסיה **לאחרינו, אבל** בנידון דידן, כשנתנתם **לברתה** [לבתה] — **יהיבא** [ודאי כונתה לנתינה גמורה]!

אמר לו רב נחמן: **אפילו הכי,** עדיין שייכת סברת שמואל, כיון שגם **במקום ברתה, נפשה עדיפא לה** [גם כשכתבה שטר לבתה, עדיין טובת עצמה חשובה לה יותר, ובודאי כונתה היתה להבריח]

ומקשה הגמרא לדברי רב נחמן: **מיתיבי** ממה ששנינו בברייתא בתוספתא **הרוצה שתבריח נכסיה מבעלה, כיצד היא עושה?**

כותבת שטר פסים [שטר פיוסים, כלומר שטר שאינו אמת אלא מפייסת אדם אחר לקבל מתנה זו שלא באמת אלא כדי לעזור לה להבריח מבעלה] **לאחרים.** כלומר, שאין כונתה למתנה אמיתית אלא רק להבריח נכסיה[21], **דברי רבי שמעון בן גמליאל.**

וחכמים אומרים — **רצה** מקבל השטר, **מצחק בה.** כלומר — יכול הוא לתבוע את נכסיה לעצמו. **עד שתכתוב לו** "נכסי קנויים לך **מהיום, ולכשארצה** [כלומר אם ארצה]", ואז יש כאן הברחה מבעלה, שאם יבא לזכות בהם — תאמר, הריני רוצה שתחול מתנתי, ואם יבא הלוקח, תאמר איני רוצה[22].

---

21. ובפשטות, אינו זוכה כלל בנכסים. אך יש מהראשונים שכתבו — שמכל מקום אוכל פירות עד השעה שתבא להפקיע ממנו את הנכסים.

22. יש להקשות, הרי אם יבא הבעל לתבוע את

ומדייקת הגמרא: **טעמא** שיכולה להבריח את נכסיה מבעלה, לדעת רבנן, הוא רק משום **דכתבה ליה הכי** "לכשארצה".

הא לא כתבה ליה הכי — קננהי לוקח!

ולא כדברי שמואל שאמר "אם יבא שטר מברחת לידי אקרענו", ומשמע אפילו אם לא כתבה לו "לכשארצה"?

אמר רבי זירא: לא קשיא:

הא דאמר שמואל "אם יבא שטר מברחת לידי אקרענו" — איירי, **ב**מקרה שכתבה לו את **כולה** [כל נכסיה], ובהא ודאי אמדינן דעתא שלא התכונה למתנה גמורה, אלא רק להבריח.

והא דאמרי רבנן "רצה מצחק בה" איירי כשכתבה לו **במקצת** נכסיה. ואז אם לא כתבה לו "מהיום ולכשארצה", יכול הלוקח לצחק בה.

ומקשינן: לדעת שמואל, ששטר מברחת אינו מקנה את הנכסים ללוקח, **אי לא קננהי לוקח — ניקנינהו בעל**, כדין שאר נכסיה, ומה הועילה הברחתה[23]?

אמר אביי: עשאום לנכסים אלו **כנכסים שאין ידועין לבעל, ואליבא דרבי שמעון** הנזכר במשנתינו, שאם יש לאשה נכסים במדינת הים, ולא ידע הבעל עליהם — לא זכה בהם. והכא נמי, כיון שנראה לבעל כאילו מכרתם לאחר קודם הנישואין, חשיב כנכסים שאינם ידועים[24].

מתניתין:

משנתנו מבארת את זכויות הבעל בנכסי אשתו:

נפלו לה [קיבלה בירושה או במתנה] **כספים** אחר הנישואין, **ילקח בהן קרקע** כדי שישמר

הנכסים ותאמר לו — "הריני רוצה במתנתי", שוב לא תוכל להוציא את הנכסים מיד הלוקח, כיון שכבר התקיים התנאי. ואם כן מה הועילה בהברחתה?

ונראה לומר — על פי מסקנת הסוגיא, שהטעם שאין הבעל זוכה בנכסים שהוברחו על ידי "שטר מברחת", כיון ש"עשאום כנכסים שאינם ידועים", דהיינו שבדבר שאין הבעל חושב שיזכה בו לא תקנו שיזכה.

ולכן אף כאן, למעשה אינה צריכה לומר בפועל "הריני רוצה" כדי להבריח מבעלה, אלא עצם האפשרות שיש לה לומר כך מספיקה כדי שיחשבו הנכסים כ"נכסים שאינם ידועים".

23. בתוספות מבואר, שבמקום שלא הועילה ההברחה קונה הלוקח בקנין גמור.

ולפי זה, באור קושית הגמרא הוא: "ואי לא קננהי לוקח לקנינהו בעל?", כלומר, ומכיון שלא הועילה ההברחה, שוב יזכה הלוקח לגמרי בקנינו.

אך הרא"ש חולק על התוספות, וסובר, שאף במקום שלא הועילה ההברחה, לא זכה הלוקח בקנינו אלא הבעל.

24. ויש להסתפק — אם כל העולם יודעים שאין כונתה אלא כדי להבריח את נכסיה, מדוע אין הבעל יודע מזה?

וצריך לומר — שאמנם הבעל יודע שכונתה להבריח, אך אינו יודע ששטר מברחת אינו מועיל לקונה. וחושב — שזכה הלוקח בנכסים מכל מקום. אחרונים.

ערך הקרן[25], **והוא** [הבעל] **אוכל פירות** מאותה קרקע. אך הקרן שייכת לאשה, כיון שלא תקנו לבעל אלא פירות תחת פירקונה. [כדי שיפדה אותה אם תיפול בשבי].

וכן אם נפלו לה **פירות התלושין מן הקרקע, ילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות.**

ואם נפלו לה פירות **המחוברים בקרקע** — **אמר רבי מאיר: שמין אותה** קרקע **כמה היא יפה בפירות, וכמה היא יפה בלא פירות, והמותר** [בסכום ההפרש] **ילקח בהן קרקע, והוא אוכל פירות.**

וסבר רבי מאיר — מה שגדל ברשות הבעל, הוא פירות, ומה שלא גדל ברשותו, נחשב כקרן, לפיכך מה שדמי הקרקע יקרים עכשיו בשביל הפירות שעליהן, נחשב כקרן, ולכן ימכרו וילקח בדמיהן קרקע, ויאכל הוא פירותיה.

וחכמים אומרים — **המחוברים לקרקע,** אף מה שלא גדל ברשות הבעל — **שלו;** ואף הן נחשבים כפירות, כיון שגוף הקרקע עדיין שייך לאשה. **והתלושין מן הקרקע**[26]**, שלה, ונחשבים כקרן בפני עצמה, ולכן ילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות.**

רבי שמעון אומר — **מקום שיפה כחו בכניסתה, הורע כחו ביציאתה. מקום שהורע כחו בכניסתה, יפה כחו ביציאתה.**

ומבארת המשנה — **כיצד?**

פירות המחוברים לקרקע —

בכניסתה — **שלו.** כרבנן. **וביציאתה** — כלומר אם גרשה, והיו בנכסיה פירות המחוברים לקרקע, **שלה.** ונוטלת קרקעותיה עם פירות שבהן, היות ולרבי שמעון אין זוכה בפירות אלא בשעת תלישתן [רש"י בהמשך].

והתלושין מן הקרקע —

בכניסתה — **שלה.** וילקח בהן קרקע, והבעל אוכל פירות כמו בהכניסה לו כספים.

וביציאתה — אם גרשה, והיו בנכסיה פירות התלושין מן הקרקע, **שלו.** כבר זכה בהן בשעת תלישתן, ואינה נוטלתם.

ובגמרא יבואר מה התחדש בדברי רבי שמעון.

גמרא:

הגמרא דנה, אם נפלו לה כספים, ובאו לקנות מהן נכסים, והתעורר ויכוח בין הבעל לאשה מה יקנו.

---

25. ואין הבעל יכול לומר — "אשתכר בהן, והשכר יהיה שלי והקרן לאשה". שמא יכלו. אלא ימכרו וילקח בהם קרקע, והוא אוכל פירות. תוספות רי"ד.

26. הראשונים מדייקים — דווקא תלושים ממש מן הקרקע שייכים לאשה, אבל אם רק עומדים ליתלש, אף על פי שבכל מקום "העומד ליתלש כתלוש דמי", הכא אינו כתלוש אלא שייך לבעל.

ואמרינן: **פשיטא,** אם אחד מהם רוצה לקנות **ארעא** [קרקע], והשני — **בתי,** קונים **ארעא.** כיון ששכרה מרובה ואינה מרקבת. ולכן שניהם יכולים לעכב[27], אם הוא בא לקנות בתים — יכולה לומר, איני חפצה בדבר המרקיב, שיתמעט שווי הקרן. וכן אם היא באה לקנות בתים — יכול לומר — רצוני בקרקע שפירותיה מרובים.

וכן אם התוכחו אם לקנות **בתי** או **דיקלי,** קונים **בתים,** כיון ששכרן מרובה יותר מדקלים, כיון שהדקלים עשויים ליבש.

וכן — **דיקלי ואילני,** קונים **דיקלי** כיון שהדקל מתקיים יותר משאר האילנות.

וכן **אילני וגופני** [גפנים], קונים **אילני.** כיון שהאילנות מתקיימים יותר מהגפנים[28].

ודנה הגמרא — אם נפלו לאשה **אבא זרדתא** [יער עצי סרק, המשמש לחטיבת עצים], או **פירא דכווריי** [בריכת דגים], האם העצים הגדלים ביער, או הדגים הגדלים בבריכה נחשבים כפירות או כקרן —

אמרי לה [יש אומרים]: **פירא.**

ואמרי לה — **קרנא.** כיון שאם יקח את העצים או את הדגים, לא תצמיח הקרקע תחתיהן מחדש עצים ודגים, לכן נחשב הדבר כקרן, וימכרו, וילקח בדמיהן קרקע והבעל אוכל פירות.

כללא דמילתא:

דבר ש**גזעו מחליף** [שצומח מחדש תמיד] נחשב כ**פירא,** אך אם **אין גזעו מחליף** — נחשב כ**קרנא**[29].

אמר רבי זירא אמר רבי אושעיא אמר רבי ינאי, ואמרי לה — **אמר רבי אבא אמר רבי אושעיא אמר רבי ינאי** —

עט-ב **הגונב ולד בהמת מלוג** [אשה שהכניסה לבעלה בהמה כנכסי מלוג, והמליטה עגל, ונגנב אותו עגל, ותפסו את הגנב], **משלם תשלומי כפל לאשה.** וילקח בהם קרקע והבעל אוכל פירות.

והניחה הגמרא בפשטות — שאף העגל שייך לאשה, ולכן נוטלת את הכפל המגיע על העגל.[30]

---

27. כך פירש רש"י. ועיין שיטה מקובצת.

28. כך היא הפשטות בגמרא. אך התוספות כתבו שהגפנים מתקיימים זמן מרובה. אלא שההוצאות והטרחה עליהם מרובים. ולכן עדיף לקנות אילנות במקום גפנים.

29. כך פירש רש"י. אך התוספות ואחרים פרשו — שספק הגמרא אם נפלו לה כספים והבעל רוצה לקנות בהם אבא זרדתא או פירא דכורי, יש אומרים, שאינו יכול לקנות כיון שהדגים או העצים נחשבים כחלק מהקרן, ואם כן כשאוכלם מתכלה הקרן.

ויש אומרים שיכול לקנות — כיון שהדגים והעצים נחשבים כפירות, והקרן קיימת לאשה.

וגרסינן בהמשך — "כללא דמלתא: גזעו מחליף, קרנא" — ויכול הבעל לקנותו בדמי הפירות. "אין גזעו מחליף — פירא", ואינו יכול לקנותו.

30. והטעם, כיון שחוששים שמא תמות האם. ולכן אף הולד נחשב כקרן, וימכר וילקחו בדמיו קרקע והבעל אוכל פירות.

ואם תאמר, אם כן מדוע לא אמר רב ינאי

ומקשה הגמרא: **כמאן** סבר רבי ינאי? **לא כרבנן ולא כחנניה:**

דתניא: ולד בהמת מלוג, לבעל. ולד שפחת מלוג — לאשה. ולקמן יבואר החילוק. זו היא דעת רבנן.

וחנניה בן אחי יאשיה אמר: עשו ולד שפחת מלוג, כולד בהמת מלוג, ואף הוא לבעל.

על כל פנים, כולי עלמא סברי שולד בהמת מלוג היא לבעל, ואם כן מדוע הכפל שייך לאשה?

ומשנינן: **אפילו תימא דברי הכל** [אפשר לבאר את דברי רב ינאי לכולי עלמא], ולעולם אף הוא מודה שולד בהמת מילוג שייך לבעל, ובכל זאת הכפל שייך לאשה, כיון שרק **פירא** [היינו גוף הולד] **תקינו ליה רבנן.** אך **פירא דפירא** [כפל הבא על הולד] **לא תקינו ליה רבנן,**[31] ולכן נותנו לאשה[32].

וחוזרת הגמרא לבאר את מחלוקת חנניא ורבנן — **בשלמא לחנניה** הולדות שייכים לבעל, כשאר פירות, **והיינו דלא חיישינן למיתה,** כלומר — טעמו, שאין חוששים למיתת האם[33], ולכן דין הולדות כדין פירות.

אלא לרבנן —

בפשטות — "ולד בהמת מלוג לאשה"?

יש לומר — דרבותא נקט, שאפילו הכפל הבא על הולד שייך לאשה. תוספות.

31. הקשו התוספות: הלא לקמן (פג א) מבואר להדיא במשנה שהבעל אוכל פירי פירות? ואמרינן בגמרא שם (פג ב) — "אלו הן פירות, ואלו הן פירי פירות? הכניסה לו קרקע ועשתה פירות הרי אלו פירות. מכר פירות ולקח מהן קרקע ועשתה פירות — הרי אלו פירי פירות" .ומאי שנא הכא שאינו נוטל פירי פירות?

תרצו התוספות — כיון שכאן ה"פירי פירות" אינם מגוף הבהמה, אלא באו מעלמא, לא תקינו ליה רבנן.

וריב"ן הוסיף, שאפילו ב"פירות" אם אתו מעלמא לא תקינו ליה רבנן.

אך הרי"ף חלק על התוספות — וסבר, שאף "פירי פירות" שלא אתו מעלמא לא תקנו חכמים לבעל, והא דאמרינן לקמן "מכר פירות ולקח מהן קרקע ועשתה פירות הרי אלו פירי פירות", דוקא שם נוטל פירי פירות כיון שהפירות כבר אינם שלו, שהרי לקח בהם קרקע, ולכן נוטל את פירי הפירות, אך כאן שהפירות עדיין שלו אינו נוטל פירי פירות.

32. הקשו האחרונים — מדוע הכפל שייך לאשה, הלא נותנים את הכפל לבעלים של הממון הגנוב, וכאן הולד הנגנב שייך לבעל?

ומיישב הגאון רבי אלחנן וסרמן — שאע"פ שהולד שייך לבעל, מכל מקום האשה אף היא מוגדרת כבעלים עליו לענין כפל. כמו שמצינו שאפשר למכור פרה לענין הזכיה בכפילה.

ועיין בבאור הגר"א על השו"ע (יו"ד שכ"א סע' יט) שפסק לפי הגמרא דידן — שבת כהן שנישאת לישראל והכניסה לו חמור כנכסי מלוג, וילדה, אינו חייב בפדיון פטר חמור, כיון שיש לאשתו הכהנת שותפות בולד לענין כפל.

33. כלומר — אין חוששים שתמות האם לפני מיתת האשה או גירושיה. שיטמ"ק.

ויש אומרים באופן אחר — שאם תמות האם לפני הולדות, לכולי עלמא יעמדו הולדות במקומה לאשה, ולכן אין חוששין שתמות האם בלא שתשאיר אחריה שום ולדות תחתיה.

אי חיישי למיתה, ולכן אין נותנים את ולד שפחת המלוג לבעל כדי שלא יכלה הקרן, אלא ימכרו וילקח בהם קרקע והבעל אוכל פירות, אם כן, **אפילו ולד בהמת מלוג נמי לא** ינתן לבעל, אלא ימכר וילקח בהם קרקע והבעל אוכל פירות?

ואי לא חיישי למיתה, אם כן, **אפילו ולד שפחת מלוג נמי** ינתן לבעל, ומדוע חילקו בין ולד שפחת מלוג לולד בהמת מלוג?

ומשנינן: **לעולם, חיישינן למיתה.** ובכל אופן ולד בהמת מלוג שייך לבעל, כיון **דשאני בהמה דאיכא עורה,** ואפילו אם תמות אין הקרן כלה כולו[34], ולכן נותנים את הפירות — הולדות — לבעל[35].

אמר רב הונא בר חייא אמר שמואל: הלכה כחנניה.

אמר רבא אמר רב נחמן: אע"ג דאמר שמואל הלכה כחנניה, שולד שפחת מלוג שייך לבעל, **מודה חנניה שאם נתגרשה** אחר שזכה הבעל בולדות, **נותנת דמים** לבעל תמורתן, **ונוטלתן, מפני שבח בית אביה** [כלומר, שבח הוא לבית אביה שתמשיך להחזיק בולדות שפחות אלו][36].

אמר רבא אמר רב נחמן: הכניסה לו כנכסי מלוג — **עז לחלבה, ורחל לגיזתה, ותרנגולת לביצתה, ודקל לפירותיו, אוכל וחולך עד שתכלה הקרן.**

כיון שבכל הדברים הללו אין הקרן כלה לגמרי — שבבהמה נשאר העור, ובתרנגולת — הנוצות, ובדקל — העץ[37].

אמר רב נחמן: עיילא ליה גלימא, פירא חוי, מכסי ביה ואזיל עד דכליא. [אם הכניסה לו גלימה, מתכסה בה עד שתבלה. כיון

---

34. אבל בשפחה אינה יכולה ליהנות מעורה אחר מותה.

והקשה ה"קובץ שיעורים" (אות רפב) הרי דעת התוספות בנידה (נה:) שעור אדם מת מותר בהנאה, ואם כן אף בשפחה יכולה ליהנות מעורה?

ותירץ — גם אם נאמר שעור אדם מותר בהנאה, מכל מקום מצוה לקוברו. ולכן לא חשיב שיור.

35. הקשו התוספות — אם העור נחשב כשיור, מדוע לא יוכל הבעל לשחוט את הפרה ולתת לאשה את העור?

וכתבו הראשונים בשיטה מקובצת — "ומיהו אף על גב דאיכא עורה אין הבעל יכול לשוחטה לאכול הבשר ושישאיר עורה לקרן".

ונראה לבאר — שאף רבנן מודו שאין הבשר נחשב כפירות הבהמה, ובודאי שאינו שייך לבעל. אלא שלענין חשש "שמא תמות", סגי בכך שלא יכלה הקרן כדי שלא נתקן שלא יזכה הבעל בפירות.

36. הקשה ה"פורת יוסף": מדוע נאמר דין זה רק לחנניא, הלא אף לפי רבנן שייך לומר — שאפילו שולד בהמת מלוג לבעל, מכל מקום יכולה לתת דמים ולקחתו משום "שבח בית אביה"?

ותירץ: שסברת "שבח בית אביה" לא שייכת אלא בקרקעות או בעבדים, ולא בבהמה. ולכן נאמר דין זה רק לחנניא שדיבר בולד שפחת מלוג.

37. רש"י. וצריך באור, הלא לעיל פסקנו כחנניא, דלא חייש למיתה, ואם כן מדוע נזקק

שהכיסוי בגלימה הוא דרך תשמישה, חשיב כפריה] והבלאות יהיו לה כקרן[38].

כמאן? — כי האי תנא.

דתניא: אם נפלו לאשה נכסים בשפת הים, במקום שעושים מלח על ידי יבוש מי הים, או במקום שיש בו חול לבנין — **המלח והחול הרי זה פירות,** ויכול הבעל ליטלן. כיון שאין החול והמלח כלים לעולם.

אבל, אם נפל לה **פיר** [מכרה] **של גפרית,** או **מחפורת של צריף** [מכרה נחושת, ורש"י ביאר מכרה שכורים ממנו צבע], שסופם לכלות —

רבי מאיר אומר: קרן. וימכר וילקח בהם קרקע והבעל אוכל פירות.

וחכמים אומרים: הגופרית והצריף נחשבים **כפירות.** ואותם יאכל הבעל עד שיכלו. לפי שזה פריו ודרך הנאתו, ומקום הגומא יהיה לה כקרן. והוא הדין לגלימא.

שנינו במשנה: **רבי שמעון אומר: מקום שיפה כחו** בכניסתה הורע כחו ביציאתה, מקום שהורע כחו בכניסתה יפה כחו ביציאתה. כיצד? פירות המחוברים לקרקע בכניסתה שלו וביציאתה שלה. והתלושין מן הקרקע — בכניסתה שלה וביציאתה שלו.

ומקשה הגמרא: **רבי שמעון — היינו תנא קמא!** [חכמים הנזכרים במשנה] ומה חידש בדבריו?

אמר רבא: אם היו פירות **מחוברין בשעת יציאה** [גירושין]**, איכא בינייהו**[39].

לדעת רבנן — זכה בהן הבעל. כיון שגדלו ברשותו. אך לדעת רבי שמעון — זכתה בהן האשה. כיון שהולכים אחר שעת התלישה[40].

רש"י לומר שבכל הדברים הללו לא כלה הקרן, הלא סברא זו שייכת רק לדעת רבנן שחששו למיתה?

ועיין ברש"ש שחידש — דלפי המסקנא דטעמא דרבנן בולד בהמה הוא משום עורה, יש לנו לומר טעם זה אף לחנניא. ודוקא גבי שפחה לא חשש למיתה כיון דאדם אית ליה מזלא. כדאיתא בשבת (נג א).

אכן יש מהראשונים שפרשו שמדובר כשאין לאשה בהן אלא גוף לפירות בלבד, ואפילו הכי אוכל והולך עד שתכלה הקרן, כחנניא, דלא חייש למיתה.

והרא"ש הקשה — אם אין לה אלא גוף לפירות היאך אוכל את הפירות ומכלה את כל מה שיש לה?

וכתב הראב"ד — כיון שלאשה יש זכות במקום צימוח הפירות חשיב כקרן, והבעל אוכל את פירותיה.

38. רש"י. אך הר"ן והרמב"ן כתבו — אפילו אם יכלה לגמרי שלא ישאר שום קרן לא איכפת לן. כיון שהכילוי בא רק אחר זמן מרובה ואינו ניכר בכל שעה ושעה.

39. כך הגירסא לפנינו. ולפי גירסא זו נחלקו רבי שמעון ורבנן ב"מחוברים בשעת יציאה".

אך הבה"ג גרס — "מחוברים בשעת יציאה אתא לאשמעינן", ולפי גירסא זו, לא נחלקו רבי שמעון ורבנן כלל. אלא שרבנן לא השמיעו לנו מה הדין במחוברים בשעת יציאה. ובא רבי שמעון להשמיענו דין זה.

40. ואם היו הפירות ראויים לתלישה בשעת יציאה, נחלקו הראשונים: יש אומרים, שכל

מתניתין:

ממשיכה המשנה בנידון דברינו לעיל:

נפלו לה עבדים ושפחות זקנים שאינם ראויים עוד לעבודה, **ימכרו, וילקח מהן קרקע והוא אוכל פירות**[41].

רבי שמעון בן גמליאל אומר: לא תמכור. כלומר, יכולה לעכב מלמוכרם, **מפני שהן שבח בית אביה.** [שבח הוא לבית אביה שתמשיך להחזיק בהם][42].

נפלו לה זיתים וגפנים זקנים שאינם נותנים פירות, **ימכרו, וילקח בהן קרקע, והוא אוכל פירות.**

רבי יהודה אומר: לא תמכור. מפני שהן שבח בית אביה.

גמרא:

נחלקו התנאים במשנה האם כשנפלו לה זיתים וגפנים זקנים יכולה לעכב במכירתן משום שבח בית אביה.

אמר רב כהנא אמר רב: מחלוקת זו שייכת רק במקרה **שנפלו** הזיתים **בתוך שדה שלה,** שנפלו לה בירושה הקרקע עם האילנות והזתים והגפנים שעליה. ואז אפילו אם ימותו הזיתים, תישאר לה הקרקע, ובזה שייכת סברת "שבח בית אביה",

אבל אם נפלו לה זיתים **בשדה שאינה שלה,** לפי שרק העצים היו שייכים לאביה ולא הקרקע — **דברי הכל תמכור** [אינה יכולה לעכב מלמכור]. ולא שייכת בזה סברת "שבח בית אביה", **משום דקא כליא קרנא.**

ומקשינן: **מתקיף לה רב יוסף, הרי** בנפלו לה **עבדים ושפחות** זקנים, **דכי שדה שאינה שלה דמי,** [כיון שאם ימותו אין לה כלום] **ובכל זאת פליגי,** ולדעת רשב"ג לא תמכור משום שבח בית אביה?

ומשנינן: **אלא אי איתמר הכי איתמר** [אם נאמרו דברי רב כהנא, כך נאמרו]: **אמר רב כהנא אמר רב, מחלוקת** רבי יהודה וחכמים, היא רק **בנפלו** לה זיתים זקנים **בשדה שאינה שלה,** ורק אז סברו חכמים שאין מקום לסברת "שבח בית אביה", **אבל בשדה שלה, דברי הכל לא תמכור, מפני שבח בית אביה.**

העומד ליתלש כתלוש דמי, וכבר זכה בהם הבעל. אך יש אומרים, שלא זכה הבעל כל זמן שלא תלשן ממש.

41. כלומר, אם רצה הבעל למוכרם אינה יכולה לעכב בעדו. אבל אינה יכולה לכוף את הבעל למוכרם כדי שיתקיים לה הקרן. שהרי קיימא לן כחנניא הנזכר לעיל, שאמר — למיתה לא חיישינן. רא"ש וקרבן נתנאל.
אך דעת התוספות רי"ד — שאף האשה יכולה למכור בעל כרחו של בעל. כדי שתתקיים לה הקרן.

42. ואם היו העבדים צעירים, שיכולים להוליד — לדעת הרשב"א, אף רבנן מודו שאינו יכול למוכרם משום שבח בית אביה. כיון שאין חשש שיכלה הקרן, שהרי עדיין הם יכולים להוליד. ואף שהם עצמם שייכם לאשה, מכל מקום פירותיהם, דהיינו מעשה ידיהם שייכים לבעל.

מתניתין:

המוציא הוצאות על נכסי מלוג[43] שהכניסה לו **אשתו** כדי להשביחם[44], בין אם **הוציא הרבה, ואכל קימעא**, או הוציא **קימעא ואכל הרבה: מה שהוציא הוציא, ומה שאכל אכל**[45]. ואינו יכול לתבוע את הוצאותיו אם גרשה[46].

אך אם **הוציא, ולא אכל** כלום — **ישבע כמה הוציא ויטול**[47]. ובגמרא יבואר שאינו נוטל אלא הוצאה שיעור שבח, כלומר — שאם היתה ההוצאה יתרה על השבח, נוטל רק את השבח. כדין יורד לשדה חברו שלא ברשות.

גמרא:

שנינו במשנה — "הוציא הרבה ואכל קמעא, מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל".

ומבארת הגמרא: **וכמה** הוא שיעור "**קימעא**"?

אמר רבי אסי — **אפילו** אם אכל רק **גרוגרת** [תאנה יבשה] **אחת** שוב אינו יכול לתבוע את הוצאותיו. **והוא שאכלה דרך כבוד**[48].

אמר רבי אבא, אמרי בי רב [אמרו בבית רב] — **אפילו** אם אכל רק **שיגרא דתמרי** [תמרים קבוצים יחד] שאינו חשוב כמו גרוגרות, שוב אינו יכול לתבוע הוצאותיו. [עיין ברש"י ביאור שונה]. פ-א

בעי רב ביבי: אם אכל **חובצא** [פסולת] **דתמרי, מאי?** האם די באכילה זו כדי שיפסיד את הוצאותיו?

תיקו.

---

43. המדובר במשנה הוא דוקא כשנהנה מנכסי המלוג, אבל אם נהנה מנכסי צאן ברזל, הדין הוא: מה שהוציא הוציא לו, ומה שהשביח השביח לו, ואינו חייב לאשה אלא כשוין הראשון. ולכן חשיב כמשביח נכסיו. תוס' רי"ד.

44. דוקא אם השביח שבח בכל הנכס, כגון שהוסיף גדר, או בנה בתים.

אך אם זרע את השדה, או שהאילנות הצמיחו פירות, נחשב כפירות. ובאנו למחלוקת רבי שמעון ורבנן הנזכרת לעיל, גבי פירות שהיו מחוברים בשעת יציאה. תוספות רי"ד.

45. כיון שאכל, גילה בדעתו שהוציא את ההוצאות בשביל האכילה. (כלומר משום דין האכילה שיש לו). ולכן כשפסק דין אכילתו אינו יכול לתבוע כלום.

46. כתבו הראשונים — שכל זה רק אם גירשה מעצמו, אבל אם מרדה תחתיו, מקבל את הוצאותיו כשיעור השבח שהשביחו הנכסים. כיון שלא הוציא על דעת שתמרוד בו.

47. שבועה זו, אינה אלא תקנת חכמים כדי לפייס את האשה. אך מעיקר הדין נאמן להוציא בלא שבועה. כיון שירד ברשות וברי ושמא ברי עדיף. (ר"ן בשם רבינו חננאל).

ובאור דבריו — אע"פ שאין להוציא ממון מחזקתו על ידי טענת ברי ושמא. מכל מקום הני מילי כשיש למוחזק חזקת ממון, אך אם ירד ברשות, חשיב כ"איני יודע אם פרעתיך", שאז יש לתובע "חזקת חיוב" כנגד "חזקת הממון" של הנתבע, ובכהאי גוונא אמרינן — "ברי ושמא ברי עדיף". (על פי השב שמעתתא, שמעתא ב' פרק ז').

48. כלומר — שלא אכלה ברשות הרבים, ולא על דרך גזל, אלא אכלה על שולחנו בשופי.

ואם **לא אכלה דרך כבוד, מאי?** מהו שיעור האכילה שבגללו יפסיד את הוצאותיו?

אמר עולא: פליגי בה תרי אמוראי במערבא [נחלקו בדין זה שני אמוראים מארץ ישראל], **חד אמר — בכאיסר** [אם אכל בשוי איסר] הפסיד הוצאותיו.

וחד אמר — בכדינר.

אמרי דייני דפומבדיתא [רב פפא בר שמואל]**: עבד רב יהודה עובדא בחבילי זמורות.** כלומר — מעשה היה בבעל שהאכיל את בהמתו בחבילי זמורות משל אשתו, וגירש את אשתו, ואמר רב יהודה — "מה שאכל אכל"[49].

ומבארת הגמרא — **רב יהודה לטעמיה,** שאף אכילה זו נחשבת כאכילה, **דהרי אמר רב יהודה — "אכלה ערלה שביעית וכלאים הרי זו חזקה".**

כלומר — אדם הלוקח שדה מחברו, וישב בה שלש שנים, ובהם השתמש רק בזמורות השדה למאכל בהמה, ולא בפירותיה[50], נחשבת אכילה זו כ"חזקת שלש שנים", ואינו צריך להוציא שטר מכירתו אח"כ.

על כל פנים מוכח שאכילת זמורות נחשבת כאכילה.

אמר רב יעקב אמר רב חסדא: המוציא הוצאות על נכסי אשתו קטנה [שהשיאו לו אמה ואחיה, וחלו קידושיה רק מדרבנן, ויכולה למאן בו] — **כמוציא על נכסי אחר דמי.** ואם מיאנה בו שמין לו שבח שהשביח ונוטל כמשפט אריסי המדינה.

לפיכך סגי באכילה כל שהוא. תלמידי רבינו יונה.

49. צריך באור, מה החידוש בדברי רבי יהודה, וכי איזו סברא יש לחלק בין אכילה ממש לשאר מיני ההנאות, הרי העיקר שהבעל הרויח על ידי האכילה כאיסר או כדינר?

ואכן יש ראשונים שתרצו — שחידושו של רבי יהודה הוא — שאף על פי שהאכיל לבהמתו את הזמורות בדרך כבוד, מכל מקום אינה אכילה עד שיאכיל בכאיסר או כדינר.

ולפי זה גרסו בהמשך הגמרא — "רבי יהודה לטעמיה, דאמר — אכלה ערלה שביעית וכלאיים אינה חזקה", ולא כגרסת הספרים שלנו שגרסו — "הרי זו חזקה".

והפירוש — כיון שסבר שאכילה שאינה אכילה ממש אלא רק אכילת איסור, או זמורות, אינה נחשבת מספיק כאכילה על מנת ליצור חזקה. הוא הדין שאינה נחשבת כאכילה אפילו אם יאכל דרך כבוד, עד שיאכל בכאיסר או כדינר.

אמנם כאמור, בספרים שלנו כתוב "הרי זו חזקה". ולפי גירסא זו הדרא קושיין, מה חידש רבי יהודה? וצריך עיון.

50. כיון שהפירות היו עדיין ערלה. או שביעית.

ולגבי כלאיים יש לדון, מאי שנא מכלאי הכרם, שאף הזמורות אסורות בהנאה, ואף כאן מדוע השתמש בזמורות הכלאיים?

וכתבו התוספות — דאירי כגון שזרוע את הכלאיים בזן שהיו הזמורות כבר גדולות, ולכן רק הפירות שצמחו לאחר מכן נאסרו ולא הזמורות עצמן.

ויש שפרשו — שאכל גם את הפירות עצמן, ובכל זאת הוי חזקה, כיון שנהנה והפסיד לבעלים את הזמורות. או משום שהיה יכול

ומקשינן: **מאי טעמא?** מדוע אינו כשאר הבעלים שאם אכלו אינם מקבלים כלום, ואם לא אכלו מקבלים "הוצאה כשיעור שבח"?

ומשנינן: **עבדו בה רבנן תקנתא כי היכי דלא ניפסדינהו.**

תקנו חכמים שיקבל כאריס[51], כדי שישקיע בנכסי אשתו הקטנה, ולא יחשוש שמא תמאן בו.

ההיא איתתא דנפלו לה ארבע מאה זוזי בי חוזאי. [מעשה באשה, שהיו לה ארבע מאות זוז בבית חוזאי, שהיה רחוק ממקום מגוריה].

אזיל גברא, אפיק שית מאה אייתי ארבע מאה. [הלך בעלה לאותו מקום, והוציא שש מאות זוז בהוצאות הדרך, והרויח רק ארבע מאות].

בהדי דקאתי, איצטריך ליה חד זוזא, ושקל מנייהו [בדרכו חזרה, נצרך הבעל לזוז אחד, ונטלו ממעות האשה].

אתא לקמיה דרב אמי [כשבא הבעל לפני רב אמי לתבוע מאשתו את הוצאותיו] — **אמר ליה,** כיון שנהנית מן המעות באותו זוז דינך — **"מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל".** כאמור במשנתינו.

אמרו ליה רבנן לרב אמי — הני מילי שהפסיד את הוצאותיו, **היכא דקאכיל פירא,** [אם אכל פירות מהקרן, והתחיל לממש את זכותו כבעל להנות מהשבח]. אך **הא — קרנא קאכיל!** [הרי נהנה הוא מהקרן עצמה, וכיון שבקרן עצמה אין לו זכויות, אין אכילה שכזאת נחשבת כתחילת המימוש של זכיותיו כבעל, אלא היא נחשבת כהלואה, שנטל מהקרן שלה כדי לכסות את הוצאותיו], והנאה שכזו — **הוצאה היא, ואם כן הוה ליה כ"הוציא ולא אכל",** ודינו — **ישבע כמה הוציא ויטול**[52].

שנינו במשנה: הוציא ולא אכל — **ישבע כמה הוציא ויטול.**

אמר רב אסי: והוא שיש שבח כנגד הוצאה.

ומבארת הגמרא: **למאי הלכתא?** האם כוונתו לומר שכאשר השבח יתר על ההוצאה יטול את ההוצאה בלא שבועה, ונאמן במיגו שהיה משקר וטוען שהוצאותיו היו כסכום השבח, ותובע את כל השבח.

לאכול בהיתר ללא כלאים, הוי חזקה ולא איכפת לנו מה שאכל באיסור.

51. כתבו הראשונים — שתקנת חכמים היתה רק להקל ולא להחמיר. ולכן, אם אכל הרבה והוציא מעט, אמרינן — "מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל" ואינו מחזיר את העודף על הוצאותיו. ורק במקרה שהיו ההוצאות יתרות על מה שאכל — שמינן ליה כאריס.

וכמו כן — מה שאכל בחיי אשתו אינו נחשב כחלק מהסכום שמקבל, כיון שאכלם בתקנתא דרבנן.

עוד כתבו הראשונים — שאם הוציא הרבה, והיה השבח מועט מאד, עד כדי כך שאם יקבל כמשפט אריסי המדינה יפסיד מאד, יכול לומר — אי אפשי בתקנת חכמים, ויטול "הוצאה שיעור השבח" דהיינו — כל השבח שישנו.

52. הקשה הרשב"א — הרי אם ההוצאה יתרה על השבח אין לו אלא מה שהשביח, וכאן הרי

או להיפך, שאם היציאה מרובה על השבח לא יטול אלא כשיעור השבח אפילו בשבועה?

אמר אביי: שאם היה שבח יתר על הוצאה נוטל את ההוצאה בלא שבועה. ונאמן במיגו שהיה תובע את כל השבח.

אמר ליה רבא: אם כן, אתי לאיערומי, ולתבוע מעט פחות, כדי שיטול בלא שבועה![53]

אלא, אמר רבא: כונתו לומר **שאם היתה הוצאה יתירה על השבח, אין לו אלא הוצאה שיעור שבח.** ואף אותה לא יטול אלא **בשבועה.** שישבע שכך היו הוצאותיו.

איבעיא להו [הסתפקו בני בית המדרש]: **בעל שהוריד אריסין תחתיו** שיטפלו בקרקע ויטלו חלק מן הפירות, ואחרי שאכל קמעה גרש את אשתו. **מהו?** האם האשה חייבת לתת להם את חלקם לפי עבודתם[54]?

וצדדי הספק הם:

האם **אדעתא דבעל נחית, איסתליק ליה בעל איסתליקו לחו** [האם ירדו על דעת הזכויות שיש לבעל בקרקע, וממילא כשפקעה זכות הבעל, פקעה גם זכותם, ואמרינן — "מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל"],

או דלמא, אדעתא דארעא נחית [לפי צורך הקרקע ירדו האריסים], **וארעא כי קיימא לאריסי קיימא** [והקרקע עומדת לאריסות], ואילולי שהבעל היה מורידם היתה האשה מורידתם, ולכן יטלו כפי שבחם?

מתקיף לה רבא בר רב חנן — **מאי שנא** מהא דשנינן בבבא מציעא — "**היורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות, שמין לו וידו על התחתונה**[55]" ומדוע כאן יש צד לגמרא שיצאו בלא כלום, ובמה הם גרועים מכל אחר שיורד לשדה חברו?

לא השביח כלום, שהרי הארבע מאות זוז נשארו כפי שהיו, ואם כן מדוע מקבל את הוצאותיו?

ותירץ — שכל הארבע מאות זוז נחשבים כשבח, כיון שאם לא היה טורח להביאם לא היו כלל. ולכן נוטל את כל הכסף בעבור הוצאותיו.

עוד תרצו הראשונים — שהשבח הוא במה שטרח והביא את המעות, ועל ידי כך חסך לאשה את השכר שהיתה צריכה לתת לאחר כדי להביא את הכסף. ואת זה נוטל בשבועה.

ולכאורה לפי תרוץ זה — יטול את כל מה שהוציא ולא רק ארבע מאות זוז, שהרי השביח לאשה את כל הוצאות הדרך.

53. כגון אם הוציא שלשים, והשביח מאה, יתבע תשעים עבור הוצאותיו, ויהיה נאמן בלא שבועה כיון שלא תבע את כל השבח. ומה הועילו חכמים בתקנתם?.

54. הקשו הראשונים — מדוע אין הבעל חייב לשלם לאריסים את שכרם, כדין "השוכר את הפועל לעשות בשלו, והראהו את של חברו, נותן לו את שכרו משלם" (בבא מציעא עו א), ואף כאן כיון שהוא שכר אותם, מדוע לא יתחייב לשלם להם כפי שסיכמו ביניהם?

ותירצו — מכיון שהאריסים ידעו שהקרקע שייכת לאשה, ואם יתגרש מאשתו תחזור הקרקע אליה, היה להם להתנות. ומדלא אתנו — אינהו דאפסידו אנפשייהו.

אך הרא"ה כתב — דאף על גב דאמרינן "איסתליק ליה בעל איסתלקו כולהו", מסתברא דהאריס אינו מפסיד, ומשתלם מהבעל.

55. דהיינו — שמקבל "הוצאה כשיעור השבח", אע"פ שלא מונה על ידי בעל הבית.

ומשנינן — **התם ליכא איניש דטרח, הכא איכא בעל דטרח.** — בכל יורד לשדה חברו, אילולי שהיה יורד לא היה מי שיטפל בקרקע[56] בחינם, ולכן צריך בעל הקרקע לשלם לו את הוצאותיו, אך כאן אילולי שהיו האריסים יורדים היה הבעל מטפל בקרקע, ולא היתה צריכה לשלם לו כלום, ולכן אפשר לומר שאינה צריכה לשלם כלום אף לאריסים.

על כל פנים, **מאי חוי עלה** [מה הדין בבעל שהוריד אריסים]?

אמר רב הונא בריה דרב יהושע — **חזינן, אי בעל אריס הוא,** שיודע לעבוד את האדמה, ואילולי שהיו יורדים לקרקע, הוא עצמו היה עובדה, אם כן כש**איפתלק ליה בעל, אפתלקו להו.** — ואין האשה צריכה לשלם להם כלום כמו שאינה משלמת לבעל[57].

ואי בעל לאו אריס הוא, חייבת לשלם להם ככל יורד לשדה חברו, כיון ש**ארעא לאריסי קיימא.** .

איבעיא להו: בעל שמכר את **הקרקע** שקיבל כ"נכסי מלוג" ללוקח, על מנת שיעבוד הוא בקרקע ויאכל **פירות, מהו,** האם הועילה מכירתו?

וצדדי הספק הם:

מי אמרינן, מאי דקני, אקני. כלומר — מה שיש לו בקרקע [פירות] יכול להקנות ללוקח,

או דלמא, כי תקינו ליה רבנן פירות לבעל משום רווח ביתא, [שיהיה מזון בשפע בבית, וייטיב לאשה על ידי זה] **אבל לזבוני** [למכור] **לא**[58]?

פ-ב

יהודה מר בר מרימר משמיה דרבא אמר — מה שעשה עשוי.

רב פפא אמר משמיה דרבא — לא עשה ולא כלום.

אמר רב פפא: הא דיהודה מר בר מרימר, לאו בפירוש אתמר, אלא מכללא אתמר. [יהודה בר מרימר לא שמע את הדין מרבו בפירוש, אלא למדו ממעשה שהיה].

---

56. יש לדון, מה הדין באדם שירד לשדה חברו שלא ברשות, ובעל הבית היה אף הוא אריס, האם חייב לשלם לו "הוצאה שיעור שבח", או דילמא, יאמר לו — אלמלי שהיית יורד לשדה, הייתי אני מטפל בה בחנם?

דעת הרשב"א — שאכן במקרה זה אינו חייב לשלם ליוד שכר עבור טרחתו, אלא רק עבור הוצאות הנטיעות בלבד.

אך הראב"ד חולק, וסובר שאף במרה זה חייב לשלם לו שכר טרחה, כיון שנחסכה ממנו עבודת הקרקע.

57. אמנם, כל זה אם גירשה הבעל מדעתו. אך אם מרדה תחתיו, חייבת לשלם להם. כיון שבמקרה כזה הייתה חייבת לתת את השבח לבעל.

58. כתבו הראשונים — שרק אם מוכר את הקרקע לפירות שייך לומר שלא הועילה המכירה, משום רווח ביתא. אך ודאי שיכול כל שנה ושנה למכור מחדש את הפירות.

והטעם — או משום שכאשר מוכר בכל שנה ומרויח, חשיב כ"רווח ביתא", משא"כ אם מוכר בפעם אחת את הקרקע לפירותיה שהרווח כלה.

וכך היה המעשה — **דההיא איתתא דעיילה ליה לגברא תרתי אמהתא, אזל גברא נסיב איתתא אחריתי, עייל לה חדא מנייהו.** [מעשה באשה שהכניסה לבעלה שתי שפחות כנכסי מלוג. והלך הבעל ונשא אשה אחרת, ונתן לה את אחת משפחותיו].

אתאי לקמיה דרבא, צווחה, לא אשגח בה. [באה אותה אשה לפני רבא, וקוננה על כך, ולא נתן רבא את ליבו לדבריה].

מאן דחזא סבר [יהודה בר מרימר שראה מעשה זה, היה סבור] — שלא השגיח בה **משום דסבר "מה שעשה עשוי",** ולכן הסיק שיש לבעל זכות למכור את נכסי המלוג שהביאה לו אשתו לעניין פירות.

ולא היא. ולעולם סבר רבא שתקנת חכמים היא **משום רווח ביתא,** ולכן אין הבעל יכול למכור את הקרקע לענין פירות, אך **הא** מעשה שהיה בשפחה, שונה, כיון שגם אחרי שנתן את השפחה לאשה השניה עדיין **קא רווח.** שהרי השפחה המשיכה לעשות את צרכי הבית[59]. ולכן לא השגיח בטענותיה של האשה הראשונה[60].

וחלכתא — בעל שמכר קרקע לפירות לא עשה ולא כלום!

מאי טעמא?

אביי אמר: חיישינן שמא תכסיף [שמא לא יטפל הלוקח בקרקע כראוי ותיפסד[61]].

רבא אמר: משום רווח ביתא.

מאי בינייהו? מה הנפקא מינה היוצאת ממחלוקתם?

איכא בינייהו, ארעא דמקרב למתא [קרקע הקרובה לעיר שאפשר להשגיח עליה בקלות שלא יוכל הלוקח להפסידה[62]].

או — משום שבני הבית יכולים ליהנות מהפירות עד למכירתם.

59. רש"י. אך הרי"ף כתב — דאיכא רווח ביתא משום שנשארה לה השפחה השניה. ולפי זה, אף אם היה מוכר את אחת השפחות לאחר לא היתה יכולה למחות בעדו, כל זמן שנשארה לה השפחה השניה לפליטה.

60. ומדייק מכאן הריטב"א — שבעל הנושא אשה נוספת, ויש ביכולתו לפרנס את שתיהן, אין לראשונה זכות לתבוע מהשניה שלא תגור בביתה.

דאם כן — היתה האשה יכולה לתבוע מצרתה לצאת מביתה, ואז לתבוע מבעלה את השפחה שנתן לה. שהרי כעת אין רווח ביתא. ומדלא עשתה כך, שמע מינה שאינה יכולה.

61. משום שחושש להשקיע בה, שמא למחרת תתגרש ויוציאו ממנו את השדה. אך הבעל אינו חושש לשקיע, כיון שמצפה שאם תמות אשתו ירשנה.

62. כתב רב האי (הובא בר"ש סימן יא) שאם רחוק הקרקע ממנו ומכרו לפירות מכור. דכיון שרחוק הקרקע ממנו ואינו יכול לטרוח להביא את הפירות לביתו ליכא רווח ביתא.

וכתב הב"ח — נראה שרב האי פירש את הגמרא — "איכא בינייהו ארעא דמיקרב למתא", כלומר שהנפקא מינא אם אינו קרוב — דלמאן דאמר משום רווח ביתא יכול למכור. אך למאן דאמר משום שמא תכסיף אינו יכול למכור.

אמנם רש"י פירש איפכא — שהנפקא מינה אם הוא קרוב. שאז אין לחוש שמא תכסיף.

אי נמי, במקרה ש**בעל אריס הוא** באותה שדה**,** ואז אין לחוש שיפסיד את הקרקע[63].

ומדובר שנותן את כל הפירות לבעל השדה שמכר לו את הקרקע, והוא עצמו נוטל את שכרו מהפירות עבור עבודתו בשדה שמכר ללוקח. ומהממון ההוא אין רווח ביתא [אלא אם כן משתמש בו לעיסקא, כמו באופן הבא].

אך בשני המקרים הללו עדיין שייך הטעם שלא ימכור משום רווח ביתא.

אי נמי, אם קיבל הבעל תמורת הפירות **זוזי, וקא עביד בהו עיסקא.** ורווח הבית מצוי על יד כך. אך עדיין יש לחוש שמא תכסיף.

מתניתין[64]:

פתיחה:

נכסי האשה נחלקים לשני סוגים — א. נכסי מלוג. שהם נכסים שהאשה מביאה מבית אביה, אך אינה מכניסה אותם לבעלה כנדוניה, ואינם נרשמים בכתובה, וכן נכסים שנפלו לה אחר הנישואין כאמור לעיל. ובנכסים אלו — גוף הקרקע שייך לאשה, והבעל אוכל רק פירות.

ב. נכסי צאן ברזל — דהיינו, הנכסים שהכניסה לבעלה בכתובתה, כנדוניה, והוא רושם את שוים בכתובה. ובנכסים אלו יכול להשתמש כרצונו, והפסדם ושבחם שלו הם. רק אם גרשה חייב לשלם לה כשוים הראשון.

ומשנתינו דנה בנכסי מלוג ונכסי צאן ברזל של שומרת יבם. היינו אשה שמת בעלה בלא בנים, והיא ממתינה ליבם שיקיים בה מצות יבום.

ושורש הנדון — כיון ש"זיקת הייבום" היא מצב המוגדר כ"ספק נישואין", שאין ידוע אם תתייבם או תחלוץ, מעתה יש להסתפק בזכויות היבם ויורשיו בנכסיה במצב הזה.

שומרת יבם שנפלו לה נכסים, כשכבר היתה שומרת יבם, **מודים בית שמאי ובית הלל שמוכרת ונותנת** בנכסים הללו, ומכרה או מתנתה **קיים.**

ואף על פי שבנפלו לה בעודה ארוסה, נחלקו בית שמאי ובית הלל בריש פרקין, האם יכולה למכור לכתחילה, הכא כולי עלמא מודו שיכולה למכור.

כיון שאין שומרת יבם דומה לארוסה, שארוסה קיימא ודאי רק לנישואין, ולכן לא תמכור. ואילו שומרת יבם עומדת גם לחליצה, ולכן מספק הנכסים בחזקתה ויכולה למכור. (תוספות לעיל עח א ד"ה סיפא).

ואם **מתה, מה יעשו בכתובתה** [היינו נכסי צאן ברזל] **ובנכסים הנכנסין והיוצאין עמה**

---

63. כך בארו רוב הראשונים. אך יש שפרשו — כגון שהבעל אריס בשדה אחרת, ואז יש חשש שמא תכסיף. ומאידך אין בעיה משום רווח ביתא כיון שמביא לה פירות אחרים במקומם.

64. כתב הריב"ש — "הא מתניתין, עיקרה

[היינו נכסי מלוג]. ומספקא לן, מי ירשנה, האם קרובי בעלה, שהרי עדיין יש עליה את זיקת הייבום, ויחשב כאילו מתה בחייו שיורש הוא אותה.

או דלמא, לא אלימה זיקת היבום כל כך, ולכן ירשוה קרובי בית אביה[65]?

בית שמאי אומרים: מספק **יחלקו יורשי הבעל עם יורשי האב** [אחיה ובית אביה]. וכונתם היא לנכסי מלוג, שגם היא וגם בעלה מוחזקים בהם, היא בקרן, והוא בזכות אכילת פירות, ובזכות לרשת אותם, אבל בנכסי צאן ברזל לא נחלקו על בית הלל, ודעת בית הלל שנויה במחלוקת במסכת בבא בתרא קנח ב. וביחס למנה ומאתיים של כתובתה מודים בית שמאי שרק בעלה מוחזק בהם, ואין מוציאים אותם מיורשי הבעל.

ובית הלל אומרים: נכסים בחזקתן, כלומר — נכסי צאן ברזל עומדים בחזקת שני היורשים, בחזקת בית אביה — כיון שהנכסים שייכים לאשה. ובחזקת יורשי הבעל — משום שאחריותם עליו. ולכן בנכסים אלו יחלקו היורשים ביניהם[66].

ביבמות בפרק החולץ. והכא לא קתני לה אלא משום "מוכרת ונותנת". וסיפא דמילתא אגב גררא נקט. והתם עיקר".

65. הגמרא ביבמות הקשתה — מדוע ברישא פשיטא לן שהנכסים ברשותה, ואינה כנשואה, ולכן יכולה למכור לכולי עלמא, ואילו כשמתה התעוררו ספיקות האם דינה כנשואה או לא?

ותרצה הגמרא בשלשה אופנים: עולא אמר — ברישא מדובר כשנפלה ליבום מן האירוסין, ואז נפלו לה נכסים. ולכן לכולי עלמא יכולה למכור לכתחילה, כיון שזיקת ארוסה עושה רק ספק ארוסה, ולבית שמאי שסוברים שארוסה יכולה למכור לכתחילה, כל שכן כשהיא שומרת יבם יכולה למכור לכתחילה. ואף לבית הלל שאמרו — "לכתחילה לא תמכור" — הני מילי בארוסה ודאי, אבל זו שהיא רק ספק ארוסה מודו שיכולה למכור לכתחילה.

אך בסיפא מדובר כשנפלה ליבום מן הנישואין, וזיקת נישואין עושה ספק נישואין, ובספק נחלקו בית שמאי ובית הלל האם חלוקה עדיפא או חזקה עדיפא.

רבה אמר באופן אחר — בשני המקרים מדובר כשנפלה ליבום מן הנישואין. וזיקת נישואין עושה ספק נישואין. אך ברישא כשהיא חיה, והקרן ודאי שלה, מספק אלימה חזקה דילה, ולכן יכולה למכור בנכסים.

אך בסיפא שאינה בין החיים, שני הצדדים מסופקים, ולכן נחלקו בית שמאי וב"ה האם יחלוקו, או שנעמיד את הנכסים בחזקת משפחת האשה, כיון שכבר הוחזקה נחלתה של זו בחזקתן.

אביי אמר — ברישא מדובר כשנפלו לה הנכסים כשהיא שומרת יבם, ולכן יכולה למכור לכתחילה, כיון שלא מועילה הזיקה כדי להקנות לה את הנכסים שזוכה בהם עכשיו.

אך בסיפא מדובר כשנפלו לה הנכסים בעודה תחת בעלה הראשון. ובזה נחלקו בית שמאי ובית הלל — לבית הלל — נכסים בחזקתן, כיון שידו של הבעל כיד האשה , ולכן כשמת, ואין ליבם אלא זיקה — ידו גריעא מידה. ומעמידים את הנכסים בחזקתה.

ואילו בית שמאי סברי — ידו של הבעל עדיפא מידה של האשה, ולכן כשמת, יד היבם כיד האשה וחולקים.

66. בגמרא בבבא בתרא (קנח א — ב) מובא מקרה דומה — נפל הבית עליו ועל אשתו, ואין

וכתובה [מנה ומאתים, שהתחייב הבעל לאשתו בכתובתה] **בחזקת יורשי הבעל,** כיון שהם המוחזקים בממון הכתובה, ולכן אינם חייבים לשלם את הכתובה ליורשי בית אביה.

ונכסים הנכנסים והיוצאים עמה [נכסי מלוג] **בחזקת יורשי האב.** כיון שנכסים אלו שייכים לאשה ואין הבעל חייב באחריותם. ולכן יטלום יורשי בית אביה.

עוד באה משנתינו ללמד, שכל נכסי בעלה המת אחראים לכתובתה, ואין היבם רשאי למכור נכסים אלו:

הניח אחיו [בעלה הראשון] **מעות** בירושה, אין היבם רשאי להוציאם, אלא **ילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות.**

ואם הניח **פירות:** אם היו הפירות **תלושין מן הקרקע** — דינם כמעות, וימכרו **וילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות.** כדי שתהא הקרן שמורה לפרעון כתובתה[67].

אך אם היו הפירות **מחוברין בקרקע** — **אמר רבי מאיר, שמין אותן** [את הקרקעות] **כמה הן יפין בפירות** [כמה הן שוות בגלל הפירות שעליהם], **וכמה הן יפין בלא פירות** [וכמה היו שוות בלא פירות], **והמותר** [ההפרש] **ילקח בהן קרקע, והוא אוכל פירות.**

כיון שכל הפירות שגדלו ברשות המת אחראים לכתובתה, ואין היבם אוכל אלא פירות שגדלו ברשותו.

וחכמים אומרים: אם הניח אחיו **פירות:** אם היו הפירות **מחוברין בקרקע** — **שלו** ובגמרא הגיהו — "שלה". ומודים חכמים לרבי מאיר, שהפירות שגדלו ברשות המת אחראים לכתובתה.

אך אם היו **תלושין מן הקרקע** — **כל הקודם זכה בהן.**

כיון שמטלטלין לא משתעבדים לכתובה, אלא אם תפסתן האשה בחיי הבעל.

לה בנים ממנו, ואין אנו יודעים מי מת קודם. יורשי הבעל אומרים — האשה מתה קודם, וירש אותה בעלה, ואנו יורשיו. ורוצים לרשת על ידי זה גם את נכסי האשה. ואילו יורשי האשה אומרים — הבעל מת קודם, ולא ירש את אשתו, ואנו יורשים אותה.

בית שמאי אומרים — יחלוקו. ובית הלל אומרים — נכסים בחזקתן. כמובא במשנתינו.

ומסיקה הגמרא שם — שכונת בית הלל שהנכסים בחזקת שניהם ויחלוקו.

רש"י והרמב"ם סברו, שהוא הדין בנידון דידן, יחלקו היורשים ביניהם.

אך דעת התוספות שאין לדמות בין הגמרא שם לנידון דידן. כיון ששם הנידון מי מת קודם. ואולי הבעל לא זכה כלל בנכסי אשתו. אך כאן היבם זכה בכתובה בודאי, ורק על ידי חליצה היתה הכתובה עוברת לאשה. ולכן כיון שמתה קודם החליצה ודאי שהיבם מוחזק בכתובה.

ובאור המשנה כך הוא — נכסים בחזקתן. כלומר — הכתובה בחזקת יורשי הבעל, והנכסים הנכנסים והיוצאים עמה בחזקת יורשי האשה.

ולשיטתם גורסים במשנה — "כתובה..." ולא "וכתובה", כיון שזהו פירוש ל"נכסים בחזקתן".

67. וסבר האי תנא שמטלטלין משתעבדים לכתובה. ולכן צריך לשמור את הפירות לפרעון כתובתה.

ולכן אם **קדם הוא,** דהיינו, שלא תפסה האשה אלא הוא היה תפוס בהן — **זכה.** אך אם **קדמה היא** וזכתה בהם בחיי הבעל — **ילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות.**

והוא הדין כשהניח אחיו כספים, דינם כפירות תלושים. רש״י.

ואם **כנסה** [יבם אותה]**, הרי היא כאשתו לכל דבר,** ואם בא לגרשה — חייבת גט. ולא מועילה חליצה. וכן אם גרשה, יכול לשוב ולקחתה ואינה עומדת עליו באיסור אשת אח.

ובלבד [ובדבר זה לבד, שונה היא משאר נשים] — **שתהא** שיעבוד **כתובתה על נכסי בעלה הראשון.** ולא על נכסי היבם.

אך בגמרא מבואר, שאם אין לבעלה הראשון נכסים, תקנו לה רבנן כתובה מנכסי היבם.

דין נוסף משמיעה לנו המשנה:

לא יאמר לה הרי כתובתיך מונחת על השלחן, [אין היבם יכול להוציא מנכסי אחיו את סכום הכתובה וליחדו לה ולומר — ״כסף זה מיועד לכתובתך״, ולהשתמש בכל שאר הכסף] **אלא כל נכסיו אחראין לכתובתה** ואינו רשאי למוכרם אלא רק אוכל פירותיהם.

וכן לא יאמר אדם לאשתו — הרי כתובתיך מונחת על השלחן. אלא כל נכסיו אחראין לכתובתה.

והטעם — מבואר בגמרא, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, שאם תהא הכתובה מופרשת משאר נכסיו, כשיכעס עליה יאמר לה — ״טלי כתובתך וצאי״.

גירשה היבם — **אין לה אלא כתובה,** ושאר הנכסים שייכים ליבם.

ואם **החזירה** — **הרי היא ככל הנשים,** שאם גרש את אשתו והחזירה — על דעת כתובתה הראשונה החזירה. **ואין לה אלא כ**כתובת**ה** הראשונה **בלבד.**

ובגמרא יבואר, מה חידשה המשנה בדין זה.

גמרא:

איבעיא להו [הסתפקו הלומדים בבית המדרש]**: שומרת יבם שמתה, מי קוברה,** כלומר על מי מוטל חיוב הקבורה, האם על יורשי בית אביה או על יורשי הבעל?

וצדדי הספק הם:

האם **יורשי הבעל קברי לה,** משום **דקא ירתי** [שיורשים] את **כתובת**ה, ושנינו לעיל (מז׳ ע״ב) — ״קבורתה תחת כתובתה״.

או דלמא יורשי האב קברי לה, דקא ירתי את ה**נכסים הנכנסין והיוצאין עמה** [נכסי מלוג].

אמר רב עמרם, תא שמע [בא ושמע מה ששנינו בנושא זה] — **דתניא** בברייתא **״שומרת יבם שמתה,**

יורשיה — אותם שהם **יורשי כתובתה,** פא-א
כלומר יורשי הבעל, **חייבין בקבורתה״.**

אמר אביי, אף אנן נמי תנינא [אף אנו שנינו דין זה במשנה (לקמן צה׳ ע״ב)] — **״אלמנה ניזונת מנכסי יתומין, ומעשה ידיה שלהן, ואין חייבין בקבורתה.**

ומי חייב בקבורתה?

יורשיה, שהם **יורשי כתובתה, חייבין בקבורתה״.**

ומדייק אביי: **איזוהי אלמנה שיש לה שני יורשין?** [כלומר שיורשי כתובתה אינם אותם שיורשים את נכסיה].

הוי אומר, זו שומרת יבם. ומוכח, שעל יורשי כתובתה מוטל חיוב הקבורה.

אמר רבא: ולימא [ומדוע אין היבם יכול לטעון] — **״אח אני יורש, אשתו אין אני קובר״**, כלומר — כתובה זו שאני יורש אין בה מנכסי בית אביה כלום, אלא מאתיים ותוספת שכתב לה אחי, ואין אני יורש אותה אלא את אחי[68]?

אמר ליה אביי, משום דכאין עליו משני צדדין: ממה נפשך, **אם** את **אחיו** הוא **יורש, יקבור את אשתו.** כמו שאחיו היה קובר אותה אם היתה מתה בחייו, ואפילו לא הכניסה לו כלום.

ואם אינו קובר את אשתו, יתן לה את **כתובתה.** שהרי קבורתה תחת כתובתה.

אמר ליה רבא: **הכי קא אמינא** — **״אח אני יורש, את אשתו אין אני קובר. ואי משום כתובה?! לא ניתנה כתובה לגבות מחיים!״** כלומר — לא שייך לתבוע תשלומי כתובה, כל זמן שהבעל חי, וכיון שאני עומד במקום הבעל, אין לתבוע ממני את כתובתה.

עונה הגמרא על טענת רבא: **מאן שמעת ליה דאית ליה מדרש כתובה** [מיהו הסובר ש״לא ניתנה כתובה ליגבות מחיים״, ודורש את לשון הכתובה שנאמר בה — ״לכשתינשאי לאחר תיטלי מה שכתוב ליכי״, ומדייק — רק כשתוכל להנשא לאחר, דהיינו במות הבעל או היבם, אז תגבה את כתובתה, אך לא ניתנה כתובה ליגבות מחיים] ?

בית שמאי. ביבמות (קיז א), שפסקו — שאם נישאת לאחר אפילו על פי עצמה, נוטלת כתובתה[69].

ומאידך, שמעינן להו לבית שמאי דאמרי שמי שיש לו שטר חוב על חברו, הוא נחשב מוחזק בנכסי חברו יותר ממנו. כיון ש**שטר העומד לגבות כנגבוי דמי,**

והיכן נשנה דין זה — **דתנן** במסכת סוטה — מי שקינא לאשתו ונסתרה, ולקחה לבית הדין על מנת להשקותה, ולברר האם זינתה תחתיו, אם שתתה והתברר שזינתה — איבדה את כתובתה, אך אם **מתו בעליהן עד**

---

68. רש״י. וכשיטתו לעיל, שאין היבם יורש אלא את הכתובה. ולא את נכסי צאן ברזל שהכניסה עמה.

אך התוספות שפרשו שהיבם יורש גם את נכסי צאן ברזל של האשה, בארו את קושית הגמרא כך: ״אח אני יורש אשתו אין אני קובר״ — כלומר, אע״פ שאת האח אני יורש, בכל זאת לא אשא בחובותיו. אלא רק בזכויות הירושה.

כמו שמצינו — שאם הוריש האב לבניו פרה שאולה, יכולים להשתמש בה ואינם חייבים באונסיה. כיון שהירושה היא רק על הזכויות ולא על החובות.

69. הקשו הראשונים — הרי ביבמות מבואר שחזרו בית שמאי להורות כדברי בית הלל, ומדוע אמרינן שרק בית שמאי אית להו ״מדרש

שלא שתו, בית שמאי אומרים — נוטלות כתובה, ולא שותות. ובית הלל אומרים — או שותות או לא נוטלות כתובה״.

והרי יש לתמוה — כיצד אמרו בית הלל ״**או שותות** או לא נוטלות כתובה״, ומשמע שיכולות לשתות אחר מות הבעל, והלא נאמר בתורה — ״**והביא האיש את אשתו אל הכהן**״, דוקא כשהאיש מביא את האשה, **אמר רחמנא**, ובמקרה שמת, **ליכא, וכיצד אמרו בית הלל ״או שותות״?**

אלא, בהכר, שכונת בית הלל לומר — **מתוך שלא שותות, לא נוטלות כתובה.**

וחוזרת הגמרא לדון בדברי בית שמאי — ״**בית שמאי אומרים נוטלות כתובה ולא שותות**״,

ומקשינן: **ואמאי** נוטלות כתובה, והלא **ספיקא הוא, ספק זנאי ספק לא זנאי**, ואילו יורשי הבעל מוחזקים בודאי בכסף הכתובה, **וכי קאתי ספק ומוציא מידי ודאי?!**

אלא ודאי — **קסברי בית שמאי** — **שטר** הכתובה **העומד לגבות, כגבוי דמי.** ולכן האשה נחשבת מוחזקת בכסף כתובתה[70].

ולפי זה מיושבת קושית רבא לעיל, כיון ששטר העומד ליגבות כגבוי דמי, הרי אין האח יכול לטעון — ״את אחי אני יורש״, כיון שכסף הכתובה נחשב כבר גבוי אצל האשה, הרי הוא כאילו יורש את האשה, ולכן חייב לקוברה.

ומקשינן: סוף סוף היאך כתובה נגבית מחיים, **והא בעינן** לדעת בית שמאי שיתקיים מה שנאמר בכתובה — ״**כשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי**״, **וליכא**, כיון שעדיין לא הותרה לינשא לאחר?

אמר רב אשי: יכם נמי כאחר[71] **דמי.** וכיון שמת הבעל ונפלה לפני היבם, כבר זכתה בכסף כתובתה, וחייב היבם לקוברה תחת כתובתה[72].

לאחר שהשיב אביי לרבא ש״ניתנה כתובה להגבות מחיי היבם״, **שלח ליה רבא** מכתב **לאביי, ביד רב שמעיה בר זירא,**

כתובה״?

ועיין בתוספות ובשיטמ״ק שתרצו על זה בכמה אופנים.

70. הקשו הראשונים, אולי טעמם של בית שמאי אינו משום ״שטר העומד ליגבות כגבוי דמי״, אלא כיון שהאשה טוענת טענת ברי, והיורשים טוענים טענת שמא, ברי ושמא ברי עדיף?

ותרצו — כאן טענת ה״ברי״ של האשה היא ״ברי גרוע״, כיון שהאשה יודעת שאין היורשים יכולים להכחישה. ואילו ה״שמא״ של היורשים הוא ״שמא טוב״, כיון שיש רגליים לדבריהם, שהרי קינא לה בעלה ונסתרה. ולכן משום טענת ״ברי ושמא״ אינה יכולה להוציא מהיורשים. ועל כרחך שסברו בית שמאי — ״שטר העומד ליגבות כגבוי דמי״.

71. אף על פי שבלשון תורה יבם לא איקרי ״אחר״, כמו שמוכח מהפסוק ״ואיש אחר יקחנה״, מכל מקום בלשון חכמים יבם איקרי אחר. תוספות. ועיין שיטה מקובצת.

72. עיין בתוספות — שדנו האם למסקנת הגמרא ש״יבם כאחר דמי״, אפשר לתרץ את

וכך כתב לו — **ומי נתנה כתובה לגבות מחיים** דיבם?

והרי תניא בברייתא: **רבי אבא אומר, שאלתי את סומכוס** — יבם **הרוצה שיוכל למכור בנכסי אחיו** לאחר שכנס את אשתו, **כיצד הוא עושה?** הרי בעלמא אינו יכול למכור את נכסי אחיו, כיון שהם משועבדים לכתובת אשתו, כמבואר במשנה.

אם כהן הוא, שאינו יכול לגרש את אשתו ולהחזירה לאחר מכן, **יעשה** לה **סעודה** יפה, לפתותה במשתה היין, **ויפייסנה,** כדי שתרשה לו למכור את העודף על כתובתה.

ואם ישראל הוא, מגרשה בגט, ונותן לה כתובתה, ויכול כעת למכור את כל שאר הנכסים, **ואחר כך יחזירנה** על דעת כתובתה הראשונה. עד כאן הברייתא.

פא-ב ומדייק רבא — **ואי סלקא דעתין שנתנה כתובה לגבות מחיים** דיבם, מדוע היבם צריך לגרש אותה כדי להגבותה כתובתה ולמכור את השאר, **נייחד לה שיעור כתובה, והשאר ליזבין** [שייחד לה את שיעור כתובתה כעת, וימכור את השאר]?

ומקשינן: **ולטעמיך** [אם כך הקשה לו] **ולותבה ממתניתין** [מדוע לא הקשה עליו ממשנתינו], ששנינו — **"לא יאמר לה הרי כתובתיך מונחת ליך על השלחן, אלא כל נכסיו אחראין לכתובתה",** ומבואר שאינו יכול ליחד לה את שיעור כתובתה ולמכור את השאר, ומדוע נזקק רבא להקשות מברייתא במקום משנה?

ומשנינן: ממשנתינו אין להקשות, כיון שהמשנה אינה אומרת דין, אלא **התם עצה טובה קא משמע לן,** שלא תאבד את כתובתה[73]. אך מדינא יכול הבעל ליחד לה כתובתה. ולכן לא הקשה רבא מהמשנה אלא מהברייתא.

ומוכיחה הגמרא, שהמשנה אינה אומרת דין גמור — **דאי לא תימא הכי** [אם לא תאמר כך] איך תבאר את **הסיפא, דקתני "וכן לא יאמר אדם לאשתו הרי כתובתיך מונחת ליך על השלחן אלא כל נכסיו אחראין לכתובת אשתו",**

אי בעי ליה לזבוני הכא נמי דלא מצי מזבין [וכי כל בעל אינו יכול למכור את כל נכסיו, עד שיגרש את אשתו]**?! אלא** ודאי, רק **עצה טובה קמשמע לן,** שלא ייחד לה את כתובתה, אך יכול הוא למכור נכסיו.

הכא נמי, גבי יבם, רק **עצה טובה קא משמע לן,** שלא ייחד לה את כתובתה. ולכן

קושיית הגמרא אליבא דכולי עלמא, או שעדיין צריך לתרץ רק לפי בית שמאי.

73. רש"י מבאר, שהעצה טובה גם לבעל, כיון שאם אשתו תאבד את כתובתה, יאלץ הוא לשוב ולתת לה כתובה אחרת.

והטעם — מכיון שאסור לאדם שישהה עם אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה.

אך התוספות פרשו — שהעצה טובה, כיון שאם ייחד לה מטלטלין תהא קלה בעיניו להוציאה.

או באופן אחר — שאם ייחד לה מטלטלין לא יוכל לגרשה בלא להפסיד את מטלטליו. אך אם לא ייחד לה, יוכל למוכרם, ולגרשה בלא שיפסידם.

לא הקשה רבא מהמשנה.

אלא ברייתא **דרבי אבא קשיא,** כדלעיל[74]?

ומשנינן: ברייתא **דרבי אבא נמי לא קשיא,** ואין להוכיח ממנה ש"לא ניתנה כתובה להגבות מחיי היבם", כיון שלעולם נאמר ש"ניתנה כתובה להגבות מחיי היבם", אלא תקנו שלא יתן לה את כתובתה בעודם נשואים **משום איבה.** שלא יבואו לידי ריב, משום שתאמר — "עיניו נתן בגירושין, ולכן נותן לי כתובתי"[75].

א. מי שמת בלא בנים והניח אשה ליבום, והיו לו כמה אחים — מצוה על הגדול ליבמה, ואם יבמה זכה בכל נכסי אחיו.

ב. ואם חלץ ולא יבם — חולקים כל האחים בשוה בנכסי אחיהם המת.

ג. ואם נתן לה אחד מהאחים גט, שוב אין יכולים ליבמה, וחולצים לה, וחולקים בנכסי אחיהם.

מעשה ב**ההוא גברא, דנפלה ליה יבמה בפומבדיתא** [מת אחיו בלא בנים בפומפדיתא, ונפלה אשתו לפניו ליבום, כיון שהיה האח הגדול].

בעי אחוה למפסלה לה בגיטא מיניה [רצה אחד האחים לתת לה גט, כדי שלא יוכל הגדול ליבמה, ויחלקו בנכסי אחיהם].

אמר לו אחיו הגדול — **מאי דעתיך משום נכסי?! אנא בנכסי פליגנא לך.** [אם רצונך לחלוק בנכסים, תן לי ליבם, ואנכי אחלוק עמך כאילו חלצתי][76].

אמר רב יוסף — **כיון דאמור רבנן לא ליזבין, אע"ג דזבין לא הוה זביניה זביני.** [כיון שאמרו חכמים שאין היבם רשאי למכור בנכסי אחיו המת, אפילו אם מכר לא חל המכר], ולכן אינו חייב לתת לאחיו חלק מהנכסים אם ייבמה.

והיכן אמרו: **דתניא** — **מי שמת והניח שומרת יבם, והניח נכסים במאה מנה, אף על פי שכתובתה אינה אלא מנה, לא ימכור.** כיון **שכל נכסיו אחראין לכתובתה".**

אמר ליה אביי — וכי **כל היכא דאמור רבנן לא ליזבין, אע"ג דזבין לא הוה זביניה זביני** [וכי בכל מקום שאמרו לא למכור, אם מכר לא חל המכר]?!

ותרי תנן בריש פרקין — "האשה שנפלו לה נכסים ... **בית שמאי אומרים תמכור, ובית הלל אומרים לא תמכור,** ברם — **אלו ואלו**

---

74. ואם תאמר, מדוע לא תרצה הגמרא על הקושיא מהברייתא כמו שתרצה על הקושיא מהמשנה — "התם עיצה טובה קמ"ל", כלומר שיגרשנה ולא ייחד לה שיעור כתובתה משום ה"עיצה טובה"?

ומבאר רש"י — שגירושין הם גנאי לשניהם, וגריעי טפי מלייחד לה שיעור כתובה. ולכן ודאי שאין זו עיצה טובה לגרשה.

מה שאין כן במשנה, שאינו מגרש, נתנו לו עיצה טובה שלא ייחד לה שיעור כתובתה.

75. אך בברייתא הנזכרת לעיל, אין לחוש משום איבה, כיון שכשמגרש ומחזיר מיד האשה מבינה שאינו עושה כך משום שנאתה, אלא כדי שיוכל למכור. רש"י.

76. ויעויין בשיטה מקובצת, שדנו הראשונים האם מדובר שעשו קניין על ההסכם ביניהם, או

מודים שאם מכרה ונתנה קיים", ומוכח, שאפילו במקום שאמרו חכמים "לא תמכור", אם מכרה מהני?

שלחו שאלה **זו, לקמיה דר' חנינא בר פפי.**

שלחה — **כדרב יוסף** [השיב להם, שהלכה כרב יוסף].

אמר אביי, אטו ר' חנינא בר פפי כיפי תלה לה?! [וכי רב חנינא תלה נזמים לקשט את תשובתו], כלומר, מה הוסיף בדבריו על דברי רב יוסף, הלא קושייתי מהמשנה במקומה עומדת?

שוב **שלחו** שאלה **זו לקמיה דרב מניומי בריה דרב נחומי.**

שלחה — **כדאביי. ואי אמר בה רב יוסף טעמא אחרינא, שלחו לי".** [שלח להם — נראה לי כדברי אביי, אך אם ימצא רב יוסף טעם לדבריו, אנא שלחו לי].

נפק רב יוסף, דק ואשכח [יצא רב יוסף, ועיין ומצא ברייתא כדבריו].

דתניא — "**הרי שהיה נושה באחיו** [היה אחיו חייב לו כסף] **ומת** המלוה, **והניח שומרת יבם** לפני אחיו הלוה, **לא יאמר** הלוה — **הואיל ושאני יורש, החזקתי.** ופקע חובי[77].

אלא, מוציאין את הנכסים **מהיבם, ויקח בהן קרקע** כדי שתוכל יבמתו לגבות ממנה את כתובתה, **והוא אוכל פירות".**

ומוכח, שלא הועילה תפיסתו בחוב, כיון שאמרו חכמים — "ילקח בהם קרקע".

אמר ליה אביי — **דלמא דטבא ליה עבדו ליה?** אולי אין כונת המשנה שכופין אותו לקחת במעות קרקע, אלא רק עצה טובה נתנו לו כדי שלא יאבד את המעות בהוצאה[78]?

אמר ליה רב יוסף: **תנא תני "מוציאין", ואת אמרת "דטבא ליה עבדו ליה"?!** [בברייתא כתוב לשון "מוציאין", דמשמע בעל כרחו, ואתה רוצה לומר שכונתה רק לעיצה טובה?!].

הדור שלחוה קמיה [שוב שלחו תשובה זו לפני] **דרב מניומי בריה דרב נחומי.**

רק התחייב לו בדברים בעלמא.

77. הקשו הראשונים — הרי כעת הלוה נכנס תחת אחיו המלוה, והרי הוא כמי שהלוה לעצמו, ואם כן, אפילו אם אינו יכול לתפוס את הנכסים, מדוע אינו יכול למחול לעצמו על החוב?

ותרצו הראשונים בכמה אופנים — א. שיבם אינו יורש את אחיו אלא מכח אשתו. ולכן אינו יכול למחול ולהפסיד את זכותה.

ב. כיון שעל ידי מחילתו יגרם הפסד לאשה, חייב לשלם לה הפסד זה מ"דינא דגרמי". תוספות.

ג. אדם שהלוה כסף, וחזר ולוה בעצמו כסף מאחרים, וכעת הכסף שהלוה משועבד לחוב שלוה — אינו יכול למחול על חובו. כיון שבמחילה זו הרי הוא "חב לאחריני". ולכן בסוגיין שהחוב משועבד לפרעון כתובת האשה, אינו יכול למחול. הריטב"א.

ד. אין מחילה אלא ממוחל לנמחל, ואין אדם יכול למחול לעצמו. הרמב"ן. (בבא בתרא קכה ב).

78. רש"י. ועיין תוספות שפרשו באופן אחר.

אמר להו, הכי אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן, ברייתא זו שמצא רב יוסף כדבריו, **אינה משנה** [אינה מוסמכת כדי לסמוך עליה],

ודנה הגמרא: **מאי טעמא** אינה משנה?

אילימא משום דהוו להו מטלטלי, ומטלטלי לכתובה לא משעבדי, כלומר — אם נאמר, שדברי המשנה שאין האח יכול לתפוס את חובו אחר מות אחיו אינם נכונים, מכיון שהחוב הוא מטלטלין, (79) ומטלטלין אינם משתעבדים לכתובה, ואם כן כיון שהוא יורש את אחיו זכה גם במטלטליו, דהיינו חובו, ואינו חייב לשעבד את הכסף לפרעון כתובת האשה.

יש לדחות — **דלמא** המשנה **כרבי מאיר היא, דאמר מטלטלין משתעבדים לכתובה**(80).

ואלא נאמר, שדברי המשנה אינם נכונים, **משום דאמר לה** היבם — **"את לאו בעלת דברים דידי את",** ולא התחייבתי לך כלום אלא לאחי, ועל כן לא אשלם כלל את חובי.

אף כאן יש לדחות — **דלמא** המשנה **כרבי** פב-א **נתן היא,**

דתניא רבי נתן אומר: מנין למי שהיה **נושה בחבירו מנה, וחבירו בחבירו, מנין שמוציאין מזה** [דהיינו מהאחרון], **ונותנין לזה** [לראשון] — **תלמוד לומר** — **"ונתן לאשר אשם לו"** — ולא כתיב "לאשר נושה בו". ודרשינן — למי שהקרן שלו, דהיינו — המלוה הראשון(81).

והכא נמי, כיון שהמת היה חייב כתובה לאשתו, ואחיו היה חייב לו, כעת מוציאים מהיבם ונותנים את החוב לאשה.

---

79. יש לדון, מדוע חוב נחשב כמטלטלין, הרי עיקר שיעבודו של החוב הוא על הקרקעות?

ומבאר הריטב"א, מכיון שנטל זוזים כשלוה, ובדרך כלל גם מחזיר כסף, נחשב כמטלטלין.

ובכל זאת, יש מקומות שחוב נחשב קרקע — כגון אם אמר "הריני מוכר כל מטלטלי", שאז אין חובותיו בכלל המטלטלין.

80. דעת רבינו תם, שאף לדעת רבי מאיר אין אשה גובה כתובתה ממטלטלי דיתמי, אלא רק ממטלטלין של הבעל עצמו.

ואם כן, צריך לבאר, מדוע בנידון דידן האשה יכולה לגבות את חובה ממטלטלי היבם?

וצריך לומר — שיבם שונה מיתומים, כיון שהוא "קם תחת אחיו המת", ולכן האשה גובה ממנו את הכתובה ממטלטלין, כמו שהיתה גובה מבעלה.

אך הריטב"א כתב, שלומדים מסוגייתינו שלדעת רבי מאיר אשה יכולה לגבות את כתובתה אף ממטלטלי דיתמי. ולא כדברי רבינו תם.

81. הקשו הראשונים — מדוע נזקק רב נתן לחדש את דינו, הרי גם בלא "שיעבודא דרב נתן" היה המלוה הראשון גובה מהמלוה השני את החוב שחייב לו השלישי, כמו שגובה ממנו את כל הקרקעות והמטלטלין שברשותו?

ומבארים הראשונים — שבלא חדושו של רב נתן, לא היה גובה את החוב אלא אם היה שיעבוד על נכסי הלוה השני, אך בלא שיעבוד אינו יכול לגבות את החוב.

אך לאחר שחידש רב נתן את דינו, לעולם יכול לגבות מהלוה השלישי, כיון שכעת הלוה השלישי משועבד ישירות למלוה הראשון.

אלא משום כך אינה משנה, משום דלא **אשכחן** שום **תנא דמחמיר תרי חומרי בכתובה**, [לא מצינו מי שמחמיר גם כרבי מאיר וגם כרבי נתן], **אלא אי כרבי מאיר** שמטלטלין משתעבדים לכתובה, **אי כרבי נתן** שחידש דין "שיעבודא דרב נתן". ואילו תנא דברייתא תפס את שתי החומרות כאחד. ולכן אינה משנה.

אמר רבא: אם כן, היינו דשמענא ליה לאביי דאמר זו אינה משנה ולא ידענא מאי היא. [כששמעתי דברים אלו, הבנתי את דברי אביי שאמר "זו אינה משנה", ולא ידעתי מדוע].

וממשיכה הגמרא באותו נושא:

מעשה **בחהוא גברא, דנפלה ליה יבמה במתא מחסיא** [מת אחיו בלא בנים במתא מחסיא, ונפלה אשתו לפניו ליבום, כיון שהיה האח הגדול].

בעי אחוה למפפלה בניטא מיניה [רצה אחד האחים לתת לה גט, כדי שלא יוכל הגדול ליבמה, ויחלקו בנכסי אחיהם].

אמר לו אחיו הגדול — **מאי דעתיך משום נכסי?! אנא בנכסי פליגנא לך.** [אם רצונך לחלוק בנכסים, תן לי ליבם, ואתן לך חלק מן הנכסים].

אמר ליה, מפתפינא דעבדת לי כדעביד פומבדיתאה רמאה. [חוששני שתעשה כאותו פומבדיתאי הנזכר לעיל, שהבטיח לאחיו לחלוק עמו, ולבסוף לא חלק לו].

אמר ליה, אי בעית פלוג לך מהשתא [אם תרצה, זכה בחלקך מעכשיו, ואפילו שעכשיו אינה קנויה לך עד שאכנוס או אחלוץ, מכל מקום לכשאכנוס ואזכה תזכה מיד בחלקך שזכית כעת][82].

אמר מר בר רב אשי: לא הועיל הקנין.

כי **אף על גב דכי אתא רב דימי** [כשבא רב דימי מארץ ישראל לבבל] **אמר** לנו בשם **רבי יוחנן** — **"האומר לחבירו לך ומשוך פרה זו ולא תהיה קנויה לך אלא לאחר שלשים יום, לאחר ל' יום קנה ואפילו עומדת באגם"**, ואם כן, לכאורה אף כאן יכול להקנות לו את הקרקע מעכשיו לאחר שיכנוס,

מכל מקום, יש לחלק — **התם** דוקא יכול להקנות לו לאחר זמן, משום **שבידו** לזכות לו גם כעת. ולכן חל הקנין שעשו כיום לאחר זמן[83]. אך **הכא לאו בידו** להקנות לו את הירושה כעת, ולכן הקנין שעשו עכשיו אינו כלום.

ומקשה הגמרא על דברי רבי יוחנן:

היאך אמר רב יוחנן שאפשר להקנות חפץ לאחר שלשים יום, **והא כי אתא רבין** [כשבא רבין] **אמר** לנו בשם **רב יוחנן** שבכהאי גוונא הרי רב יוסף כבר חידש לעיל שמכירה אינה מועילה?

ומבאר הריטבא שהיה אותו אדם עם הארץ, וסבר שאם ימכור ויתן תועיל מכירתו.

ולפי זה חידשו הראשונים, שאין המלוה האמצעי יכול למחול על החוב שהלוה ללווה האחרון, כיון שכעת הלוה האחרון משועבד ישירות למלוה הראשון.

82. הקשו הראשונים — מה סבר אותו אח,

83. ומבארים התוספות, שהמשיכה שעשו כעת

לא קני? ואם כן סתרי דברי רב יוחנן אהדדי?

ומשנינן: **לא קשיא:**

הא דאמר רב יוחנן "קני" מדובר במקרה **דאמר ליה קני מעכשיו, והא** דאמר "לא קני", מדובר במקרה **דלא אמר ליה קני מעכשיו**[84].

בעו מיניה מעולא, [שאלו את עולא]: **יבם ואחר כך חילק** את נכסי אחיו, **מהו,** האם חלה מתנתו?

אמר להם: **לא עשה ולא כלום.** כרב יוסף הנזכר לעיל.

עוד שאלוהו — ואם **חילק ואחר כך יבם, מהו,** האם חלו מעשיו?

אמר להם: **לא עשה ולא כלום.**

מתקיף לה רב ששת, השתא יבם ואחר כך חילק לא עשה ולא כלום, חילק ואח"כ יבם מבעיא?! כל שכן שלא עשה כלום, ומדוע חזרו ושאלוהו?

ומשנינן: **שני מעשים הוו.**

כי אתא רבין אמר ריש לקיש — בין יבם ואח"כ חילק בין חילק ואח"כ יבם לא עשה ולא כלום.

והלכתא: לא עשה ולא כלום:

שנינו במשנה — "**וחכמים אומרים: פירות המחוברים לקרקע שלו** [של היבם]".

ומקשינן — **אמאי? והא כל נכסיו אחראין וערבאין לכתובתה,** והמחובר לקרקע הרי הוא כקרקע[85]?

אמר ריש לקיש: תני [נגרוס במשנה] "**שלה**".

שנינו במשנה: **כנסה הרי היא כאשתו.**

ומקשה הגמרא — **למאי הלכתא** [מה התחדש בדין זה]?

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: לומר שמגרשה בגט ולא על ידי חליצה, **ומחזירה** [כלומר שיכול להחזירה אחרי הגירושין ככל אשה, ואינה עומדת עליו באיסור אשת אח].

ומקשינן: מה החידוש בכך **שמגרשה בגט,**

מועילה להקנות אחר שיתקיים התנאי. וכשיטת רב יוחנן בקידושין, שהקנין מתחיל לחול כעת ואינו נגמר עד לאחר שיתקיים התנאי.

84. והטעם שבכהאי גוונא אינו יכול להקנות, כיון ש"כלתה קנינו", כלומר, מעשה הקנין שעשו עכשיו כבר נגמר, ועדיין לא חל הקנין עד לאחר שלשים יום, ולאחר שלשים יום כבר אין לנו את מעשה הקנין שיפעיל את חלות הקנין.

ואכן יש לחלק בין מעשה של "קנין משיכה", שנגמר מיד, לבין קנין כסף, שאף על פי שכבר עבר זמן עדיין שיעבוד המעות קיים. ולכן בקנין כסף מועיל להקנות לאחר זמן אפילו אם לא אמר " מעכשיו". ועיין בתוספות.

85. ולא דמי לנכסי מלוג שאוכל מהם פירות, כיון ששם גוף הנכסים משועבד לאשה, ואז תקנו לבעל שיאכל מפירות אותם נכסים שגדלו ברשותו. אך כאן כבר חל השעבוד גם על הפירות בחיי הבעל, ואין סברא שיפקע השיעבוד אחר מותו. רש"י.

פשיטא, הרי היא ככל אשת איש המתגרשת בגט?

פב-ב ומשנינן: **מהו דתימא "ויכתב", אמר רחמנא,** וגם אחר שיכתב **עדיין יכולין הראשונים עליה** [כלומר, עדיין אין זה כנישואין רגילים אלא כיבום], ולכן **לא תיסגי לה בגט אלא בחליצה.** [כיבמה]. **קא משמע לן** שנחשבת כאשת איש רגילה.

עוד מקשה הגמרא — מה החידוש בכך שמחזירה אם גרשה, **פשיטא** שיכול להחזירה ככל אשה?

ומשנינן — **מהו דתימא** כיון שבעצם היא אשת אחיו האסורה עליו, אלא כעת **מצוה דרמא רחמנא עליה** [יש עליו מצוה מיוחדת ליבם] ולכן כשעבדה [כשעשאה] וגירש אותה, **השתא תיקום עליה באיסור אשת אח,** כבתחילה[86]. **קא משמע לן** שאחר שנשאה הרי היא כאשה רגילה.

ומקשינן: **ואימא הכי נמי?** מנין לך שמותר לשוב ולקחתה שלא במקום מצות יבום?

ומשנינן: **אמר קרא "ולקחה לו לאשה",** שזהו קרא יתירא, ובא לומר: **כיון שלקחה, נעשית כאשתו.**

שנינו במשנה — **"בלבד שתהא כתובתה על נכסי בעלה הראשון",** כלומר — בזה שונה היבמה משאר נשים, שאינו מתחייב לה כתובה משלו אלא מנכסי בעלה הראשון.

ומבארת הגמרא **מאי טעמא** אינו כותב לה כתובה משלו?

כיון **שאשה הקנו לו מן השמים,** ולא מרצונו נשאה, אין לו לכתוב לה כתובה.

ובכל זאת תקנו חכמים דאי לית לה כתובה **מהראשון, אית לה משני. כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.**[87]

שנינו במשנה: **לא יאמר לה הרי כתובתיך** מונחת על השלחן, אלא כל נכסיו אחראים לכתובתה, וכן לא יאמר אדם לאשתו הרי כתובתיך מונחת על השלחן, אלא כל נכסיו אחראים לכתובתה.

ומבארת הגמרא — **מאי "וכן"?** כלומר, מה החידוש שלא יאמר אדם לאשתו וכו', מדוע שתהא אשתו גרועה יותר מיבמתו?

מהו דתימא, התם הוא דלא כתב לה דקנאי ודקנינא [דוקא ביבם לא יאמר לה "הרי כתובתיך..." כיון שלא שיעבד לה את הנכסים שקנה ושעתיד לקנות, ולכן אינה סומכת דעתה שלא יאבדו המעות], **אבל הכא,** באשתו, **דכתב לה דקנאי ודקנינא, אימא סמכה דעתה,** ואינה חוששת שיאבדו המעות, כיון שישתעבדו לה נכסים אחרים תחתיהם. **קא משמע לן,** שבכל אופן כיון שהיא סבורה שאין לה נכסים תחתיהם, אינה סומכת דעתה. ויבואו לידי איבה.

---

86. ולכאורה לפי צד זה, אף אם לא גירש אותה, אלא רק בא עליה פעם אחת, כבר קיים מצות יבום, ושוב תהא אסורה עליו באיסור אשת אח.
אך כתבו התוספות — שאף לפי צד זה יכול לבא עליה ביאות הרבה. כיון שסברא היא שלא היתה כוונת התורה שיבא עליה רק פעם אחת.

87. ויש לדון האם כותב לה כתובה מנה

שנינו במשנה: **גרשה** היבם — **אין לה אלא כתובתה**, והשאר יכול היבם למכור.

ומדייקת הגמרא — **גרשה אין, לא גרשה לא.** כלומר — דוקא אם גרשה יכול למכור את השאר, אך כל זמן שלא גירשה לא יכול למכור. **וקא משמע לן, כדרבי אבא** הנזכר לעיל (פא א), שאין היבם יכול למכור בנכסי אחיו, עד שיגרש.

שנינו במשנה: **"החזירה הרי היא ככל הנשים, ואין לה אלא כתובתה":**

ומקשינן: **החזירה** — **מאי קא משמע לן?** הלא **תנינא** בפרק הכותב (לקמן פט ב) — **"המגרש את האשה ומחזירה, על מנת כתובה ראשונה מחזירה".** ומה התחדש לנו יותר במשנתינו?

ומשנינן — **מהו דתימא** דוקא **אשתו הוא** מחזירה על דעת כתובתה הראשונה, משום **דאיהו כתב לה כתובה מיניה,** [כתובתה הראשונה היא מנכסיו].

אבל יבמתו, דלא איהו כתב לה אלא כתובתה על נכסי בעלה הראשון, **היכא דגרשה ואחדרה, אימא כתובתה מיניה, קא משמע לן** משנתנו שאף הוא מחזירה על דעת כתובתה הראשונה.

אמר רב יהודה: בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים, ולאלמנה מנה, ולא היו משעבדים להן נכסים, **וחיו מזקינין ולא חיו נושאין נשים.** [כיון שהנשים חששו להנשא שמא כשימות יצניעו היורשים את מעות הירושה, ולא תוכלנה לגבות את כתובתן].

עד שבא שמעון בן שטח ותיקן — "כל נכסיו אחראין לכתובתה".

תניא נמי הכי — בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים ולאלמנה מנה וחיו מזקינין ולא היו נושאין נשים.

ולכן בתחילה **התקינו — שיהיו מניחין אותה** [את הכתובה] **בבית אביה, ועדיין** לא היה בכך די, כיון **שכשהוא כועס עליה אומר לה "לכי אצל כתובתיך".**

חזרו **והתקינו — שיהיו מניחין אותה בבית חמיה** [אבי בעלה]. **והעשירות עושות אותה קלתות של כסף ושל זהב, עניות היו עושות אותה עביט של מימי רגלים**[88], ואז לא היו חוששות שיאבד הכלי, כיון שדרכן היה לשמור היטב על כלי זה. תוספות.

ועדיין לא היה בכך די, כיון **כשכועס עליה אומר לה "טלי כתובתיך וצאי".**

עד שבא שמעון בן שטח ותיקן שיהא כותב לה "כל נכסי אחראין לכתובתה".

הדרן עלך פרק האשה

כאלמנה, או מאתיים כבעלה הראשון. ועיין בשיטה מקובצת.

88. יש גורסים "עביט של נחושת" שהיו משתמשות בו להוליך ענבים ליקב. תוספות.

פרק הכותב לאשתו

מתניתין:

פג-א **הכותב לאשתו**[1] — ״**דין ודברים אין לי בנכסיך״, הרי זה** [היינו הבעל] **אוכל פירות** מנכסיה **בחייה, ואם מתה** — **יורשה**[2].

ושמא תאמר — **אם כן למה כתב לה** ״**דין ודברים אין לי בנכסיך״**[3], הרי לא הועיל בדבריו כלום?

יש לומר — שהועיל בכך **שאם מכרה** אשתו את הנכסים, **או נתנה** אותם במתנה לאחר — הרי מקחה או מתנתה **קיים**[4].

ואם **כתב לה** — ״**דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן״**[5], **הרי זה אינו אוכל פירות**

---

1. בגמרא מבואר, שמשנתינו עוסקת כשכתב לה בעודה ארוסה, קודם הנישואין, אבל אחרי הנישואין אינו יכול להסתלק מנכסיה בלא קנין גמור.

2. והקשו התוספות — והלא בגמרא בבבא בתרא (מב א) משמע שאפילו אם יאמר רק ״דין ודברים אין לי בנכסייך״ מועיל לשון זה כדי לסלקו אף מפירות?

ותרצו התוספות, שאף בגמרא שם מדובר כשאמר ״דין ודברים אין לי בנכסייך ובפירותיהם״, אלא שלא חשה הגמרא להאריך ולפרט את כל הלשון.

ועיין בחידושי רע״ק אייגר שיישב את קושיית התוספות.

3. ובגמרא יבואר, מדוע אין האשה יכולה לומר לבעל — ״מכל מילי סלקת את עצמך״.

4. והקשה הר״ן — כיון שהגמרא מעמידה את משנתינו בכותב לה כשעודה ארוסה, אם כן הרי בעודה ארוסה יכולה למכור בנכסים אף בלא סילוק, כמבואר לעיל (עח א), ורק רבותינו נמנו וגמרו שהבעל מוציא מיד הלקוחות, אבל מעיקר הדין יכולה למכור כמבואר שם. ואם כן חוזרת שוב קושיית המשנה — למה כתב לה ״דין ודברים״?

ותירץ הר״ן — יש לומר שהועיל הסילוק לנכסים שיפלו לאחר שתנשא, שבהם לכולי עלמא מכרה בטל, ואם יסתלק קודם הנישואין יהא מכרה קיים.

אך התוספות לעיל (עח ב) חלקו על הר״ן, וסברו שאינו יכול להסתלק מנכסים שיפלו לאחר הנישואין.

וכתבו ליישב את קושיית הר״ן: שמשנתינו סברה כדעת רבותינו הנזכרים בסוגיא שם, שאף אם מכרה בעודה ארוסה מכרה בטל.

והרא״ש הביא ראייה לדברי התוספות מהירושלמי, שהסתפק, האם אפשר להסתלק מנכסים שעדיין לא נפלו לרשותה.

אך הרמב״ן דחה את דבריו, וכתב שהירושלמי מדבר באופן שכתב לה אחרי הנישואין, והסתפק הירושלמי האם דין ״ידו כידה״ שיש לבעל בנכסי אשתו, הוא רק לגבי הנכסים הנמצאים ברשותה כעת, ורק מהם אינו יכול להסתלק כיון שכבר זכה בהם, אבל מנכסים שיפלו לה בעתיד יכול להסתלק.

או דילמא כיון שידו כידה הרי רשותה קנויה לו, ואף מנכסים שיפלו לה בעתיד אינו מסתלק, כיון שכבר זכה ברשותה, ואינו יכול להפקיע את זכותו אלא על ידי קנין. אבל ודאי קודם הנישואין יכול להסתלק אפילו מנכסים שעדיין לא באו לידה.

5. והקשה הפני יהושע — מדוע צריך לכתוב ״בנכסייך ובפירותיהן״, הרי אפילו אם יכתוב

בחייה, כיון שהסתלק מאכילת הפירות. **ואם מתה יורשה,** כיון שמדין ירושה לא סילק את עצמו(6).

רבי יהודה אומר: לעולם, אף אם כתב לאשתו — "דין ודברים... ובפירותיהן", לא הסתלק אלא מאכילת הפירות עצמן, אך עדיין **אוכל פירי פירות**(7)**, עד שיכתוב לה** —

"דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן, ובפירי פירותיהן עד עולם"(8).

ואם **כתב לה** — **"דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן, ובפירי פירותיהן**(9)**, בחייך ובמותך", אינו אוכל פירות בחייה,** וכן **אם מתה — אינו יורשה.**

"בפירותייך" הרי הסתלק מהפירות, וממילא יכולה למכור את הנכסים, מכיון שאין לבעל פירות אינו יכול לעכב בידה מלמכור? (אמנם לאחר תקנת אושא אף אם אין לבעל פירות יכול לעכב מלמכור, כמבואר בגמרא לעיל עח' ע"ב, אך משנתינו הלא נכתבה קודם תקנת אושא).

ותירץ — שצריך לכתוב לה "בנכסייך" כדי שתוכל למכור לכתחילה. וכמו שמבואר בתוספות לקמן, שאם לא כתב לה "בנכסייך", אף לדעת תנא קמא הבעל אוכל פירי פירות כרבי יהודה, מכיון שלא הסתלק מגוף הנכסים אלא מהפירות, ואם כן הפירות הוי כנכסי מילוג, וימכרו והבעל אוכל פירות. ולכן כתב לה "בנכסייך", לומר שמסתלק לגמרי מן הנכסים ולא הוו אפילו כנכסי מילוג.

אי נמי אפשר לומר — שמהני "בנכסייך", להסתלק אף מנכסים שיפלו לה לאחר מכן.

6. ובפשטות — כל שכן שבכאי גוונא אם מכרה ונתנה מכרה קיים. אך הבית יוסף דקדק מלשון הטור (אבן העזר סימן צב) שבכאי גוונא מכרה בטל, עד שיכתוב לה "מפירי פירותיהן בחייך ובמותך", ועיין בבית שמואל (שם סעיף קטן יב), ובמשנה למלך (פרק כג' מהלכות אישות הלכה ב').

7. וטעמו של רבי יהודה, שאף על פי שהסתלק מן הפירות, עדיין הם כנכסי מלוג, ולכן ימכרו ותלקח בהן קרקע והבעל אוכל פירות. אבל לדעת תנא קמא כיון שאמר "בנכסייך", הרי הסתלק מהן לגמרי.

וכן כתב הרמב"ם (פרק כג' מהלכות אישות הלכה ג') שכופים את האשה למכור את הפירות, וילקח מהן קרקע, והבעל אוכל פירות.

וכן מבואר בתוספות (בבא בתרא נא' ע"ב ד"ה במתנה) לגבי בעל שנתן מתנה לאישתו, שאינו אוכל פירות, וכתבו התוספות, שעל כל פנים הוי הפירות כנכסי מלוג, וימכרו ותלקח מהן קרקע והבעל אוכל פירות.

אך הרא"ש פסק לגבי בעל שנתן מתנה לאשתו, שאינו אוכל פירות לגמרי, אפילו כנכסי מלוג. ואף בנידון דידן לא נחשבים הפירות כנכסי מלוג, ואין כופים את האשה למכור את הפירות. אלא שאם שיירה מן הפירות, ימכרו ותלקח מהן קרקע, והבעל אוכל פירות.

והקשה הגאון רבי אלחנן וסרמן ב"קובץ שיעורים" — אם קיימא לן לגבי מתנה שאף אם לקחה בהן קרקע אין הבעל אוכל פירות, אם כן אף בנידון דידן אם שיירה מרצונה מדוע תמכור והבעל אוכל פירות ומאי שנא אם לקחה מרצונה קרקע, לשיירא? והניח בצריך עיון.

8. ובגמרא מספקא לן האם צריך לכתוב "עד עולם" דוקא, או אפילו אם לא כתב "עד עולם", אינו אוכל פירי פירות.

9. כך גרסת רוב הספרים, ואם כן סתם לנו התנא כדעת רבי יהודה, שצריך לכתוב "ופירי פירותיהן".

והקשו התוספות — מדוע לא נפשוט מכאן

אך **רבי שמעון בן גמליאל אומר,** אפילו אם כתב לה "בחייך ובמותך", בכל אופן **אם מתה יירשנה**[10]**.** **מפני** שסבר רשב"ג שירושת הבעל מדאורייתא[11], ואם כן הרי הוא **מתנה**[12] **על מה שכתוב בתורה, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל**[13]. אבל לעניין אכילת פירות, כיון שמתקנת חכמים הן, מועיל התנאי.

גמרא:

תני רבי חייא בריש משנתינו — "**האומר לאשתו**", ולא "הכותב לאשתו". ללמדנו שבאמירה בעלמא יכול להסתלק, בלא שום קניין וכתיבה.[14]

שאין צריך לכתוב "עד עולם"?

ותירצו — שאפשר לומר שלא חש התנא להאריך, אלא רק רצה לסתום כדעת רבי הודה.

10. ומשמע שלעניין אכילת פירות מודה רשב"ג שאין הבעל אוכל פירות.

והקשה הגר"ע איגר — למאן דאמר במסכת ב"ב (קמג א) שהאומר "קני את וחמור" לא קנה, כיון שהתבטל חלק מקנינו התבטל כולו. אם כן הכא נמי כיון שהתבטל חלק מהסילוק לענין ירושה יתבטל כולו אף לגבי הפירות?

ותירץ — אפשר לומר שסילוק שונה, וכשם שמועיל סילוק בדבר שלא בא לעולם, מועיל אף בכהאי גוונא שבטל מקצתו.

ובאור דבריו — שיש לחלק בין סילוק לקנין. שקנין הינו מעשה חיובי המחיל חלות. ולכן אי אפשר לעשות מעשה בדבר שלא בא עדיין לעולם. וכן אם התבטל חלק מן המעשה התבטל כולו.

אבל סילוק אינו מעשה חיובי אלא רק מניעה שלא יכנס הממון לרשותי. ובזה אין צריך שיהיה הממון בעולם. וגם לא אכפת לן שיתבטל חלק מהסילוק ויתקיים חלקו השני.

11. ובגמרא בבבא בתרא (קיא ב) מבואר המקור לירושת הבעל, דכתיב "כי אם לשארו הקרוב אליו ממשפחתו, וירש אותה", והמילים "וירש אותה" מיותרות, ובאו ללמד שהבעל יורש את שארו. ושארו זו אשתו.

12. ואע"פ שאין כאן תנאי ממש, יעויין בספר "קצות החושן" (ר"ט סקי"א) שכל האומר דבר נגד התורה, אע"פ שלא היה בתורת תנאי ממש נחשב כמתנה על מה שכתוב בתורה, ותנאו בטל.

13. כך הבאור בדעת רשב"ג לפי שיטת רש"י. ומשמע מדבריו שתנא קמא חולק על רשב"ג וסובר שירושת הבעל מדרבנן.

אך במשמעות הגמרא לקמן (פג:) שמבארת את דעת רשב"ג, אין הכרח לבאר כך, ואפשר לומר שאף לתנא קמא ירושת הבעל מדאורייתא, אלא שסבר שהמתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים.

14. לשון רש"י. וכשיטתו שתבואר לקמן, שבמשנתינו אף אם יעשה קנין על סילוקו לא יועיל לסלקו מפירות עד שיאמר בפירוש "דין ודברים... ומפירותיהן".

אך הרי"ף לקמן חולק על רש"י, וסובר שאף במשנתינו אם יעשו קנין יועיל סילוקו אף לעניין הפירות, ותבואר שם שיטתו בעז"ה.

ולשיטתו יש להקשות, מה חידש רבי חייא בדבריו, שמועיל הסילוק באמירה בעלמא, והלא משנתינו נמי לא עוסקת כשקנו מידו?

וצריך לומר, דאכתי חידש רבי חייא שמועיל הסילוק באמירה בעלמא, אפילו בלא כתיבת ראייה.

ומקשה הגמרא: **וכי כתב לה הכי,** וכל שכן אם אמר לה לשון "דין ודברים", **מאי הוי?** והרי לשון זו אינה מועילה?

והראיה — מהא **דתניא** לגבי שדה של שותפים[15] —שותף **האומר לחבירו: "דין ודברים אין לי** [כלומר לא יהיה לי] **על שדה זו** שאנו שותפים בה, **ואין לי עסק בה, וידי מסולקת הימנה, לא אמר כלום"**[16].

ואם כן הכא נמי היאך מועיל לומר לשון "דין ודברים.." כדי לסלק את הבעל מאכילת פירות?[17]

ומתרצת הגמרא: **אמרי דבי רבי ינאי:** משנתינו עוסקת **במקרה** שהיה הבעל **כותב לה** "דין ודברים וכו'", **ועודה ארוסה**[18].

ובמקרה זה מועיל סילוקו, כיון שעדיין לא זכה בנכסים עד הנישואין, וכל זמן שלא זכה בנכסים יכול להסתלק מהם.

כדינו של **רב כהנא. דאמר רב כהנא — נחלה הבאה לאדם ממקום אחר,** כלומר שאיננה ירושה מאבותיו[19], אלא שאמורה לבא לו על ידי מעשיו, כגון נכסי אשתו הבאים לרשותו על ידי הנישואין. **אדם מתנה עליה שלא יירשנה,** היינו יכול להסתלק ממנה ולומר "דין ודברים אין לי בה". ולכן במשנתינו שעדיין לא זכה בנכסים מועילה

---

15. כך פירש רש"י. אך בתוספות (ד"ה קנו מידו) מבואר שאין מדובר בשדה של שותפים, אלא סתם אדם האומר לחברו על שדהו.

16. וכתב הריטב"א — שאם היה אומר לשון הודאה או מתנה היה מועיל אף בלא קנין, אך כאן החיסרון הוא משום שאמר לשון גרוע שאין במשמעו קנין. וכן מבואר בתוספות שהחיסרון הוא משום שאמר לשון גרוע.

17. ומבאר המהרש"א — שקושיית הגמרא שייכת רק בעקבות דברי רבי חייא שהעמיד את משנתינו אף באומר בלא קניין. אבל בלא דבריו היה אפשר לישב את קושיית הגמרא ולומר שבמשנתינו מדובר כשעשו קנין, ולכן מועילה לשון "דין ודברים", משא"כ לגבי שותפים מדובר כשהסתלק באמירה בעלמא.

והעיר על דבריו הגר"ע אייגר — שלכאורה קנין שייך רק על אכילת פירות, ואם מקנה לה את הפירות מועיל הקנין. אבל מירושה לא שייך קניין כיון שאינו מקנה ליורשיה אלא לה, וא"כ אף אם עשו קניין, כשתמות יחזור הוא וירשנה?

ואולי אפשר לתרץ לפי דברי רש"י, שסבר תנא קמא — ירושת הבעל מדרבנן, ודינה כמתנה שזוכה בה לאחר מיתה. ואם כן אינו צריך להקנות ליורשיה, אלא כיון שהסתלק מלהיות יורשה ממילא זכו בה יורשיה האמיתיים.

18. והקשה המרדכי — מדוע אינו מסתלק אפילו בנשואה, והלא מחילה אינה צריכה קנין, ואם כן יועיל הסילוק מדין מחילה?

ותירץ — כיון שהפירות אינם בעולם ועדיין לא באו לידו אינו יכול להסתלק.

אמנם ברש"י מדוקדק שהחיסרון בלשון דין ודברים הוא משום שאין כאן לשון מתנה, אך אם היה כאן לשון טוב היה מועיל הסילוק מדין מחילה אף בלא קנין.

19.אבל בנחלת אבותיו לא מועיל סילוק. וטעם הדבר — כתב המגיד משנה (ריש הלכות נחלות) כיון שכבר חל עליו שם יורש שוב אינו יכול להפקיעו ממנו. ועיין בקובץ שיעורים (אות ש').

לשון ״דין ודברים כדי לסלקו.[20]

וכדינו של רבא. דאמר רבא — האומר אי אפשי בתקנת חכמים, כגון זו, שומעין לו.

ומבארת הגמרא — **מאי ״כגון זו״?**

כדרב הונא אמר רב. דאמר רב הונא אמר רב: יכולה אשה שתאמר לבעלה ״איני ניזונת משלך, **ואיני עושה** לך אלא לעצמי״.

והכא נמי כיון שזכייתו בנכסי אשתו מקורה מתקנת חכמים שתקנו לטובתו, יכול להתנות עליה שלא ירשנה, ולומר אי אפשי בתקנת חכמים.

ומקשה הגמרא: **אי הכי,** אם אכן כך הוא שיכול אדם לומר ״אי אפשי בתקנת חכמים״, **אפילו נשואה נמי** יוכל להסתלק, על ידי שיאמר ״אי אפשי בתקנת חכמים, שתקנו לטובתי שאוכל פירות״, ומדוע הוצרכנו להעמיד בכותב לה בעודה ארוסה?

ומתרצת הגמרא: **אמר אביי: בנשואה** אינו יכול להסתלק אפילו על ידי לשון ״אי אפשי בתקנת חכמים״, כיון **שידו כידה,** וכבר זכה בנכסים לענין הפירות, ולא מועיל בזה סילוק אלא קנין גמור.[21]

מה שאין כן בתקנת מזונות, כיון שעדיין לא זכתה במזונות, יכולה לומר ״איני ניזונת ואיני עושה״.

ואגב אורחא מביאה הגמרא את דברי רבא שחלק על אביי בגדר זכיית הבעל בנכסי אשתו:

רבא אמר: ידו של הבעל **עדיפא מידה** של האשה. **ונפקא מינה, לשומרת יבם**[22].

---

20. ויש להקשות, מדוע נזקקה הגמרא גם לדברי רב כהנא וגם לדברי רבא, ולא די לנו בדברי רבא לחוד?

ותרצו התוספות — שהתחדש בדברי רב כהנא, שאע״ג שעדיין לא באו הנכסים לעולם, יכול להתנות שלא יזכה בהם. והטעם — כדרבא. מכיון שתקנת חכמים היא, ותקנוה לטובתו, יכול לומר ״אי אפשי באותה טובה״.

ויעויין בקצות החושן (רט׳ ס״ק יא׳) שהסתפק לדעת התוספות האם מועיל סילוק בדבר שלא בא לעולם בדינים דאורייתא, או דלמא רק בדינים מדרבנן יכול להסתלק.

אך הר״ן כתב — שדברי רב כהנא עוסק בדינים דאורייתא, והתחדש בדבריו שסילוק מועיל בדבר שלא בא לעולם.

ורבא בא לחדש דאף בדינים דרבנן מועיל סילוק, שלא תאמר — עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, ולכן קא משמע לן רבא שאפילו בדינים דרבנן מועיל סילוק.

והקשו התוספות — עדיין יש לבאר מה חידש רב כהנא, ומדוע לא יועיל מדין תנאי, כמו המקדש בתנאי ״על מנת שאין לך עלי שאר וכסות״?

ותירצו — שמשנתינו עוסקת כשאמר שלא בלשון תנאי, ואז מועיל לשון ״דין ודברים״ רק מדין סילוק כרב כהנא.

21. ברש״י כתב שהרי הוא כשותף בנכסים, ולכן צריך לשון מתנה. ומשמע דוקא לגבי נכסים שכבר זכתה בהם, אבל לנכסים העתידים לבא יועיל הסילוק, כיון שבהם עדיין אינו שותף.

אך כבר נתבאר לעיל ספיקו של הירושלמי בדין זה (עיין לעיל הערה 4).

22. במשנה לעיל (פ:) — שומרת יבם [אשה שמת בעלה בלא בנים, ומצפה לאחיו שייבמנה]

איבעיא לחו: הסתפקו התלמידים בבית המדרש: האומר לחברו "דין ודברים אין לי על שדה זו", **וקנו מידו** על דבריו בקנין סודר[23]. **מהו?**

האם התכוין להקנות את גוף הקרקע על ידי הקנין, ובמקרה זה אכן נקנית הקרקע. או דלמא, כוונתו בקנין היתה רק לקיים את דבריו שאמר "דין ודברים", ומכיון שלשון זו אינה מועילה, לא הועיל גם הקנין.[24].

אמר רב יוסף: במקרה זה ודאי שמלשון "**דין ודברים**" **קנו מידו.** ולשון זו לא מועילה.

אך **רב נחמן אמר:** ודאי שאם עשו קנין, הרי **שמגופה של קרקע קנו מידו.** ומועיל הקנין.

אמר אביי: מסתברא מילתא דרב יוסף שאמר שלא מועיל הקנין —

פג-ב **במקרה** שמיד כשבא חברו להחזיק בקרקע **עורר** עליו המקנה ואמר "לא התכוונתי להקנות לו אלא רק להסתלק, וסילוק לא מועיל".

אבל במקרה שכבר היה חברו **עומד** בשדה, ואח"כ פתאום עורר עליו המוכר לבטל את המכירה, מסתבר כדעת רב נחמן **שמגופה של קרקע קנו מידו,** ואינו יכול לבטל את המכר[25].

אמר אמימר: הלכתא, מגופה של קרקע קנו

שנפלו לה נכסים, ומתה, והסתפקה המשנה מי ירשנה, האם יורשי בית אביה — שהרי כעת בעלה כבר אינו בחיים כדי לירש אותה, או יורשי בעלה, היינו אחיו היבם העומד במקום בעלה.

ונחלקו בזה ב"ש וב"ה, לב"ש — חלוקה עדיפא, ויחלקו יורשי האשה עם יורשי הבעל. ולב"ה — חזקה קמייתא עדיפא, וישארו הנכסים בחזקת יורשי האשה. [היינו יורשי בית אביה].

והעמיד אביי את מחלוקתם כשנפלו לה כשהיתה תחת הבעל, ומכיון שיד הבעל כידה, הרי שכשמת הבעל, ובא אחיו ליבמה, ומתה — באים יורשי האב ויורשי הבעל לרשתה כאחד, ולכן חולקים.

אך רבא סבר שאם נפלו לידה תחת ידי הבעל — ידו של הבעל עדיפא מידה, ואין ליורשיה כלום בנכסים.

23. כך פירש רש"י, והקשו עליו התוספות, שהרי בברייתא של "דין ודברים", אינו מקנה את השדה לאף אחד, אלא מפקירה, ומה שייך בזה קנין?

ולכן העמידו התוספות את ספק הגמרא לגבי כותב לנשואה "דין ודברים", וקנו מידו.

אמנם ליישב את דברי רש"י נראה לומר — שרש"י העמיד את הברייתא בשותפים, והקנה את השדה לשותפו . ועיין עוד בעניין זה בקובץ שיעורים.

והרי"ף והרמב"ם העמידו את ספק הגמרא על המשנה, ומספקא לן היכא שאמר "דין ודברים אין לי בנכסייך" ולא אמר "ובפירותיהן", וקנו מידו, האם הסתלק גם מהפירות, כיון שלא היה צריך להקנות והקנה — ודאי שבא להוסיף על קנינו, או"ד לא. ועיין בספר הזכות, ובראש.

24. וכתב רבינו יונה — שספק הגמרא שייך דוקא היכא שאמר "דין ודברים", ואח"כ קנו מידו. ורק אז אפשר לומר שכוונתו היתה לקנין גמור.

אבל אם קנו מידו על דיבורו שאמר "דין ודברים", ודאי שלא הועילו כלום. כיון שהוא קנין דברים בעלמא.

25. כך פירש רש"י. אך הריטב"א פירש באופן אחר — מסתברא מלתא דרב יוסף בעורר —

מידו. וכרב נחמן.

אמר ליה רב אשי לאמימר: האם ההלכה כרב נחמן גם **בעורר, או** רק **בעומד** בשדה? **למאי נפקא מינה, לכדרב יוסף.** שבעורר הלכה כמותו[26].

אמר ליה אמימר: **לא שמיע לי. כלומר, לא סבירא לי.** ולעולם ההלכה כרב נחמן שמועיל הקנין בין בעורר ובין בעומד, כיון שמגופה של קרקע קנו מידו.

שנינו במשנה — **אם כן למה כתב לה וכו׳** שאם מכרה ונתנה קיים.

ומקשה הגמרא — הרי בלשון ״דין ודברים אין לי בנכסייך״ יש משמעות גם על סילוק מכל הנכסים, **ואם כן תימא ליה** [תאמר לו, לבעל] האשה — **מכל מילי סליקת נפשך!**[27] ומדוע הסתלק רק לענין מכירה?

מתרצת הגמרא: **אמר אביי:** סברה משנתינו **שיד בעל השטר על התחתונה.** כלומר — כיון שהבעל בא לקחת את הפירות והירושה מכח תקנת חכמים, והאשה מוציאה עליו שטר סילוק כדי לבטל את כחו, הרי ידה על התחתונה. ואם השטר אינו מוכיח ממה הסתלק, מורידים אותו לפחות שבמשמעות השטר. ולכן אמרינן שלא הסתלק אלא לענין שאם מכרה ונתנה קיים.

והתקשינו: אם מסלק את עצמו רק מהפחות שבנכסים, **אימא** [נאמר] שרק **מפירי** סילק עצמו, והוא הפחות שבכולם, כיון שלא הפסיד את גוף הקרקע רק הסתלק מאכילת פירות, מה שאין כן במכירה שמפסיד את גוף הקרקע[28]?

ומשנינן: **אמר אביי** — **בוצינא טב מקרא.** [דלעת קטנה כעת, עדיפא מדלעת גדולה לאחר זמן], ולכן עדיף לבעל להפסיד את המכירה שתהיה לאחר זמן, מלהפסיד את הפירות הנמצאים כעת.

ומקשינן: **ואימא מירושה** סילק את עצמו, והיא הפחותה שבכולם, שמא לא תמות בחייו.

ועדיף לו להפסיד את הירושה, ולא את המכירה שמא תמכור ויפסיד גם את הפירות שמשעת המכירה?

ומשנינן: **אמר אביי** — **מיתה** [שתמות היא בחייו] **שכיחא.** כיון שרוב פעמים מסתכנת

היינו, שאם קנו מידו כשהיה ערעור על השדה, אזי אמרינן שמדין ודברים קנו מידו. אבל בעומד — היינו שלא היה שום ערעור על השדה ועשו קנין, ודאי שמגופה של קרקע קנו מידו.

26. עיין מהר״ם שיף.

27. והרי האשה היא המוחזקת בנכסיה, והבעל בא להוציא ממנה על ידי שטר הכתובה. ואם כן לכאורה עליו הראיה להוכיח שלא הסתלק מכל נכסיה.

28. והקשה הרא״ש — והלא משנתינו נשנתה קודם תקנת אושא, שהבעל יכול לעכב בעדה מלמכור אפילו אם אין לו זכות בפירות, ואם כן אם נאמר שאין הבעל אוכל פירות, הרי כמו כן אינו יכול לעכב בעדה מלמכור. שהרי רק לאחר תקנת אושא התחדש שהבעל מוציא מיד הלקוחות גם בלא זכות אכילת הפירות, ואם כן אין זה הפחות שבנכסים, ומה הקשתה הגמרא ״ואימא מפירי״?

וחידש הרא״ש — שעדיין ביד הבעל לעכב

בלידה. תוספות[29]. אבל **מכירה** שתמכור בנכסי בית אביה, **לא שכיחא**[30].

ולכן אע״פ שבמכירה יפסיד גם את הפירות אם תמכור, בכל אופן — **כי מסליק איניש נפשיה, ממילתא דלא שכיחא.** אבל **ממילתא דשכיחא לא מסליק איניש נפשיה** [אדם מסלק את עצמו מהדברים הלא שכיחים, ולא ממה ששכיח], ולכן תולים שהסתלק רק ממכירה.

רב אשי אמר — אף על פי שיש לפרש את לשון ״בנכסייך״ לכל מילי, מכל מקום כיון שיד בעל השטר על התחתונה, ויש במשמעות המילה **״בנכסייך״** למעט — **ולא בפירותיהן, ״בנכסייך״ ולא לאחר מיתה,** לכן ממעטינן להו, ולא הועיל סילוקו אלא לענין מכירה, ומשום שרק זכות זו אין במשמעות הלשון ״בנכסייך״ למעט. אבל מאכילת פירות וירושה לא הסתלק.[31]

שנינו במשנה: **״רבי יהודה אומר לעולם הוא אוכל פירי פירות** עד שיכתוב לה דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן ובפירי פירותיהן עד עולם״.

תנו רבנן בברייתא: **אלו הן ״פירות״** שמודה בהם רבי יהודה שאין הבעל אוכל מהם, **ואלו הן ״פירי פירות״** שסבר רבי יהודה שהבעל אוכלם?

אם **הכניסה לו קרקע, ועשתה** הקרקע **פירות, הרי הן ״פירות״.** הלך הבעל **ומכר** את **הפירות**[32]**, ולקח מהן קרקע, ועשתה**

בעדה מלמכור, כיון שעדיף לבעל שתישאר הקרקע בידה כדי שירשוה בניו, וכדי שתאכל אשתו את הפירות, ואי אפשר שלא יהנה מהם בדרך כל שהיא.

אמנם הרשב״א העמיד את משנתינו אחר תקנת אושא ולכן הבעל מוציא מיד הלקוחות.

29. ועיין בהערות על דברי התוספות.

30. כיון שאין האשה מוכרת בקלות מנכסים שבאו לה מבית אביה. תוספות.

31. כך ביאור דברי רב אשי לדעת השיטה מקובצת, ודקדק את שיטתו מדברי רש״י.

אך התוספות כתבו שדעת רב אשי שיד בעל החוב על העליונה, ובעצם היה לנו לומר שהבעל הסתלק מכל מילי, אלא שמלשון ״בנכסייך״ לא משמע פירות וירושה, ולכן אמרינן שהסתלק רק לענין מכירה.

[ועיין מהרש״א ומהר״ם שיף, שדנו בדעת התוספות, האם בעלמא נמי סבר רב אשי שיד בעל החוב על העליונה. ועיין בשיטה מקובצת בשם הרא״ה, ומשמע מדבריו — שדוקא במחילה וסילוק לא שייך לומר יד בעל השטר על התחתונה אלא מכל מילי סילק את עצמו, אבל בעלמא אף רב אשי מודה שיד בעל השטר על התחתונה].

והקשו התוספות — בשלמא לדעת אביי — שמספק אמרינן שלא הסתלק אלא ממכירה, אתי שפיר מדוע לא תמכור לכתחילה.

אבל לרב אשי שמשמעות הלשון מוכיחה שכונתו למכירה, מדוע לא תמכור לכתחילה? [על פי תוספות הרא״ש] ויעויין ברש״ש שישב את קושיית התוספות.

אמנם לדעת רש״י לא קשיא, כיון שגם רב אשי סבר שיד בעל השטר על התחתונה, ורק מספק אמרינן שאין בלשון ״בנכסייך״ אלא מכירה בלבד.

32. יש לדקדק מכאן לכאורה כדעת הרמב״ם

הקרקע **פירות, הרי הן "פירי פירות"**[33].

איבעיא להו: הסתפקו בני הישיבה — **לדעת רבי יהודה** שצריך לכתוב "ובפירי פירותיהן על עולם", האם **"פירי פירות" דוקא**[34], ובלשון זו מספיק גם כדי להסתלק מפירי פירי פירות, ואין צריך לכתוב "עד עולם".

או דלמא "עד עולם" דוקא, ואם לא כתב "עד עולם" הרי אוכל פירי דפירי פירות.

או דלמא תרוייהו דוקא, ואם לא יכתוב "מפירי פירותיהן עד עולם" — לא הסתלק מפירי פירי פירות.?

ודנה הגמרא: **אם תמצי לומר,** לשון **"פירי פירות" דוקא,** ואין צריך לכתוב "עד עולם", יקשה — **"עד עולם" למה לי,** הלא מספיקה לשון "פירי פירות"?

וצריך לומר, **דהא קא משמע לן** התנא בלשון "עד עולם", לומר, **שכיון דכתב לה "פירי פירות"** הרי הוא **כמאן דכתב לה "עד עולם" דמי** [עיין בדברי רש"י ד"ה הא קא משמע לן].

ואם תמצי לומר, לשון **"עד עולם" דוקא,** ואין צריך לכתוב "פירי פירות", יקשה — **"פירי פירות" למה לי,** הלא מספיקה לשון "עד עולם"?

וצריך לומר, **דהא קא משמע לן** התנא בלשון "פירי פירות", לומר **שאף על גב דכתב לה** גם לשון **"פירי פירות",** הרי **שאי כתב לה** גם — **"עד עולם", אין!** הרי הסתלק מהכל. **ואי לא, לא!** ועדיין הוא אוכל מפירי דפירי פירות.

ואם תמצי לומר תרוייהו דוקא, וצריך לכתוב "פירי פירות עד עולם" כדי להסתלק מפירי פירי פירות, יקשה — **תרתי למה לי?** מדוע נזקקנו לשתי הלשונות כדי להסתלק מפירי פירי פירות?

ונתרץ — **צריכא! דאי כתב לה "פירי פירות", ולא כתב לה "עד עולם", הוה אמינא** — דוקא **פירי פירות הוא דלא אכיל, אבל פירא דפירי פירות אכיל. להכי איצטריך עד עולם.**

ואי כתב לה "עד עולם", ולא כתב לה "פירי פירות", הוה אמינא — **"לעולם"** [היינו לשון

[הנזכר לעיל הערה 7] שהבעל יכול לכופה למכור את הפירות. דאי לאו הכי, היה לגמרא לומר — "מכרה פירות".

33. והשמיענו התנא בברייתא, שלא תאמר — "פירי פירות" היינו היכן שמכר הבעל את הפירות וקנה מדמיהם פירות אחרים. אלא צריך שתהיה הקרן קיימת. שיטה מקובצת.

34. כלומר — מספיק לכתוב "פירי פירות". אבל ודאי שאם יכתוב "עד עולם" בלא "פירי פירות" יועיל כדי להסתלק מפירי פירות.

וראיה לכך — מלשון הגמרא לקמן, "הא קא משמע לן דכיון דכתב לה פירי פירות כמאן דכתב לה עד עולם דמי", ומוכח שפשוט לגמרא ש"עד עולם" מועיל כמו "פירי פירות". תוספות.

אבל הרא"ש בשם רש"י כתב, וכן דעת הר"ן — שלפי הצד בגמרא ש"פירי פירות" דוקא, הרי שלשון "עד עולם" לא מועילה להסתלק כמו לשון "פירי פירות".

וכונת הגמרא לקמן לומר — שאם כתב לה "פירי פירות" כאילו כתב לה "פירי פירות עד

"עד עולם"] **אפירות קאי**; כלומר — לא אוכל פירות אלו לעולם, לא בשנה זו ולא בשנה אחרת. אבל פירי פירות אוכל. **להכי איצטריך** לכתוב גם לשון "**פירי פירות**".[35]

איבעיא להו, הסתפקו בני הישיבה: אם **כתב לה** — "**דין ודברים אין לי בנכסייך ובפירי פירות**", ולא כתב "ובפירותיהן", **מהו שיאכל פירות?**

וצדדי הספק הם:

האם רק **מפירי פירות סליק נפשיה,** אבל **מפירי לא סליק נפשיה. או דלמא, מכל מילי סליק נפשיה.** ולשון "פירי פירות" כולל בתוכו גם לשון "פירות".

ופשטינן: **פשיטא דמכל מילי סליק נפשיה!** [היינו גם מפירות], **דאי אמרת** רק **מפירי פירות סליק נפשיה,** אבל **מפירי לא סליק נפשיה,** הרי **כיון דאכלינהו לפירות,** [כיון שאכל הבעל את הפירות] **פירי פירות מהיכא?!**

אלא ודאי שכשאמר "ובפירי פירות" סילק את עצמו גם מפירות.

ודחינן: **וליטעמיך** שהקשית — "כיון דאכלינהו לפירות פירי פירות מהיכא?", כיצד תבאר **הא דתנן** במשנתינו — "**רבי יהודה אומר לעולם הוא אוכל פירי פירות בו**" ומדוע גם כאן לא יקשה לך — **כיון דאכלינהו לפירי, פירי פירות מהיכא?**

עולם", אבל לשון "עד עולם" לחוד אינה מועילה. ועיין בביאורי המהרש"א.

35. כך פירש רש"י. והקשו עליו התוספות — מהיכי תיתי לחלק בין שנה ראשונה לשנה שניה, שיצטרך לומר "לעולם" על זה?

ולכן פרשו התוספות — "לעולם" אפירות קאי — היינו על הפירות שבחייה ולאחר במותה, אבל פירא דפירי הוה אמינא שיאכל. ולכן צריך שיכתוב "פירי פירותיהן".

ובהגהות הב"ח על הרי"ף (מא ב בדפי הרי"ף, אות ב') כתב שדעת רש"י כדעת בעל המאור — "לעולם" אפירות קאי — דהיינו — אל תאמר שהסתלק רק מהפירות שכבר באו לעולם, אלא הסתלק גם מהפירות שעדיין לא באו לעולם. אבל מפירא דפירי לא הסתלק. ולהכי איצטריך "פירי פירות", לומר שהסתלק גם מהם.

והוכרח בעל המאור לפרש כן, משום שנתקשה — אם נפרש כדעת התוספות, אם כן אפילו אם יכתוב לה "פירי פירות עד עולם", אפשר לומר ש"עד עולם" אפירי פירות קאי, כלומר שלא יאכל פירי פירות לאחר מיתה. אבל פירי דפירי פירות יאכל?

[אמנם יעויין בחידושי הרעק"א לעיל (פג' ע"א, בתוד"ה דין ודברים) שהעלה צד בדברי התוספות, שאכן פירי דפירי פירות יאכל הבעל. יעויין שם, ועיין מהר"ם שיף בדברי התוספות].

אמנם לדעת רש"י לא קשיא, כיון שגם "פירי פירות" עדיין לא באו לעולם, אם כן ודאי שכשאמר "עד עולם" אין כוונתו לדבר שלא בא לעולם, כיון שדבר שלא בא לעולם כבר שמענו מ"פירי פירות", אלא כוונתו לפירי פירי פירות.

והרמב"ן תירץ על קושיית בעל המאור — שאם כתב "פירות ופירי פירות עד עולם", הרי מכך שהוסיף לפרט "פירי פירות", ודאי כוונתו במה שהוסיף אחר כך "עד עולם" להמשיך את ה"פירי פירות" לעולם. ולכן אינו אוכל פירי פירי פירות.

אלא ודאי צריך לתרץ שמשנתינו עוסק **במקרה דשיירא** האשה מן הפירות[36], ומכרתם האשה, וקנתה בהם קרקע ועשתה בהם פירות, והן הנקראים פירי פירות [רש"י]..

ואם כן, **הכא נמי** אפשר להעמיד את הספק **בדשייר** הבעל מן הפירות ומכרם הבעל, וקנה בהם קרקע, ועשו פירי פירות, ולעולם לא תפשוט כדבריך.

שנינו במשנה: **רבן שמעון בן גמליאל אומר** אם מתה ירשנה, מפני שמתנה על מה שכתוב בתורה.

אמר רב: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, ולא מטעמיה [ולא כסברתו][37].

ומבארת הגמרא: **מאי** כוונת רב כשאמר **"הלכה כרבן שמעון בן גמליאל ולא מטעמיה"?**

אילימא, כוונתו לומר — **"הלכה כרשב"ג" — דאמר אם מתה יירשנה.**

"ולאו מטעמיה" — דאילו רשב"ג סבר, "מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל". ולכן אם מתה ירשנה כיון שלא הועיל התנאי.

ורב סבר, המתנה בדבר שבממון על מה שכתוב בתורה **תנאו קיים,** ומצד סברא זו היה על התנאי לחול, ומאידך **קסבר שירושת הבעל דרבנן, וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה,** ולכן הכא תנאו בטל[38].

ומקשינן: **וכי סבר רב** שכל המתנה על מה שכתוב בתורה **תנאו קיים?** פד-א

---

36. ומכאן דקדק הרא"ש את שיטתו [הנזכרת לעיל הערה 7] שאין כופין את האשה למכור את הפירות, אלא שאם שיירא מן הפירות ומכרתן ולקחה בדמיהם קרקע — הבעל אוכל מפירי הפירות.

ויעויין בחזון איש (אבהע"ז סי' עז' סע' יז') שישב את הגמרא אף לדעת הרמב"ם — דודאי אף המקשן ידע דאיכא לאוקמי בשיירא. ובכל אופן קושייתו הייתה מסברא, שלא מסתבר לחלק בין ה"פירי" ל"פירא דפירי", ובודאי מי שה"פירי" שלו, אף ה"פירא דפירי" שלו, ועל זה תרצה הגמרא — דמבואר בדברי רבי יהודה, שאפשר לחלק בין ה"פירי" ל"פירא דפירי". ואמרינן ששייר זכות בפרי לענין פירי פירות. ונקט לשון "שייר" כיון שלדעת המקשן אף אם נשתיירו, בדין הוא שאינו אוכל מפירי דפירי.

ומיהו לשיטתינו דבשיירא הבעל אוכל פירא דפירי, אכן אפשר לומר שכופין אותה למכור כדעת הרמב"ם.

37. וכתב הרי"ף, שאין ההלכה כרשב"ג, כיון שקיימא לן — המתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים.

וכן דעת הרמב"ם (בפרק כג' מהלכות אישות הל' ו) ויעויין שם במגיד משנה שכתב בדעת הרמב"ם שסבר הרי"ף דאף אם התנה בנשואה שלא ירשנה תנאו קיים.וכל מחלוקת רשב"ג ורבנן האם מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים או בטל לא שייכת אלא בנשואה, אבל במתנה בעודה ארוסה ודאי שתנאו קיים אף לרשב"ג, מכיון שנחלה הבאה לו לאדם ממקום אחר אדם מתנה עליה שלא ירשנה. ועיין חזו"א (עז' סע' ב').

38. והקשו התוספות — אם כן מדוע לגבי פירות תנאו קיים, הרי חכמים עשו חיזוק

וחא איתמר מימרא בבית המדרש — **האומר לחבירו** "חפץ זה מכור לך **על מנת שאין לך עלי אונאה**", [כלומר, על מנת שלא תוכל לתובעני אם יתברר לך שמכרתיו לך במחיר מופקע יותר משתות על שוויו].

רב אמר: יש לו עליו אונאה. כיון שהתנה על מה שכתוב בתורה, והמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל **ושמואל אמר: אין לו עליו אונאה.** וסבר שהמתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון — תנאו קיים.

ואם כן מבואר שסבר רב — כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל[39]?

אלא כונת רב בדבריו — "הלכה כרשב"ג ולא מטעמיה" — **"הלכה כרבן שמעון בן גמליאל" — דאמר המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל.**

"ולאו מטעמיה" — דאילו רבן שמעון בן גמליאל סבר שאם **מתה יירשנה,** כיון שירושת הבעל דאורייתא. **ורב סבר, מתה לא יירשנה.** כיון שסבר ירושת הבעל מדרבנן. ולא עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה.

ומקשינן: **האי מטעמיה,** שהמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, **ולא כהילכתיה הוא,** שאם מתה אינו יורשה. ואילו רב אמר להיפך — הלכה כמותו ולאו מטעמיה?

אלא, כונת רב — **"הלכה כרבן שמעון בן גמליאל" — דאמר אם מתה יירשנה.**

"ולאו מטעמיה" — דאילו רבן שמעון בן גמליאל סבר — דוקא **בדאורייתא תנאו בטל, הא בדרבנן,** כגון לענין אכילת פירות — **תנאו קיים.**

ורב סבר — אפילו בדרבנן תנאו בטל. ואף התנאי שהתנה על אכילת פירות אינו מועיל[40].

לדבריהם יותר משל תורה?

וכתבו, שבפירות דלא שכיחי לא עשו רבנן חיזוק, ורק בירושת הבעל דשכיח עבדו בה חיזוק.

ועיין ברשב"א שחלק על התוספות וסבר דודאי בכל מילי עשו רבנן חיזוק, ואם כן היה מקום להקשות מפירות, כקושיית התוספות, אלא דעדיפא מינה מקשי.

39. והקשו התוספות — הרי בפרק הזהב אמר רב — עד כאן לא סבר שבדבר שבממון תנאו בטל, אלא דוקא באונאה שלא ידע שמרמהו ואינו מוחל, אבל היכא שידע ומחיל מודה רב שהתנאי מועיל. ואם כן בסוגיין הרי ידע ומחיל, ומדוע שלא יועיל התנאי?

ותירצו, שבסוגייתנו לא נחשב כ"ידע ומחיל" כיון שאין הדבר ברור כל כך שתמות היא לפניו. והקשו עליו הראשונים, כאן ודאי נחשב כ"ידע ומחיל", כיון שיודע מה זכותו בנכסים ומחל עליה?

ולכן העמידו את הסוגייא כאביי המבואר שם הסובר, שרב חולק בכל גווני ולעולם לא מועיל התנאי.

ונראה שהתוספות סברו כדעת הראב"ד שכתב, שגדר הדברים ב"לא ידע ומחיל" הוא — "דהוי כפיטומי מילי בעלמא", כלומר שאין הוא מתכוין ברצינות לדבריו. ולכן אף כאן כיון שהדבר אינו ברור לו כל כך הוי כפיטומי מילי בעלמא.

אך הראשונים סברו — שהגדר ב"לא ידע דמחיל" — שהוא כמקח טעות. ולכן בסוגיין כשיודע מהן זכויותיו, תנאו קיים.

40. כך פרש"י. והקשו התוספות — הרי לפי

ומקשינן: **האי, כטעמיה וכהילכתיה הוא, ורב** רק **מוסיף הוא,** שגם בדרבנן כגון לגבי אכילת פירות אינו יכול להתנות?

אלא כונת רב — **"הלכה כרבן שמעון בן גמליאל" — דאמר, אם מתה יירשנה.**

"ולאו מטעמיה" — דאילו רבן שמעון בן גמליאל סבר, — ירושת הבעל דאורייתא. וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל.

ורב סבר — ירושת הבעל דרבנן, וחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה.

ומקשינן: **וכי רב סבר — ירושת הבעל דרבנן?** והרי **תנן** במסכת כתובות — **רבי יוחנן בן ברוקא אומר: היורש את אשתו, יחזיר לבני משפחתה** את השדה ביובל, **וינכה להן מן הדמים,**

וסברה הגמרא כעת — שיחזיר להם את השדה בדמים מועטים[41].

והוינן בה — מאי קסבר רבי יוחנן בן ברוקא? **אי קסבר שירושת הבעל דאורייתא, אמאי יחזיר** להם את השדה ביובל, והרי יורש גמור הוא?

ואי קסבר שירושת הבעל **מדרבנן, דמים מאי עבידתייהו?** מדוע עליהם לשלם לו על כך שמחזיר להם את הקרקע, הרי בדין הוא מחזירה להם ביובל[42]?

ואמר רב, לעולם קסבר רבי יוחנן בן ברוקא **— ירושת הבעל דאורייתא,**

ולא תקשי — אם כן מדוע חוזרת ביובל, הלא יורש גמור הוא?

כיון שמדובר **בכגון שהורישתו אשתו בית הקברות.**

ולכן אף על פי שמעיקר הדין אינו צריך להחזיר להם, מכל מקום **משום פגם משפחה,** שבזיון הוא להם שאינם קבורים עם אבותיהם, **אמור רבנן — לישקול דמי וליהדר**[43].

דברים אלו, רב לא סבר כשום תנא. שהרי במשנתינו לכולי עלמא מועיל התנאי בפירות?

ולכן חלקו התוספות וסברו שמודה רב בפירות, אלא שחולק בדברים אחרים שהם מדרבנן.

ונראה שמחלוקת זו תלויה במחלוקת הראשונים הנזכרת לעיל הע' 38, האם בכל מילי עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה, או דלמא — בפירות דלא שכיחי לא עשו חיזוק.

41. כלומר לפי השער הזול שנמכרות בו השדות כעת.

42. הקשה הגר"א וסרמן ב"קובץ שיעורים" — צריך ביאור, מדוע פשוט לגמרא שירושה דרבנן חוזרת ביובל, אולי תקנו חכמים שתהא הירושה כירושה דאורייתא, ואינה חוזרת אפילו ביובל?

ותירץ על פי דברי התוספות לעיל (נו' ע"ב ד"ה קסבר) שירושת הבעל כיון שאינה מחמת קורבה אינה נחשבת כיש לה עיקר מן התורה, ומועילה רק מדין הפקר בית הדין הפקר. ואם כן דינה כמתנה וחוזרת ביובל.

43. והקשו התוספות, אם כן מדוע מחזיר רק ביובל, הרי גם בשאר השנים צריך להחזיר משום פגם המשפחה?

ותירצו — שביובל איכא פגם משפחה יותר מהרגיל, כיון שכל השדות חוזרות, וזו אינה

ומאי "ינכה להן מן הדמים"? כלומר, מדוע מוכר להם את השדה בדמים מועטים?

דמים אלו הם **דמי קבר אשתו,** שהבעל חייב בעצמו בקבורתה. ודמים אלו מנקה להם ממחיר השדה.

וכדתניא, שתקנו חכמים במוכר בית הקברות שיחזיר לבני המשפחה — **המוכר קברו, ודרך קברו, מעמדו** [היינו המקום שמתאספים שם האבלים לאחר הקבורה]**, ומקום הספידו, באין בני משפחה וקוברין אותו בעל כרחו** של הלוקח **משום פגם משפחה.**

על כל פנים מבואר שסבר רב — ירושת הבעל דאורייתא, כרבי שמעון בן גמליאל, ואם כן מדוע אמר "הלכה כרשב"ג, ולא מטעמיה"?

ומשנינן: **רב** שאמר בבריתא המובאת לעיל "ירושת הבעל דאורייתא", לאו משום שסבר כך, אלא רק **לטעמיה דרבי יוחנן בן ברוקא קאמר.**

ואילו ליה, לא סבירא ליה הכי, אלא סבר שירושת הבעל מדרבנן.

מתניתין:

מי שמת, והניח אשה ובעל חוב ויורשין. ואין בנכסיו קרקעות בשיעור המספיק גם לפרוע את כתובת האשה, וגם לפרעון חובו.

והיה לו פקדון או מלוה ביד אחרים. ובאו הבעל חוב וכתובת האשה להפרע מאותו חוב[44].

חוזרת. ובבעל לא חשו לפגם משפחה רגיל כמו בלוקח כיון שנחית בתורת ירושה, אלא רק לפגם גדול כביובל. אבל בלוקח רגיל שלא היה לו ליקח, חשו אף לפגם כל דהו. (עפ"י הריטב"א.) אכן יש מהראשונים שלא גרסו "יחזיר ביובל", אלא "יחזיר לבני משפחה", אפילו שלא ביובל משום פגם משפחה. (עיין מאירי, ובתוספות שאנץ, וכן ברש"י מהדו"ק המובא בשטמ"ק).

44. ואע"ג שהחוב מטלטלין הוא, ואין גובים כתובת אישה וחוב ממטלטלי דיתמי, הני מילי כשבאו המטלטלין ליד היתומים, אבל כאן שעדיין לא באו לידם סבר רבי טרפון שאפשר להפרע מהם, כיון שנתחייב המת מחיים. רש"י.

ויעויין בריטב"א. ובאור דבריו — כל זמן שלא באו הנכסים עדיין ליד היתומים נחשב כגביה "מיניה", ונפרעים אף מן המטלטלין.

ויש להקשות — והלא אין גובין כתובה מן המטלטלין אף מחיים, (כמבואר בתוספות לעיל פא' ע"ב ד"ה רבי מאיר) ואם כן היאך תגבה הכא את כתובתה מן המטלטלין?

וכתבו הראשונים דסבר רבי טרפון כרבי מאיר, (לעיל פא' ע"ב) דכתובה נגבית מן המטלטלין.

והרי"ף כתב — שטעמו של רבי טרפון הוא משום שיעבודא דרבי נתן, דהיינו שהפיקדון או המלוה משועבדים ישירות לבעל החוב ולכתובת האשה, וגובים ממנו ככל גביית חוב, ולא מדין גביית שיעבוד.

ובהגהות חות יאיר על הרי"ף העיר שטעמו של רבי עקיבא שחלק על רבי טרפון, הוא משום שסבר דשיעבודא דר"נ לא שייך אלא היכא שהמלוה בחיים. אבל כשמת הרי שטרותיו נחשבים כשאר מטלטלין דלא משתעבדי.

ונראה שיסוד מחלוקת הרי"ף ורש"י תלוי בגדר שיעבודא דר"נ.

רבי טרפון אומר: ינתנו הנכסים **לכושל שבהן.** ובגמרא מבואר מיהו הכושל[45].

רבי עקיבא אומר: אין מרחמין בדין! אלא, ינתנו ליורשין. מפני **שכולן,** היינו — הבעל חוב וכתובת האשה, **צריכין שבועה** כדי להפרע, שהרי הבא להפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה. ועד שלא נשבעו אין אנו יודעים אם יש להם על המת כלום[46].

ואין היורשין צריכין שבועה. ולכן מיד

הרי״ף סבר — שבשיעבודא דר״נ הלוה השני משועבד ישירות למלוה הראשון, וכעת אינו מחוייב למלוה השני כלום. ולכן הכא אפילו שמת המלוה הרי כבר התחייב הלוה השני לשלם את החוב לכתובת האשה והבע״ח.

אך רש״י סבר — שבשיעבודא דר״נ עדיין הלוה השני משועבד למלוה השני, אלא שאת פרעון החוב עליו לפרוע למלוה הראשון. ולכן היכא שמת המלוה השני וירשו היתומים את חובו, והם אינם משועבדים למלוה הראשון, שוב אף הלוה השני אינו משועבד למלוה הראשון.

ונפקא מינה נוספת — אם תפסו היתומים מן הלוה. לדעת רש״י אכן תועיל תפיסתם, ומכיון שבא הממון לידם שוב אין מוציאים אותו. אך לדעת הרי״ף לא תועיל התפיסה כיון שהלוה אינו משועבד להם כלל אלא רק לבע״ח והכתובה.

וכן נפקא מינה אם היה הבעל גר שמת בלא יורשים, לדעת רש״י זכה הלוה בחוב ושוב אינו חייב כלום. אך לדעת הרי״ף הרי הוא מחוייב ישירות לאשה והבע״ח הראשון, ולא פקע חובו.

45. ודין זה לא שייך אלא במטלטלין, שאין בהם דין קדימה. אבל במקרקעי ודאי שכל הקודם בשטר זכה בנכסים. הרא״ה.

ובזמן הזה שתקנו הגאונים שהכתובה נגבית אף מן המטלטלין, נחלקו הראשונים: לדעת הרא״ש והריטב״א — מודה ר״ע לרבי טרפון שינתנו לכושל שבהם.

אך הרא״ה כתב דבזמן הזה דין מטלטלין כמו מקרקעי וכל הקודם בשטר זכה בנכסים.

ובאור מחלוקתם — הרא״ש סבר, שגם בזמן הזה, שכתובה נגבית מן המטלטלין אין הכוונה שחל שיעבוד על המטלטלין בשעת חלות הכתובה, אלא שיש דין גביה גם על המטלטלין, ולכן בזה לא שייך קדימה, כיון שקדימה שייכת רק במקרה שחל השיעבוד בשעת ההתחייבות, ואז מי שהתחייבותו קדמה שיעבודו נמי קדם.

אך הרא״ה סבר שאחר תקנת הגאונים דין מטלטלין כמקרקעי ממש, וחל עליהם שיעבוד בשעת חלות הכתובה, ואם כן אף בהם שייך דין קדימה.

46. ודקדק הריטב״א — שאם פטרם האב משבועה בחייו — אף ר״ע מודה שינתנו לכושל שבהם.

אך בירושלמי מובא, שאין לומר שאם פטרם האב מן השבועה יודה ר״ע שינתן הממון להם. אלא טעמא דר״ע מכיון שהם מחוסרי גוביינא ואין היורשים מחוסרי גוביינא ובכל מקום שנמצא הממון ברשותם הוא.

והנה בירושלמי מבואר לכאורה שאם יפטרם האב מן השבועה אכן יהיו פטורים מלהשבע אף ליורשים, אלא שעדיין הם מחוסרי גוביינא.

והקשה מכאן הגר״ע אייגר לדעת הרבינו חננאל שאין כח לאב לפוטרם משבועה שהיו חייבים ליורשים, ואם כן לכאורה דבריו נסתרים מדברי הירושלמי?

וביאר — שלכאורה יש להקשות — הרי סברת רבי טרפון היא משום דהכא חשיב כגבייה מיניה, ואם כן לכאורה אף שבועת היתומים לא

כשמת זכו בהם היורשים, וברשותם הם. ואין נפרעים לכתובת אשה ובעל חוב ממטלטלי דיתמי.

ואם הניח המת **פירות תלושין**[47] **מן הקרקע,** סבר רבי טרפון **שכל הקודם בהן זכה בהן,** כיון שתפיסה שלאחר מיתה מועילה[48]. אך אם זכו בהם היורשים אין מוציאין מידם. כיון שמטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבעל חוב ולכתובה.

ואם **זכתה האשה יותר מכתובתה,** או **הבעל חוב יותר על חובו,** מה דינו של **המותר**?

רבי טרפון אומר: ינתנו לכושל שבהן, דהיינו בעל השטר השני, או האשה או הבעל חוב, כיון שידו על התחתונה, שאם יבואו הנכסים ליד היורשים שוב לא יוציאו מהם לא האשה ולא הבעל חוב.

רבי עקיבא אומר: אין מרחמין בדין! אלא ינתנו ליורשין. משום **שכולם צריכין שבועה ואין היורשין צריכין שבועה.** כנ"ל[49].

גמרא:

שנינו במשנה, "מי שמת... והיה לו פיקדון או מלוה ביד אחרים".

ומקשינן: **למה לי למיתני "מלוה", ולמה לי למיתני "פקדון"?**

ומשנינן: **צריכא! דאי תנא** רק **"מלוה",** הוה אמינא, רק **בהא קאמר רבי טרפון** שינתנו לכושל שבהם, **משום דמלוה להוצאה ניתנה,** ואינה נמצאת בעיין אצל הלווה, ולכן לא נחשב הממון ברשות היתומים.

אבל פקדון, דאיתיה בעיניה [שנמצא בעיין], **אימא מודי ליה לרבי עקיבא,** שנחשב כברשות היתומים, ואין נפרעים ממנו.

ואי תנא הא, היינו, רק פיקדון, הוה אמינא — דוקא **בהא קאמר רבי עקיבא** דחשיב ברשות היתומים, כיון דאיתיה בעיניה,

---

שייכא הכא, כיון שאינם נפרעים מהיתומים אלא מיניה, ומדוע אמר ר"ע שנשבעים?

אלא ודאי שיש כאן שבועה נוספת, מדין הנפרעת שלא בפניו לא תפרע אלא בשבועה, ולגבי שבועה זו אף הר"ח מודה שיכול האב לפוטרם מן השבועה.

אמנם ברש"י מבואר להדיא שלדעת רבי עקיבא נשבעים שבועת היתומים, ולא משום נפרעת שלא בפניו.

47. דוקא פירות תלושים נחשבים כמטלטלין, אבל פירות מחוברים דינם כקרקע, ומשתעבדים לפרעון הכתובה והחוב.

48. צריך באור — מדוע כאן סבר רבי טרפון ש"כל הקודם זכה", ולא אמר "ינתנו לכושל שבהן" כמו ברישא?

וצריך לומר — שבאמת כשאין מי שתפוס בנכסים הדין — "כל הקודם זכה", אלא כאשר הגיעו הנכסים ליד אדם אחר כגון הנפקד, או אם גבה אחד מהם יתר על חובו, והוא כעת תפוס בנכסים, ורוצה לדעת מה לעשות עמהם, אזי תקנו שיתנם לכושל שבהם.

49. ובגמרא מבואר שרבי עקיבא לא חלק רק על ה"מותר", אלא סבר שלא מועילה תפיסה כלל, ולעולם ינתנו הפירות ליורשים. אלא איידי דתנא רבי טרפון "מותר", תנא אף הוא את דבריו לגבי דין ה"מותר".

אבל בהך היינו במלוה, **אימא מודי לרבי טרפון,** מכיון שלהוצאה ניתנה, אינה ברשות היתומים, ואפשר לגבות מהם את החוב והכתובה. להכי **צריכא** תרוייהו.

שנינו במשנה, בדעת רבי טרפון שינתנו הנכסים לכושל שבהם. ומבארת הגמרא: **מאי לכושל?**

רבי יוסי ברבי חנינא אומר: לכושל שבראיה, דהיינו מי ששטרו מאוחר יותר משל חברו, שלא יוכל לטרוף מלקוחות הקודמים לו[50].

רבי יוחנן אמר: לכתובת אשה, ונקראת הכושלת **משום חינא,** דהיינו שימצאו האנשים חן בעיני הנשים[51], ולא תחשושנה להנשא להם שמא תאבד כתובתן[52].

וכמחלוקת **תנאי:**

דתניא — מאי לכושל שבהן? **רבי בנימין אומר: לכושל שבראיה,** היינו המאוחר בשטר כנ"ל. **והוא כשר.** [כלומר, כשר הדבר לעשות כן]. **רבי אלעזר אומר: לכתובת אשה, משום חינא.**

שנינו במשנה: אם **הניח פירות התלושין,** כל הקודם בהם זכה, ובמותר נחלקו רבי טרפון ורבי עקיבא, לרבי טרפון — ינתנו לכושל שבהן, ולרבי עקיבא — ינתנו ליורשין.

ומקשינן: לדעת **רבי עקיבא, מאי איריא מותר,** מדוע נחלק על רבי טרפון רק לגבי ה"מותר"? והרי **כולהו נמי דיורשין הוו,** שהרי לא מועילה תפיסה בהם, כיון שכבר זכו בהם היתומים, וכדלעיל, משום שכולהו צריכי שבועה ואין היתומים צריכים שבועה?

ומשנינן: **אין הכי נמי.** לדעת רבי עקיבא כולהו נמי דיתמי נינהו. **ואיידי דאמר רבי טרפון "מותר", תנא איהו נמי** את דינו לגבי "**מותר**".

ומקשינן, וכי לדעת **רבי עקיבא תפיסה לא** פד-ב **מהניא כלל?**

---

50. והירושלמי כתב — לכושל בראיה — שאם יש מלוה בשטר ומלוה בעדים, יגבו למלוה בעדים לפי שהוא הכושל שאינו נגבה אלא בראיה.

ודוקא כשיש עוד קרקעות אחרות המשועבדות, שיכול בעל השטר המוקדם לגבות מהן, אבל אם אין קרקעות אחרות, ינתנו לקודם בשטר. הריב"ש.

51. ור"ח פירש — שימצאו הנשים חן בעיני האנשים על יד שתהיה להן כסף מכתובתן.

52. והקשו התוספות — והלא אין אשה גובה את כתובתה מראוי, ומלוה נחשבת ראוי לגבי בכור, שאינו נוטל פי שנים ממלוה?

ותירצו התוספות — דוקא לגבי בכור נחשבת מלוה כראוי, ולא לגבי כתובה.

ובאר ההגהות אשרי — שטעם החילוק הוא: משום שמעיקר הדין היה על האשה לגבות כתובתה מהראוי, אלא שהחמירו עליה שלא תגבה, ולגבי מלוה לא החמירו.

והריב"ש כתב — שלדעת הרי"ף הנזכרת לעיל (הערה 44) לא קשיא, כיון שאין האשה גובה מהלוה ככל שיעבוד, אלא מדין שיעבודא דרבי נתן, ובזה לא שייך דין ראוי כיון שהלוה משועבד ישירות אליה.

והלא שנינו לעיל (דף פ ב) לגבי שומרת יבם, שאם קדמה היא ותפסה מטלטלין זכתה בהן, אע״פ שמטלטלין לא משתעבדי לכתובה. אלמא מועילה תפיסה. ולא מסתבר לומר שהמשנה לעיל סתמה את דבריה שלא כרבי עקיבא[53].

ומשנינן: **אמר רבא אמר רב נחמן — והוא שתפס מחיים.** כלומר — מה שמועילה תפיסה, היינו דוקא היכא שתפסה בחיי הבעל[54], ואז אינה נחשבת כבאה להפרע מנכסי יתומים שלא תפרע אלא בשבועה, ולכן מודה רבי עקיבא שמועילה תפיסתה, כיון שאין כאן שבועה.

אבל במשנתינו שעוסקת כשתפסו לאחר מיתה, בהא סבר רבי עקיבא שלא מועילה תפיסתם, כיון שכולם צריכים שבועה ואין היורשים צריכים שבועה.

וחוזרת הגמרא לבאר את דברי רבי טרפון, שאם הניח פירות תלושים כל הקודם בהם זכה.

והוינן בה: **ולרבי טרפון, דמנחי היכא?** היכן היו מונחים אותם הפירות בשעת מיתתו, שלא זכו בהם היורשים, ואמר רבי טרפון שכל הקודם זוכה בהם[55]?

רב ושמואל דאמרי תרוייהו — והוא שצבורין ומונחין אותם הפירות **ברשות הרבים.**

---

53. כך פרשו התוספות את קושיית הגמרא. אך רש״י כתב — ״ור״ע תפיסה לא מהניא כלל. לשון שאילה הוא זה:״. ודקדקו הראשונים, שלדעת רש״י אין הקושיא מכח המשנה לעיל, אלא כך קיבל רב נחמן מרבו שיש לחלק בין תפיסה מחיים לתפיסה שלאחר מיתה.

וסברת רש״י — כמו שכתבו התוספות לעיל (פב׳ ע״א ד״ה והתלושין) שיש לחלק בין מתניתין דהתם למשנתינו, דהתם תפסה רק כדי לשעבד, ולכך אפשר לומר שמועילה תפיסתה.

משא״כ במשנתינו שתפסו כדי לגבות, בהא סבר רבי עקיבא שלא מועילה תפיסתם.

54. אמנם בשומרת יבם תועיל תפיסתה אפילו אם תתפוס אחר מיתת בעלה ובחיי היבם, כיון שיבם במקום אחיו עומד, וכיון שעדיין אינה גובה בפועל את כתובתה עד מות היבם, לא שייכת שבועה, עד שתבא להפרע בפועל, בשעת מיתת היבם. רבינו תם.

אך ברש״י לעיל (דף פ ב) מבואר שגם שומרת יבם צריכה לתפוס בחיי הבעל ממש, ולא אמרינן ״יבם במקום אחיו קאי״.

ונראה, שרש״י סבר כדעת הירושלמי הנזכרת לעיל הערה 46, שאפילו היכא שאין שבועה בפועל, מכל מקום כיון שהאלמנה מחוסרת גוביינא לא מועילה תפיסתה, כיון שכבר זכו היתומים בנכסים.

ור״י הקשה על רבינו תם — הלא מבואר בריש פרק אלמנה (צו׳ ע״א) שבכתובה לא מועילה תפיסה מחיים, כיון שלא ניתנה כתובה ליגבות מחיים, וא״כ כיצד גובה האלמנה את כתובתה מחיי בעלה?

ולכן פירש ר״י, שלא מועילה תפיסה מחיים בכתובה אלא רק בבעל חוב.

אמנם רבינו חננאל ועוד ראשונים לא פסקו כדברי הגמרא לקמן, וסבירא להו כר״ת, ומועילה תפיסה מחיים בכתובה.

55. בפשטות קושיית הגמרא היא רק על הסיפא — ״הניח להם אביהם פירות תלושים כל הקודם בהן זכה בהן״, אבל ברישא שהניח מלוה או פיקדון, נראה שפשוט לגמרא שעדיין לא זכו

אבל אם היו מונחים **בסימטא** [קרן זוית בצידי רשות הרבים, שכל הרוצה לדבר בנחת פונה לשם], **לא.**

כיון שקרן זוית אינו מקום הפקר, זכו בהן היורשים מיד בשעת מיתת אביהם, והמחזיק בו שם כמחזיק בביתם[56].

ורבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו — אפילו אם היו מונחים **בסימטא** מועילה תפיסה. כיון שלמעשה עדיין אינם ברשות היורשים ממש.

מעשה היה שתפס בעל חוב מפירות תלושים שהניח להם אביהם, **ודון דייני כרבי טרפון,** שהועילה תפיסתו,

ואהדריה ריש לקיש לעובדא מיניייהו. החזיר את הדין, כיון שסבר — הלכה כרבי עקיבא, שזכו בהן היורשים[57].

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש — **עשית** את דברי רבי עקיבא **כשל תורה,** שהחזרת את הדין להיות כדבריו?!

די לנו במה שהלכה כמותו לכתחילה, אבל אחר שנפסק הדין אין לחזור.

והוינן בה — **לימא בהא קמיפלגי** רבי יוחנן וריש לקיש, **דמר** [היינו ריש לקיש] **סבר** — דיין **שטעה בדבר משנה,** ופסק שלא כהלכה, **חוזר. ומר** [היינו רבי יוחנן] **סבר** — דיין **שטעה בדבר משנה, אינו חוזר.**

ודחינן: **לא! דכולי עלמא** סברי שדיין **שטעה בדבר משנה, חוזר.**

והכא, בהא קמיפלגי: מר [היינו רבי יוחנן] **סבר** — **הלכה כרבי עקיבא מחבירו,** [היינו רק היכא שחולק על חבירו], **ולא מרבו.**

וכיון שרבי טרפון רבו היה, הלכה כרבי טרפון[58].

בהם היורשים.

והעיר הגר"א וסרמן בקובץ שיעורים: לפי מה שכתב הרשב"ם (ב"ב פה:) שחצר הנפקד קנויה למפקיד, אם כן אף בהניח להם אביהם פיקדון צריך להעמיד שמדובר במקרה שמונח הפיקדון ברשות הרבים או בסימטא. שאם לא כן, כבר זכו בו היתומים.

56. וצריך ביאור — מהיכי תיתי לומר שאם היו הפירות מונחים בסימטא, זכו בהם היורשים בשעת מיתה, והלא לא עשו בהם שום קנין, ומה בכך שסימטא היא מקום הראוי לקנין?

אלא יש לומר — שזכיית היורשים בנכסי אביהם אינה נעשית על ידי זכייה בכל חפץ וחפץ בנפרד, אלא זוכים ברשות הממונית של אביהם, וממילא זוכים גם בכל מה שנמצא ברשותו.

ולכן חפציו של אדם הנמצאים במקום שאינו מקום הפקר נחשבים כברשותו, וזכו בהם יורשיו.

57. אמנם בימינו אחר תקנת הגאונים שמטלטלין משתעבדים לכתובה ולבעל חוב, אפילו אם יתפוס בביתם ממש תועיל תפיסתו. ראשונים.

58. הקשה הריטב"א, הרי לפי אוקימתא זו מבואר לכאורה, שלדעת רבי יוחנן ההלכה כרבי טרפון אפילו לכתחילה, ואם כן מדוע הקשה לריש לקיש בלשון "עשית כשל תורה", שמשמעה — רק בדיעבד אם פסקו כרבי טרפון אין חוזרים אבל לכתחילה ההלכה כרבי עקיבא? ולכך פירש הריטב"א — הלכה כרבי עקיבא

ומר [היינו ריש לקיש] **סבר** — **הלכה** כרבי עקיבא **אפילו מרבו,** ולכן החזיר ריש לקיש את הדין להיות כרבי עקיבא.

ואיבעית אימא — **דכולי עלמא** סברי, **הלכה כרבי עקיבא** רק **מחבירו, ולא מרבו.**

והכא, בהא קמיפלגי: מר [היינו רבי יוחנן] **סבר** — **רבי טרפון רבו הוה.** ואם כן ההלכה כרבי טרפון.

ומר [היינו ריש לקיש] **סבר** — רבי טרפון **חבירו הוה,** ואם כן ההלכה כרבי עקיבא.

ואיבעית אימא — **דכולי עלמא** סברי שרבי טרפון **חבירו הוה.**

והכא, בהא קמיפלגי: מר [היינו ריש לקיש] **סבר** — "**הלכה**" **איתמר.** כלומר, מקובלנו שהלכה כרבי עקיבא מחברו. ואם טעה הדיין ופסק כרבי טרפון, דינו כטעה בדבר משנה וחוזר.

ומר [היינו רבי יוחנן] **סבר** — "**מטין**" **איתמר.** כלומר, מקובלנו רק שמטים את ההלכה להיות כדברי רבי עקיבא, אבל אם כבר נפסק הדין כר"ט אינו חוזר.

קריבית [קרוביו] **דר' יוחנן** היו נושים בפלוני, ומת, ו**תפוס** הנושים **פרה דיתמי** שהייתה **מונחת בסימטא,** בפרעון חובם.

אתו — באו לדון — **לקמיה דר' יוחנן, אמר להו: שפיר תפסתוה!**

וכשיטתו לעיל, שבדיעבד אם נפסק הדין כרבי טרפון אין מוציאים מיד התופס. וכאן, כיון שכבר תפסוה חשיב כדיעבד, ואין מוציאים מידם. תוספות.[59]

אתו לקמיה דרבי שמעון בן לקיש, אמר להו: זילו אהדור! כדעת רבי עקיבא, שלא מועילה תפיסה אחר מיתה.

חזרו **ואתו לקמיה דרבי יוחנן, אמר להו: מה אעשה? שכנגדי** [היינו אדם השקול כמוני] **חלוק עלי,** ומבטל אני את דעתי מפניו. הרי שחזר בו רבי יוחנן והודה לדברי ריש לקיש. (עפ"י התוספות רי"ד).

מעשה שהיה **בההוא בקרא דיתמי,** [רועה בהמות של יתומים] **דתפסי** בעלי חובות **תורא** [שור] **מיניה.**

בעל חוב אמר — **מחיים תפיסנא ליה.** כלומר, תפסתיו בחובי עוד בחיי האב.

והבקרא אמר — **לאחר מיתה תפסיה.** ולא מועילה תפיסתו, אפילו לדעת רבי טרפון, כיון שכבר היה ברשות היתומים.

אתו לקמיה דרב נחמן, אמר ליה רב נחמן

מחבירו איתמר, אבל מרבו לא איתמר בפירוש, אלא כך שמענו. אבל אין זה טועה בדבר משנה אלא נחשב כטועה בשיקול הדעת, ואינו חוזר. ולעולם אף לרבי יוחנן ההלכה כרבי עקיבא לכתחילה.

59. אך הרא"ש כתב — שמדובר במקרה שכבר הלכו לדון במקום אחר ונפסק להם הדין שם כרבי טרפון. ולכן חשיב כדיעבד ואין מוציאים מידם.

והריטב"א כתב — שמדובר אחרי שכבר טבחו ואכלו את הפרה, ולכן חשיב כדיעבד ואין מוציאין מידם.

לרועה: האם **אית לך סהדי**[60] **דתפסיה**[61]?

אמר ליה הרועה: **לאו.**

אמר ליה רב נחמן: **מגו**[62] **דיכול** הבעל חוב **למימר, "לקוח הוא בידי",** מכיון שאין לנו עדות שבא השור לידו בגזלנות, **יכול נמי למימר, "מחיים תפיסנא ליה"**[63].

ומקשינן: **והרי אמר ריש לקיש: הגודרות** [היינו בעלי חיים שדרכם ללכת ממקום למקום, ונקראו גודרות מלשון "גדרות צאן". רש"י.] **אין להן חזקה.** ואם תפסם אחד, ויש לחברו עדים שהיו שלו בעבר, אין התופס נאמן לומר לקוחים הם בידי, כיון שיש לחוש — שמא הלכו מעצמם ובאו אליו. עד שיביא עדים או שטר על המכירה.

ואם כן אף בנידון דידן, אין הבעל חוב יכול לומר "לקוחים הם בידי", ושוב אין לו מיגו להאמן בטענת "מחיים תפיסנא ליה"?

ומשנינן: **שאני תורא, דמסירה לרועה.** ואינם הולכים מעצמם ממקום למקום. ואם נמצאו בידו ודאי קנאם, כיון ש"אחזוקי איניש בגנבי לא מחזקינן"[64].

---

60. הר"ן גרס — "אית לך עד", משום שאין הרועה צריך שני עדים, אלא הוא עצמו מצטרף להעיד.

אך הריטב"א והרשב"א ועוד ראשונים כתבו שאין הבקרא מצטרף לעדות כיון שהוא נוגע, משום שלפי דברי הבעל חוב יהיה על הבקרא לשלם את השור, כיון ששומר שכר הוא וחייב בגניבה ואבידה.

והקשה הפני יהושע — אם הבקרא משלם, נמצא שתפס הבעל חוב את ממונו של הבקרא, ולקתה מידת הדין בכך?

ותירץ — מכיון שאם הבקרא היה מודה לבעל חוב שתפס את השור קודם מיתת האב לא היה מתחייב לשלם, כיון שהועילה תפיסתו על פי דין, והכא התחייב לשלם משום שלפי דבריו היה הבעל חוב גזלן. נמצא שפיו מחייבו ולא הבעל חוב.

61. וכתבו התוספות — אין גורסים: "אית לך סהדי דלאחר מיתה תפסיה", כיון שאפילו אם אין עדים שתפסו לאחר מיתה, שוב אין לבעל חוב מיגו דלקוח, כיון שהעידו בו שתפס.

אך התוספות רי"ד גרס "אית לך סהדי דלאחר מיתה תפסיה". וכתב הריב"ש שאם אין עדים שתפס לאחר מיתה נאמן הבעל חוב במיגו שהיה אומר "החזרתיו לך".

אך התוספות סברו שסוגיין עוסקת במקרה שראו את השור אצל הבעל חוב, ואז אינו יכול לטעון "החזרתיו לך". ולכן אין צריך עדים שתפס לאחר מיתה.

62. ויש להקשות, מדוע נזקק הבעל חוב למיגו, הרי הוא כעת המוחזק, וטוען שהייתה תפיסתו כדין, קודם מיתת האב, ואם כן המוציא מחבירו עליו הראיה?

וכתב הרא"ש — כל מקום שהתופס טוען שבאה לידו בלא דעת בעלים, לאו טענה מעלייתא היא, ולא נאמן עליה בלא מיגו. כיון שאי אפשר לומר עליה כעת "אחזוקי איניש בגנבי לא מחזקינן" — אחר שראינו שחטף.

63. ועיין רשב"א שדן האם מחוייב הבעל חוב להשבע שבועת היסת לבקרא, או שמא אינו נשבע כיון שהיתומים הם שתובעים ממנו שבועה, וטענתם טענת שמא היא. ואין נשבעים על טענת שמא.

64. והעירו הראשונים — שלא בכל שור הדין

דבי נשיאה, תפום אמתא דיתמי מסימטא. [אנשי בית הנשיא, תפסו שפחה של יתומים מסימטא בעבור חוב אבי היתומים].

יתיב ר׳ אבהו, ור׳ חנינא בר פפי, ור׳ יצחק נפחא, ויתיב רבי אבא גבייהו. ודנו במקרה זה.

אמר להו ר׳ אבהו לבי נשיאה: **שפיר תפסיתוה.** כדעת רבי טרפון, שתפיסה לאחר מיתה מועילה.

אמר להו ר׳ אבא: וכי **משום דבי נשיאה נינהו, מחנפיתו להו?!** [וכי משום שמבית הנשיא הם, מתחנפים להם לפסוק שלא כהלכה?!]

והא דון דייני כר׳ טרפון, ואהדריה ריש לקיש עובדא מינייהו. כדלעיל. ואם כן הלכה כרבי עקיבא שלא מועילה תפיסה אחר מיתה[65].

וכן היה מעשה, באדם ששמו **יימר בר חשו, חוה מסיק** [נושה] **ביה זוזי בההוא גברא.**

שכיב, [נפטר אותו אדם] **ושביק ארבא.** [השאיר אחריו ספינה בנהר].

אמר ליה יימר לשלוחיה: זיל, תפסה ניהליה! [לך ותתפסנה עבורי].

אזל השליח, **ותפסה.**

פגעו ביה [פגשוהו, את השליח] **רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע.** שהיו אף הם נושים באותו אדם.

אמרו ליה: את, תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים, כיון שעל ידי תפיסתך יגרע חלקנו.

ואמר רבי יוחנן: התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים —

לא קנה[66)]**!** ואם כן אין בכחך לתפוס את הספינה עבור יימר. פה-א

באו רב פפא ורב הונא **ותפסוה אינהו,** מיד השליח, לפרעון חוב שהיה להם על הלוה.

הוציאו רב פפא ורב הונא את הספינה מידו של השליח.

רב פפא — מימלח מלוחי, [הנהיגה בעוגן שלה, בתוך הנהר], **ורב הונא בריה דרב יהושע — ממתח לה באשלא** [משכה בחבליה משפת הנהר שהייתה ברשות הרבים].

מר [רב פפא] **אמר — אנא קנינא לה לכולה!** כיון שהנהגת העוגן עדיפה ממשיכת החבל.

ומר [רב הונא] **אמר — אנא קנינא לה לכולה!** כיון שמשיכת החבל עדיפה.

כן, אלא רק היכן שבאמת היה מנהג אותה העיר למסור את השורים לרועי בקר.

אמנם יש מהראשונים שכתבו, שאין צריך שיהיה מנהג כל אותה העיר כך, אלא מספיק בכך שמנהגו של הבקרא היה כך, שלא היה נותן לשוורים ללכת ללא השגחה.

65. וסבר רבי אבא שעבד דינו כמטלטלין, ואין נפרעים ממנו.

ואמנם למאן דאמר ״עבדא כמקרקעי דמי״ בעל חוב גובה ממנו. אך מסקנת הסוגיא בבבא בתרא (קכח׳) שאין גובים מן העבדים. תוספות.

66. במסכת בבא מציעא (דף י׳ ע״א) כתב רש״י

פגע בהו רב פנחס בר אמי, וראה אותם תופסים בספינה, **אמר להו** — כיצד תפסתם את הספינה והלא **רב ושמואל דאמרי תרוייהו "והוא שצבורין ומונחין ברשות הרבים",** ואתם הלא תפסתם אותה בנהר, שאינו רשות הרבים?

(אמר להו) [אמרו ליה][67]: **אנן נמי, מחריפותא דנהרא** [היינו ממרכז הנהר, מקום שעוברות בו ספינות רבות, ונחשב כרשות הרבים] **תפיסנא.** ומועילה תפיסתינו[68].

אתו לקמיה דרבא, באו לדין לפני רבא, **אמר**

שאם עשאו שליח בפירוש כדי לזכות עבורו קנה אף לרבי יוחנן. ורק היכא שבא לתפוס לבעל חוב בלא שעשאו שליח אלא מדין "זכין לאדם שלא בפניו", לא קנה.

והקשו עליו התוספות, הרי בסוגיין מבואר שאף על פי שיימר מינה את השליח בפירוש מכל מקום לא קנה? והוכיח התוספות מכאן כשיטתו שלעולם אינו יכול לתפוס לבעל חוב.

ויעויין בשיטה מקובצת שישב את דעת רש"י — שסוגיין עוסקת כשאמר לשלוחו "זיל תפסיה" סתם, ולא אמר לו לזכות בספינה עבורו. ולכן לא מועילה תפיסתו.

ויעויין בקובץ שיעורים שהרחיב וביאר — שדעת רש"י לחלק בין היכא שעשאו שליח להיכא שלא עשאו שליח היא — אפילו שגם בלא עשאו שליח הרי זכין לאדם שלא בפניו, מכל מקום דין זה לא שייך במקום שחב לאחרים, כיון שאין חבים לאדם שלא בפניו. אבל כשעשהו שליח בפירוש, הרי שלוחו של אדם כמותו ולמה לא תועיל זכייתו?!.

והש"ך (ק"ה) יישב את דעת רש"י — שמועיל שליח רק היכן ששכרו לשם כך, ואז דינו כפועל, ויד פועל כיד בעל הבית, אך בסוגיין מדובר כשלא שכרו ולכן לא מועילה תפיסתו. ויעויין שם בנתיבות המשפט שדחה את דבריו.

ובעצם הדין שהתופס לבעל חוב היכן שלא חב לאחרים קנה, הקשה הרי"ף בבבא מציעא — מדוע אין הלוה יכול לומר לתופס "לאו בעל דברים דידי את", ואני אפרע לבעל חובי ממקום אחר?

וכתב הרי"ף, שעל כרחך מדובר כשאין ללוה מהיכן לפרוע, אבל כשיש לו לפרוע ממקום אחר אינו יכול לתפוס אפילו אם לא חב לאחרים.

אך הרא"ש שם חלק על הרי"ף וכתב, שלעולם אם אינו חב לאחרים יכול לתפוס אפילו אם יש ללוה לפרוע ממקום אחר, כיון שהוא שלוחו של התובע, וכמו שהתובע יכול לתפוס אף שלוחו יכול לתפוס. יעויין שם.

67. כך צריך לגרוס לפי פירוש רש"י שלפנינו. אך רש"י במהדורא קמא פירש — שדברי רב פנחס בר אמי התייחסו לרב פפא בלבד. ואמר לו — הנהגת העוגן אינה כלום, משום דברי רב ושמואל, שאמרו תרויהו — "והוא שצבורים ומונחים ברשות הרבים", ואילו הנהגת העוגן הייתה בנהר שהוא כסימטא.

ולפי זה נכון לגרוס "אמר להו", היינו רב פפא אמר לרב פנחס ולרב הונא — "אנא נמי מחריפותא דנהרא תפיסנא", ושם חשיב כרשות הרבים.

68. וצריך לומר — שעמדה הספינה שם בשעת מיתת הבעלים, ולא רק בשעת החטיפה. שאם לא כן — הרי כבר זכו בה היורשים. הרא"ש.

אך הפני יהושע הקשה מלשון רש"י — "לא מצאנוה בשפת הנהר שהיא כסימטא, אלא מזה חטפנוה, שהיה מוליכה באמצע הנהר", ומשמע

להו: "קאקי חיורי משלחי גלימי דאינשי", [אוזים[69] לבנים (על שם זקנם הלבן), המפשיטים בגדי האנשים.], כלומר — תפיסתכם אינה כדין. משום ש**הכי אמר רב נחמן** — **"והוא שתפסה מחיים"**, ואילו אתם תפסתם לאחר מיתה.

מקרה נוסף מובא בגמרא — מעשה ב**אבימי בריה דרבי אבהו, שהוו מפקי ביה זוזי בי חוזאי.** [בני העיר חוזאי, הלוו לו כסף].

שדרינהו, שלח אבימי את המעות, **ביד חמא בריה דרבה בר אבהו.**

אזל — הלך — חמא, **ופרעינהו.**

אמר להו חמא לבי חוזאי — **הבו לי שטרא!** החזירו לי את שטר החוב!

אמרו ליה — **סיטראי**[70] **נינהו!** כלומר, חוב נוסף היה לנו על אבימי, אלא שהיה מלוה על פה, ותפסנו את המעות הללו עבור אותו חוב.

אתא חמא, **לקמיה דרבי אבהו** לתובעם.

אמר לו רבי אבהו — האם **אית לך סהדי דפרעתינהו?**

אמר ליה חמא — **לא.**

אמר ליה רבי אבהו — **מיגו דיכולין לומר "לא היו דברים מעולם", יכולין נמי למימר "סיטראי נינהו".** ונאמנים[71].

דנה הגמרא: **לענין שלומי שליח, מאי?** האם

מדבריו, שהקפידא היא רק על שעת החטיפה. וקשה, שא"כ הרי כבר זכו היורשים בספינה בשעת המיתה? וצריך עיון.

69. וקרא להם אוזים על שם חכמתם, כמו שאמרו — הרואה אוז בחלום יצפה לחכמה. רעק"א.

70. "סיטראי" — מלשון "סטר", ותרגומו — צד. כלומר — חייב הוא לנו מצד אחר. שיטה מקובצת.

71. הקשה המרדכי — מדוע נאמנים על ידי המיגו, הרי הוא "מיגו להוציא ממון", ומיגו להוציא ממון לא אמרינן?

ותירץ — כיון שיש בידם שטר, אין המיגו נחשב מיגו להוציא.

והקשה — אם כן מדוע נזקקנו למיגו כלל, הרי הם המוחזקים בממון, והמוציא מחבירו עליו הראיה?

ותירץ — שטענת סיטראי טענה גרועה היא, ובלא מיגו אינו נאמן.

ובהמשך דבריו כתב ביתר באור — לכאורה יש להקשות — מדוע נאמנים לומר "סיטראי", והלא השליח בודאי לא נתנם להם עבור ה"מלוה על פה", אלא עבור השטר, שהרי אינו רוצה להפסיד את השולח?

אלא ודאי, מדובר ש"בי חוזאי" טענו שהשליח בא לפרוע רק את המלוה על פה, ולא את המלוה בשטר. ובטענה זו אינם נאמנים בלא מיגו, כיון שטענה גרועה היא, כיון שדרך האנשים לפרוע בתחילה מלוה בשטר ואחר כך מלוה על פה.

ומבואר בדעת המרדכי — שהלוה יכול לקבוע איזה חוב הוא בא לפרוע כעת, ואין המלוה יכול לתפוס ממנו לחוב אחר. ולכן כאן עליהם לטעון שהלוה בא לפרוע את המלוה על פה.

על השליח לשלם את הכסף למשלח, כיון שפשע בשליחותו, שלא דרש מהם את השטר בתחילה?

אמר רב אשי, חזינן, נראה — **אי אמר ליה** המשלח — **"שקול שטרא,** ואחר כך **הב זוזי", משלם.** כיון שלא מילא את שליחותו כראוי, שנתן להם את הכסף בתחילה ואחר כך דרש את השטר.

אבל אם אמר המשלח — **"הב זוזי, ושקול שטרא", לא משלם.** כיון שעשה השליח כדבריו.[72].

אך הר"ן הוכיח מסוגיין — שאין הלוה יכול לקבוע איזה חוב הוא בא לפרוע, ואם תפס המלוה יכול לומר שכסף זה הינו לפרעון המלוה על פה, ואפילו אם התכוין הלוה בפירוש לפרוע את המלוה בשטר.

אמנם דבר זה אינו מועיל אלא בתורת תפיסה.

ויש לבאר לדעת הר"ן — אם כן מדוע נזקקו "בי חוזאי" למיגו, הלא אף בלא מיגו נאמנים, שהרי הממון בחזקתם?

וצריך לומר — שהרי אינם נאמנים לומר שהלוה עצמו בא לפרוע את המלוה על פה, כיון שזו טענה גרועה כנ"ל, ואין הם נאמנים אלא בתורת תפיסה, לומר שתפסו את הממון עבור המלוה על פה, ובתפיסה אינם נחשבים כמוחזקים, כמבואר במסכת בבא בתרא (לד' ע"א) גבי ההוא גברא דחטף נסכא מחבריה, ואמר — "אין חטפי ודידי חטפי", ואמר רב אבא שתפיסה הבאה בגזלנות אינה הופכת את התופס למוחזק, ואילולי מיגו דלהד"ם אינם נאמנים.

ועיין בקובץ שיעורים, שפירש את דברי הר"ן באופן אחר.

כן אינו נאמן להעיד כיון שהוא נוגע בדבר, אך לפי הצד השני קשה.

וכתבו התוספות — שסוגייתנו עוסקת אחר שנתקנה שבועת היסת, ואז לעולם על השליח להשבע שבועת היסת שמילא את שליחותו. ולעולם נחשב כנוגע, ואינו יכול להעיד כנגדם.

ויש מהראשונים שהקשו באופן אחר — מדוע נאמנים לומר סיטראי, הרי העד מעיד שנפרע השטר, ומחייבם שבועת עד אחד, ואילו הם אינם יכולים להשבע, כיון שמודים לדברי העד שהיה כאן פרעון, אלא שטוענים שהיתה כאן מלוה נוספת, וכמו שמבואר גבי נסכא דרב אבא, בבבא בתרא לד' ע"א, שהיכן שיש עד אחד שחטף אינו נאמן לומר דידי חטפי, וגם אינו יכול להשבע להכחיש את העד, כיון שהודה לדבריו שחטף, אלא שטוען "דידי חטפי", ומתוך שאינו יכול להשבע משלם, ואם כן גם הכא מתוך שאינם יכולים להשבע עליהם לשלם?

וכתב הריב"ש — לדעת הראשונים שעד המסייע אינו מחייב שבועה אלא בטענת ברי, אם כן הכא יש לומר, שאבימי לא טען טענת ברי, שהרי אינו יודע בבירור שהשליח פרעם. ולכן אינם מתחייבים שבועה.

אך דעת הרי"ף שלעולם עד המסייע מחייב שבועה אף בטענת שמא, ואף לשיטתו כתב הריב"ש — שהכא יכולים להשבע, ולהכחיש את העד, כיון שהעד מעיד על פרעון, והם טוענים שלא היה כאן פרעון. ולא דמי לנסכא דרב אבא, שהתם טענותיו על הנסכא עצמה, ואינו יכול להשבע כיון שאינו מכחיש את העד,

72. הקשו הראשונים — במקרה שהעד אינו משלם, מדוע נאמנים "בי חוזאי" לומר — "סיטראי נינהו", והלא העד מעיד שתפסו, ואין מיגו, כיון שאינם מעיזים נגד העד לומר להד"ם. כמבואר בבבא בתרא (לד' ע"א)?

בשלמא לפי הצד שחייב השליח לשלם, אם

ומסיקה הגמרא — **ולא היא!** אלא **בין כך ובין כך משלם**[73]. כיון **דאמר ליה** המשלח — **"לתקוני שדרתיך ולא לעוותי"**, והיה עליך לדקדק בתקנתי.[74]:

מעשה **בחחיא איתתא, דחוו מיפקדי גבה מלוגא דשטרי.** [הפקידו ברשותה חבילת שטרות].

ומת המפקיד, **ואתו יורשים, קא תבעי ליה מינה.**

אמרה להו — מחיים תפיסנא להו! בעבור חוב אחר שהיה חייב לי.

אתאי האשה **לקמיה דרב נחמן, אמר לה:** האם **אית ליך סהדי, דתבעוה**[75] **מיניך מחיים**[76]**, ולא יהבית ניהליה**[77]**?**

שהרי מודה לו שחטף את הנסכא, אלא טוען דידי הוא. ולכן תמוך שאינו יכול להשבע משלם.

ויעויין בקצות החושן (נח' סק"ג) שהאריך לדון בעניין זה. ואין כאן המקום להאריך.

ויעויין בשיטה מקובצת — שדקדק בדברי רש"י בקושיית הגמרא — "לענין שלומי שליח למשלח". וכונת רש"י להדגיש, ששאלת הגמרא אינה מתייחסת למקרה הנוכחי, אלא רק בעלמא האם חייב השליח לשלם.

ואמנם סוגיין עוסקת רק במקרה שחייב לשלם, דאז הוי השליח נוגע בעדות.

73. עיין תוספות — ומבואר שאם לא הזכיר המשלח לשליח כלל את עניין השטר — אין השליח חייב לשלם. כיון שלא היה עליו להעלות דבר זה בדעתו מעצמו.

74. הקשה ה"אור שמח" (הל' שלוחין ושותפין פרק א' הל' ו') מדוע חייב השליח לשלם, הרי המוסר שטר חוב פרוע של חבירו ליד אחר אינו חייב אפילו מדינא דגרמי, כיון שאין זה "ברי היזיקא", כמבואר ברמ"א (סי' נה')? [אמנם עיין בהגהות יעבץ שכתב — "משלם. מדינא דגרמי."] ותירץ — הכא שאני, כיון שהשליח נתן את הכסף של המשלח, ולא קיבל את השטר תמורתו, ואם כן הרי הזיק את הכסף. ולא את השטר.

ונפקא מינה — אם הפקיד חפץ, ושלח הנפקד את החפץ על ידי שליח, ושכח השליח לקחת את השטר, דאז אין הפשיעה בחפץ, כיון שהחפץ ודאי הוי ממונו של המפקיד, אלא רק פשע בשיכחת השטר, ודבר זה אינו מחייבו כנ"ל.

75. גירסת הרא"ש — "דתבע". וקאי על האב. והוא הנכון.

76. יש להעיר — הרי לכאורה מספיק שתביא עדים ששלחה יד בפקדון מחיים, ואז הרי זכתה בו? ועיין לקמן הערה 72.

77. ומבואר — שבלא עדים אינה נאמנת לטעון שתבעתם מחיים.

והקשו התוספות — מדוע אינה נאמנת לומר שתבעתם מחיים במיגו שהיתה אומרת "לקוחין הן בידי"?

ותרצו התוספות — כיון שלא טענה בתחילה שתבעתם מחיים, אלא רק שתפסה מחיים, וחשבה שבטענה זו סגי, אם כן כעת אינה נאמנת לחזור ולטעון "תבעינהו מחיים" במיגו ד"לקוחין", כיון שכבר הודתה קודם לכן שאינם לקוחין בידה, ומיגו למפרע לא אמרינן.

ויעויין ברא"ש שתירץ — שאין האשה נאמנת לומר "לקוחין הם בידי" בלא ראיה, כיון שקיימא לן "אין אותיות [היינו שטרי חובות] נקנין במסירה", אלא בעינן שטר.

(ועיין בר"ן — שלמאן דאמר "אי אותיות

אמרה לו האשה: **לא!**

אמר לה רב נחמן: **אם כן,** מה שהחזקת בפקדון מחיים לא חשיב כתפיסה, כיון שהחזקת בו עבור היתומים[78], ורק לאחר מיתה כשתבעוהו ממך ולא נתתו להם, אזי

נקנין במסירה", אין האשה נאמנת לומר — "שטר היה לי ואבד", כיון שאין תפיסתה מוכחת כלום, ואזלינן בתר חזקת ה"מרא קמא" עד שתביא ראיה לדבריה.

אמנם הרמב"ם (פ"ו מהלכות מכירה הלכה י') חלק על הר"ן וכתב שאין התופס צריך להביא ראיה שזכה בשטר. יעויין שם) ועיין בקרבן נתנאל (אות ע') שדקדק מדברי הרא"ש שסבר "מיגו למפרע אמרינן", ולא כדברי התוספות. וכן כתב להדיא הרי"ף.

ונפקא מינה בנידון דידן — אילו היתה תופסת מטלטלין אחרים שאינם שטרות. לדעת הרא"ש והריף — היתה נאמנת לומר "תבעתינהו מחיים" במיגו ד"לקוחין הם בידי". אך לדעת התוספות אינה נאמנת, משום שמיגו למפרע לא אמרינן.

והנה התוספות עצמו נשמר מתירוצו של הרא"ש, וכתב — שאע"פ שאין אותיות נקנין במסירה, מכל מקום תועיל תפיסתה לזכות בנייר, כדי לכוף את היתומים לפרוע את חוב אביהם.

וכתב המהרש"א שלפי דברי התוספות הללו — אין להקשות שתהא נאמנת במיגו דלהד"ם, או מיגו ד"נאנסו", כיון שאינה רוצה לטעון "להד"ם", משום שכל מטרתה לכוף את היתומים לפרוע את חובה על ידי שידעו שניירות השטר נמצאים בידה.

ואמנם לדעת הרא"ש והרי"ף אכן יקשה מדוע אינה נאמנת במיגו ד"להד"ם"?

וכתב הרא"ש — דאיירי כשהפקידו אצלה בעדים, שאז אינה יכולה לטעון להד"ם.

ועיין ברי"ף — שאם היה האב תובעה מחיים, היתה מועילה תפיסתה בתורת משכון כדי לזכות בנייר, ועי"ז לכופו לפרוע את חובה.

והקשה עליו הקצות החושן (קט"ו סק"ו) הלא במשכון יכול הלוה לסלקו בזוזי, ואם כן יתן לה הלוה את דמי הניר ויסלקה?

והוכיח מכאן כדעת המרדכי — שיכול המלוה לומר — "לדידי שוה לי המשכון יותר". ואם כן הכא נמי יכולה לומר — לדידי שוה לי. עיין שם.

ובעצם דברי הרי"ף, עיין בר"ן שכתב שאם אין תפיסתה מועילה לגוף החוב, אינה מועילה גם לענין הנייר, ועיין בקובץ שיעורים — שהטעם, משום שהזכיה בנייר אינה זכיה בפני עצמה אלא תליה בקנין החוב, וכיון שלחוב אינה נאמנת, לא פלגינן נאמנות בכהאי גוונא.

ואמנם בדעת התוספות בסוגיין שנאמנת לטעון "לקוח" על הנייר לחוד, צריך עיון, וכי בשוטים עסקינן, שמוכרים את ניירות החוב בלא החוב עצמו?.

78. ברש"י כתב, שתפיסה מחיים לא מועילה רק היכא שתפס לשם חובו.

ודקדק הפני יהושע מדבריו — שהבאור בדברי רבי יהושע — "שכולם צריכים שבועה ואין היורשים צריכים שבועה", אין עיקר הטעם משום שבועה, שא"כ אין סברא לחלק בין היכא שתפס לשם חובו, להיכא שתפס סתם, שהרי בשני המקרים קדמה תפיסתו לתפיסת היורשים, אלא עיקר הטעם כמו שכתב הירושלמי — מפני שהיורשים אינם מחוסרי גובייא, ואפילו אם בפועל לא הייתה שבועה קדמה תפיסתם, ואם כן אם לא תפסם לשם חובו, הוי כמשכון ברשותו, ועדיין נחשב הממון כ"מטלטלי דיתמי", בשעת מיתת האב, ולא הועילה תפיסתו. ורק אם תפס לשם חובו הועילה תפיסתו.

חשיב כתפיסה, אלא שהוי **תפיסה דלאחר מיתה. ותפיסה דלאחר מיתה לא כלום היא**[79].

מעשה ב**החיא איתתא, דאיחייבא שבועה**[80] **בי דינא דרבא.** [התחייבה שבועה בבית דינו של רבא].

אמרה ליה בת רב חסדא, שהיתה אשתו של רבא, לרבא — **ידענא בה,** מכירה אני אותה **דחשודה אשבועה**[81].

ומכח דברים אלו — **אפכה רבא לשבועה אשכנגדה.** כדין מי שחשוד על השבועה, שאינו נשבע בעצמו, אלא שכנגדו נשבע במקומו[82].

זימנין, פעם אחרת, **הוו יתבי קמיה** דרבא, **רב פפא ורב אדא בר מתנא.**

אייתו החוא שטרא גביה, הביאו לפניהם תביעת ממון על ידי שטר.

אמר לו רב פפא לרבא: "**ידענא ביה, דשטרא פריעא הוא**". ועליך לחייב את התובע שבועה קודם שיגבה, כדין שטר שיש בו ריעותא.

אך הריטב"א מבואר הטעם שלא מועילה תפיסה מחיים — כיון שלא תפס מדעת הלוה, וחשיב כתופס מדעת עצמו דלא מהני. ואם כן לכאורה אינו צריך לתפוס לשם חובו דוקא, ובכל מקום שתבע הלוה את הפקדון ולא החזירו מהני.

79. וכתב הרי"ף — שכל זה רק לדינא דגמרא, שאין גובים כתובת אשה מן המטלטלין, אבל אחר תקנת הגאונים שגובין מן המטלטלין, אף כאן תועיל תפיסתה אפילו לאחר מיתה.

אך יש אומרים — שלא תקנו הגאונים שגובים ממטלטלין אלא במלוה בשטר, אבל במלוה על פה לא תקנו. ולא נהגו כן. ולהלכה אפילו בלוה על פה גובין.

80. עיין רש"י שכתב — "שהיה אדם תובעה ממון והיא כופרת", ומשמע שהעמיד בשבועה דאורייתא.

וצריך באור — מדוע לא העמיד בפשטות — בנשבעת לפרוע כתובתה?

ודקדק מכאן הש"ך (סי' צב) דסבר רש"י שבשבועת הנוטלין שהיא שבועה דרבנן, לא אמרינן דין "מיפך שבועה". ועיין בקצות החושן (פב' סק"ד) שדן בדבריו.

81. שהייתה מרבה להשבע לשקר. ריטב"א בשם הגאונים.

82. עיין רש"י שכתב — "התובע אותה ישבע ויטול", ומבואר שהיא היתה צריכה להשבע ולהפטר, ועל ידי שהפך רבא את השבועה — נשבע שכנגדה ונטל.

והקשה הריטב"א — איך אפשר מכח עדותה של בת רב חיסדא להוציא ממון?

ולכן פירש — דעל כרחינו איירי כשהייתה האשה מהנשבעים ונוטלים, ועל ידי שהפך רבא את השבועה נשבע שכנגדה ונפטר.

ועיין מהרש"א, שכתב בדעת רש"י — שמכיון שכבר היתה מחוייבת בשבועה דאורייתא אין קפידא שנהפוך את השבועה אע"פ שיצא ממון על ידי זה.

ועיין בתוספות רי"ד שכתב ביתר באור — מכיון שמחוייבת שבועה דאורייתא, ושבועה דאורייתא עומדת במקום תשלומין, אם כן היכא שהיא חשודה, אמרינן "מתוך שאינה יכולה

אמר לו רבא: האם **איכא איניש אחרינא בהדיה דמר?** ובלא עד נוסף אינך נאמן להרע את השטר[83].

אמר לו רב פפא: **לא.**

אמר לו רבא: **אף על גב דאיכא מר,** בכל זאת **עד אחד לאו כלום הוא**[84], אפילו להרע את השטר.

אמר לו רב אדא בר מתנא: ולא יהא רב פפא כבת רב חסדא?! ומדוע אינו נאמן לפחות כמותה, לענין שבועה?

אמר לו רבא: **בת רב חסדא, קים לי בגווה** שאינה משקרת. אך **מר, לא קים לי בגוויה.**

אמר רב פפא: השתא דאמר מר [רבא] — "**קים לי בגוויה" מילתא היא,** כלומר — אפשר לפסוק הלכה מכח "קים לי בגויה"[85], אם כן **כגון אבא מר ברי,** [בני, אבא] **דקים לי בגוויה** שאינו משקר, **קרענא שטרא אפומיה.**

ומקשינן: **קרענא סלקא דעתך?!** הלא בודאי שאין לקרוע את השטר אלא על ידי שני עדים?

להשבע משלמת", אך לא התחדש כאן חיוב תשלומין חדש מכח בת רב חיסדא. ולכן הפך רבא את השבועה על שכנגדה.

83. התוספות העמידו, דאיירי כשהיה רב פפא קרוב, ולכן לא האמינו רבא כעד אחד אפילו לגבי שבועה.

והקשה הרש"ש — אי איירי כשהיה קרוב, אם כן אפילו אם יבא עד נוסף לא מהני, שהרי כתבו התוספות במסכת מכות (דף ו' ע"א) שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה, ואפילו שלא העידו בתוך כדי דיבור?

ואין לחלק ולומר — שדוקא היכן שצריך שני עדים עדותם בטלה, אבל לגבי שבועה שמספיק לחייבה על ידי עד אחד לא אמרינן שאם נמצא אחד מהם קרוב עדותן בטלה, כיון שכתבו התוספות במסכת מכות (שם ד"ה אמר רבי יוסי) שזו סברת רבי יוסי לחלק בין עדותממון לעדות נפשות, אבל רבי שההלכה כמותו, חולק עליו, וסובר שאף בעדות ממון עדותן בטלה, ואם כן לא סבר חילוק זה. ואם כן אכתי קשה מה יועיל צירוף עד אחד עמו? וצ"ע.

84. הרי"ף והרא"ש לא גרסו "אמר לו רבא אע"ג דאיכא מר עד אחד לאו כלום הוא".

וכתב הרש"ש, שכן נראית גרסת התוספות, כיון שהעמידו שהיה רב פפא קרוב, ולכן פסלו רבא אפילו לשבועה שכשר בה עד אחד.

85. כתב הרי"ף בשם גאון אחד — שבזמן הזה אין הדיין יכול לפסוק מכח "קים לי", כיון שלא בריר לן גדרי "קים לי". ומכל מקום אם נראה לדיין שאחד מן הצדדים משקר מעכבים את הדין עד שיתברר הדבר.

והרמב"ם (פרק כד' מהל' סנהדרין הל' א') כתב — "יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת, והדבר חזק בלבו שהוא כן, אף על פי שאין שם ראיה ברורה. ואין צריך לומר אם היה יודע בודאי שהדבר כן שהוא דן כפי מה שיודע.....אם כן, למה הצריכה תורה שני עדים? שבזמן שיבואו לפני הדיין שני עדים ידון על פי עדותן אע"פ שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר".

והקשה בספר נתיבות המשפט (הלכות דיינים, סימן טו' סק"ב), אם כן מדוע אין עד נעשה דיין, הלא ודאי שאם ראה הדיין בעצמו הוי אומדנא חזקה?

אלא, מרענא שטרא אפומיה. ואחייב את שכנגדו שבועה[86].

מעשה **בהההיא איתתא, דאיחייבא שבועה בבית דינא דרב ביבי בר אביי.**

אמר להו ההוא בעל דינא: תיתי ותישתבע במתא[87]**, אפשר דמיכספא ומודיא.** תבא להשבע בעירי, כדי שאולי תתבייש ולא תישבע לשקר.

אמרה להו: כתבו לי זכוותא, דכי משתבענא יהבי לי. כתבו לי פסק דין כאילו כבר נשבעתי, והניחוהו ביד שליש, ואחר כך אלך להשבע בעירו של התובע[88].

אמר להו רב ביבי בר אביי: כתבו לה[89].

אמר רב פפי לרב ביבי: וכי **משום דאתיתו ממולאי,** [היינו מבית עלי שימיהם קצרים, "מולא" — לשון בעל מום.] **אמריתו מילי מוליתא** [היינו דברים פגומים]?!

והא אמר רבא, האי "אשרתא דדיינ", קיום שטר **דמיכתבא מקמי דנחוו סהדי אחתימות ידייהו,** שנכתב קודם שקיימו בית הדין את החתימות, על סמך העתיד — **פסולה. אלמא מיחזי כשיקרא, והכא נמי מיחזי כשיקרא,** והיאך כתבו לה פסק דין כאילו נשבעה כאשר עדיין לא נשבעה?

ודחינן: **וליתא,** הא דאמרן שיש לחוש לשקר, אינו נכון.

וראיה: **מדברי רב נחמן.**

דאמר רב נחמן: אומר היה רבי מאיר, הרוצה לגרש את אשתו, **אפילו מצאו** את

וכתב — ודאי לענין הוצאת ממון לא אזלינן אחר אומד דעת הדיין, ורק לאורועי שטרא מועיל אומדן דעתו., ברם — באומדנא כללית שאינה תלויה בדעת הדיין דוקא, כגון זו הנזכרת לקמן (פה' ע"ב) "דידעינן ביה דלא אמיד", בזה מהני אפילו להוציא ממון

86. כך פרשו התוספות, אך הראב"ד כתב — מרענא שטרא אפומיה, ולא מקרע קרעינן, ולא מיגבא גבינן ביה, עד שיתברר הדבר.

87. יש הגורסים — "במאתין. כלומר "בעירנו". ומדובר שהיו שניהם מאותה העיר, ודוקא משום כך היה בידו לכופה להשבע בעירו אבל בעלמא — "הלך אחר הנתבע", ואין ביד התובע לכוף את הנתבע להשבע בעירו. וכן כתב הרא"ש.

אך הרמב"ן כתב, אע"פ שבעלמא "הלך אחר הנתבע", המלוה ולוה יכול המלוה לכוף את הלוה להשבע לו בעירו, כיון ש"עבד לוה לאיש מלוה".

ועיין בשו"ע (חו"מ סי' פז' סע' כג' בהגה) שפסק בשם הב"י — שיכול התובע לכוף את הנתבע להשבע בעירו היכא שיש סברא שיתבייש להשבע שם לשקר. יעוי"ש.

88. הקשו התוספות — מדוע שלא יכתבו לה — "אם תשבע פלונית תיפטר", ואז לא הוי "מיחזי כשיקרא"?

ותירצו — שכתבו לה בלשון זו, כדי שלא להצריכה עדים היום ולמחר.

ובאר השיטה מקובצת — אילולי שהיו כותבים לה פסק דין, היה התובע יכול לחזור ולתובעה בבית דין אחר פעם נוספת, ולהצריכה להביא שוב את כל עידיה, אך כעת שכבר פסקו את הדין אינו יכול לתובעה שנית.

89. רק לכתוב את הפסק דין היה שייך קודם שנשבע, אבל לחותמו ודאי שלא חתמוהו עד

הגט, **באשפה,** והיה כתוב בו שמו ושמה כראוי, **וחתמו ונתנו לה, כשר.** ואין צריך כתיבה לשמה.

ואפילו רבנן שחלקו על רבי מאיר, ואמרו שצריך לכתוב את הגט לשמה, **לא פליגי עליה דרבי מאיר אלא בניטי נשים, דבעינן כתיבה לשמה. אבל בשאר שטרות, מודו ליה** שאין צריך כתיבה לשמה, ולא חיישינן ל"מיחזי כשיקרא".

והראיה — **דאמר רב אסי אמר ר' יוחנן — שטר שלוה בו ופרעו, אינו חוזר ולוה בו.** אפילו בו ביום, כיון **שכבר נמחל שיעבודו,** שהרי המלוה השניה היתה בעל פה, ואינה גובה ממשועבדים(90). ועל ידי השטר נמצא גובה מהם שלא כדין.

ומדייקינן: **טעמא** שאינו חוזר וגובה — משום **דנמחל שיעבודו, אבל למיחזי**

פה-ב **כשיקרא לא חיישינן**(91).

מעשה **בההוא גברא, דאפקיד שב מרגניתא דציירי בסדינא, בי רבי מיאשא בר בריה דר' יהושע בן לוי.** [הפקיד שבע מרגליות צרורות בסדין, בבית רבי מיאשא נכדו של רבי יהושע בן לוי].

שכיב [מת] **רבי מיאשא, ולא פקיד.** לא כתב צואה.

ובא בעל המרגליות לתובען מהיתומים, וטענו היתומים — "שמא מרגליות אלו של אבינו הן?".

אתו לקמיה דר' אמי, ואמר להם, חייבים אתם להחזירן.

והטעם: **חדא,** משום **דידענא ביה ברבי מיאשא בר בריה דר' יהושע בן לוי דלא** היה **אמיד** [עשיר], ובודאי שאין המרגליות שלו(92).

שנשבעה ממש, שאם לא כן הוי שקר ממש. שיטה מקובצת.

90. ברש"י כתב "ואינו גובה מן הלקוחות", משמע שמבני חורין גובה על ידי השטר, אף על פי שאין כעת עדים על ההלואה השניה.

אך יעויין ברמב"ם (הלכות מלוה ולוה, פרק יד' הל' ז') — "שטר שלוה בו ופרעו אינו חוזר ולוה בו, שכבר נמחל שיעבודו ונעשה כחרש" ומשמע שאינו מועיל כלל אפילו לגביית בני חורין.

ועיין בשו"ע (חו"מ סימן מח' סע' א,) שהאריכו הפוסקים לדון בזה. ואכמ"ל.

91. כתב רש"י — "אם לא שיש בדבר ביטול שטר גמור", וכונתו למה שנזכר לעיל, שאם היה "מיחזי כשיקרא" בחתימות העדים, ולא רק בטופס השטר, השטר פסול. כיון שכל כולו נעשה בשקר.

92. וכתבו התוספות — שאם היה רב מיאשא קיים והיה טוען "לקוחין הם בידי", היה נאמן אע"פ שאינו אמיד.

אבל ליורשיו לא טענינן הכי, כיון שדבר זה אינו שכיח. וב"מלתא דלא שכיחא", לא טענינן ליתומים.

אך הרי"ף כתב בפרק המפקיד — "מהא שמעינן, שהמפקיד אצל חבירו בעדים אין הנפקד נאמן לומר לקוח הוא בידי".

ומבאר הרמב"ן — דאיירי כשכעת אין העדים יודעים לומר שאותן המרגליות הנמצאות בידיו, הן אותן שהוקדו אצלו, ולכן — אי

ועוד[93], **דהא קא יהיב** המפקיד **סימנא.** שאמר — "צרורות היו המרגליות בסדין, ושבע היו[94]".

ואמרינן: לא אמרן שנאמן המפקיד להוציא את המרגליות על ידי סימן, **אלא** בגוונא **דלא רגיל דעייל ונפיק להתם,** שאינו רגיל להכנס ולצאת בבית רבי מיאשא, **אבל** אם היה **רגיל דעייל ונפיק להתם,** חיישינן — **אימא איניש אחרינא אפקיד, ואיהו מיחזא חזא,** וראה את הסימן, שהיו עטופות בסדין[95].

וכן מעשה **בההוא גברא, דאפקיד כסא דכספא בי חמא.** [הפקיד כוס של כסף בבית האמורא ששמו חסא].

שכיב [מת] **חמא, ולא פקיד.** לא כתב צואה.

אתו היתומים **לקמיה דרב נחמן,** ושאלוהו האם עליהם להחזיר את הכוס.

אמר להו: עליכם להחזיר!

והטעם: חדא — משום **שידענא ביה בחמא דלא אמיד. ועוד** — **הא קא יהיב סימנא.**

אמיד, נאמן לומר — "החזרתי לך, ואלו אחרות הן", ואי לא אמיד אינו נאמן לטעון כך.

93. נחלקו הראשונים — דעת התוספות, שמטעמא ד"לא אמיד" לחודיה אין להוציא ממון, ורק בצירוף שני הטעמים — חדא, דלא אמיד, ועוד, הא קא יהיב סימנא — אפשר להוציא ממון. [וכמו שנתבאר לעיל בדעת הנתיבות המשפט — שהיכן שיש אומדנא כללית אפשר להוציא ממון על ידה].

אך דעת הרשב"א בתוספות, שבאומדנא ד"לא אמיד", סגי כדי להוציא ממון, אלא שעדיין יש לחוש שמא התובע אינו המפקיד, ולכן נזקקנו לכך שיתן סימן.

ויעויין בר"ן — שהסיק שאם היו עדים על הפקדון, סגי בסימן בלבד על מנת שיוכל להוציא מיד היתומים, ואין האב נאמן לומר "לקוחין הם בידי", כמו שנתבאר לעיל בדעת הרי"ף, שמכיון שידוע שבאו לידו בתורת פיקדון, שוב אינו מוחזק בהן. אך אם לא היו עדים על הפקדון אין מוציאין אלא בצירוף הסברא ד"לא אמיד".

94.. כן כתב רש"י, וכתבו התוספות — "ובהאשה שהלכה לא הוי סימן כהאי גוונא".

וכונתם להקשות, ממה שנתבאר ביבמות (קטו' ע"ב) שאם אמר המפקיד לנפקד — "שומשומי הוין, ובחביתא רמיין", אינו סימן. כיון שחוששים שמא החזיר לו הנפקד את השומשומין ואלו אחרים הם. אלמא לא חשיב כסימן בכהאי גונא.

ואמנם אולי יש ליישב דברי רש"י — שדוקא הכא מהני סימן כהאי גונא, משום שאין הנפקד בעצמו לפנינו, ואינו טוען ברי, ובצירוף הסברא שאינו אמיד, מועיל אף סימן כזה. משא"כ התם שהנפקד לפנינו וטוען ברי, לא מועיל אלא בצירוף סימן מובהק.

95.. וכתבו הראשונים — מכיון שאין התובע זוכה בטענתו, מותר ליתומים להשתמש בפקדון ולמוכרו אם ירצו.

דמכיון שלגבי שאר העולם הוי ליה ספק, שאינם יודעים אם הוא משל אביהם או משל אחרים, הרי שמספק אינם צריכים להניח מלהשתמש בו.

אך יש לדון בדברים אלו — לדעת הרשב"א הנזכרת לעיל, שבאומדנא ד"לא אמיד" סגי כדי להוציא ממון, ונצרכנו לסימן רק כדי להוכיח

ולא אמרן, אלא דלא רגיל דעייל ונפיק להתם. אבל רגיל דעייל ונפיק להתם, אימר איניש אחרינא אפקיד, ואיהו מיחזא חזא. כנ"ל.

וכן היה מעשה **בההוא דאפקיד מטכסא** [לבוש של משי] **בי רב דימי, אחוה דרב ספרא.**

שכיב רב דימי, ולא פקיד. לא כתב צואה.

אתא מקרה זה **לקמיה דרבי אבא, אמר להו:** חייבים אתם להחזיר.

והטעם: **חדא, דידענא ביה ברב דימי דלא אמיד. ועוד — הא קא יהיב סימנא.**

ולא אמרן, אלא דלא רגיל דעייל ונפיק להתם. אבל רגיל דעייל ונפיק להתם, אימא איניש אחרינא אפקיד, ואיהו מיחזא חזא.

מעשה **בההוא דאמר להו** לפני מותו — **"נכסיו לטוביה",** ולא פירש איזה טוביה.

שכיב, [מת], **ואתא** אדם בשם **טוביה,** ותבע את נכסיו.

אמר רב יוחנן — הרי בא טוביה! והתקיימו דבריו(96).

אומרת הגמרא: דין זה שאמר רבי יוחנן, שייך רק אם **אמר** "נכסי **לטוביה**", ובא אדם בשם "טוביה".

אבל אם אמר "נכסי לטוביה" **ואתא** אדם בשם "**רב טוביה**", הרי של"**טוביה**" דוקא הוא **דאמר**, אבל ל"**רב טוביה**", **לא אמר.**

ומכל מקום, **אי** אותו "רב טוביה" היה **איניש דגים ביה,** כלומר אדם הרגיל אצל הנפטר, **הא גים ביה!** ואמרינן שהתכוין אליו, אלא מכיון שליבו גס בו לא קראו "רב".

ואם **אתו שני "טוביה"** לתבוע את הנכסים — אם היה אחד מהם **שכן,** ואחד **תלמיד חכם,** הרי ש**תלמיד חכם קודם,** כיון שאמדו חכמים את דעת הנותן — שיעדיף לתת את נכסיו לתלמיד חכם.

וכן אם היה אחד מהם **קרוב,** ואחד **תלמיד חכם — תלמיד חכם קודם.**

איבעיא להו, הסתפקה הגמרא: היה אחד מהם **שכן,** והשני **קרוב. מאי?** מי יזכה בנכסים?

ופשטינן: **תא ושמע,** נאמר במשלי — "**טוב**

שהוא המפקיד.

אם כן לכאורה אפילו אם אינו נותן סימן אסור עליהם להשתמש בפקדון, כיון שודאי שאינו של אביהם, והוי כאבידה, ומוטל עליהם לברר של מי המרגליות, ולשומרם עד שיחזירום לבעלים.

96. יש מהראשונים שכתבו — שאף על פי שיש עוד כמה "טוביה" באותה העיר, מכל מקום יש לנו ליתן את הנכסים לתובע, כל זמן שאין אחר מערער.

ולפי דבריהם מדובר שתבע אותו טוביה בטענת ברי, ואמר — "יודע אני שנדר בחייו ליתן לי את נכסיו". אבל בטענת שמא נראה שאין לתת לו עד שיבררו הענין על ידי שודא דדייני, כמבואר לקמן בגוונא שבאו שני טוביה.

אך יש מהראשונים שכתבו — שאפילו אם אחר שתבע הראשון הגיע עוד טוביה לתבוע, לא יהבינן ליה אפילו בשודא, כיון שבודאי התכוין המת שיתנו את הנכסים לראשון שיתבעם, מדלא

שכן קרוב מאה רחוק״, ואם כן ודאי שהיתה כונת הנפטר לתת את נכסיו לשכנו, ולא לקרובו.

ואם היו **שניהם קרובים, ושניהם שכנים, ושניהם חכמים,** יעשו הדיינים **״שודא דדייני״**, כלומר, ישומו למי נראה שרצה לתת יותר[97].

אמר לו רבא, לבריה דרב חייא בר אבין: תא אימא לך מילתא מעליותא דהוה אמר אבוך. [בא ואומר לך דבר טוב שהיה אומר אביך].

והוא: **הא דאמר שמואל** בכמה מקומות — **״המוכר שטר חוב** שהיה חייב לו אדם אחר, **לחבירו, וחזר** המוכר **ומחלו,** דהיינו מחל ללוה על החוב, חובו **מחול**[98].

ואין הלוקח יכול לגבות באותו שטר, כיון שאת שיעבוד הגוף שיש למלוה על הלוה אי אפשר למכור, רק את שיעבוד הנכסים שייך למכור. אך אחר שנמחל החוב עצמו, ופקע שיעבוד הגוף, שוב אי אפשר לגבות את שיעבוד הנכסים.

ואפילו היורש של המלוה **מוחל** — היינו אף הוא יכול למחול על חובו של אביו, ולהפסיד את לוקח השטר״, עד כאן דברי שמואל[99].

וחידש רבי חייא בר אבין: **שמודה שמואל, באשה המכנסת שטר חוב** שהיה לה על אחר, **לבעלה** בנדוניתה, **וחזרה ומחלתו, שאינו מחול.**

מפני שידו של הבעל **כידה,** וכעת הוא עצמו התובע, ולא רק מצד שיעבוד הנכסים, אלא נעשה הבעל כהמלוה עצמו, וזוכה אף בשיעבוד הגוף. ולכן לא מועילה מחילת האשה.:

פירש למה התכוין.

ולפי דבריהם נראה שאפילו אם תבעו בטענת שמא, מכל מקום ינתנו הנכסים לראשון.

97. כך פירש רש״י. אך התוספות כתבו, שיעשו הדיינים כפי שירצו.

ונראה שמחלוקתם תלויה במחלוקת הראשונים הנזכרת בהערה הקודמת. רש״י סבר — שהנדון כאן הוא למי היתה כונת המת ליתן את נכסיו. ודבר זה ודאי שאי אפשר לעמוד על אמיתותו אלא על ידי שישומו את דעתו.

אך דעת התוספות — שודאי כונת המת היתה לתת נכסיו לראשון שיבא לתובעם, ולכן כשבאו שנים כאחד לתבוע את הנכסים בית הדין נותנים את הנכסים למי מהם שירצו.

98. ואם נתן שטר חוב לחברו, וטען הלוה — פרעתי! והמלוה (היינו נותן השטר), מאמת את דבריו, נאמן.

אף על פי שיש כנגדו שטר, ובעלמא אין הלוה נאמן לטעון פרוע נגד שטר, מכל מקום הכא — כיון שהמלוה מסייעו, ומיגו שיכול המלוה למחול על חובו, נאמן נמי לומר ״פרוע הוא״. תוספות רי״ד.

99. כך הבנת התוספות בסלקא דעתייהו. והקשו — אם כן, היכן שאין ללוה כעת קרקעות שיחול עליהן שיעבוד הנכסים, היאך ימכור לו את השטר, הלא אין לקניין על מה לחול?

וכתבו — שבמקרה זה אכן מועילה המכירה רק מדרבנן.

אמנם — בתוספות רי״ד כתב, שאי אפשר למכור כלל את עצם החוב, כיון ש״מלוה להוצאה ניתנה״ והחוב אינו בעיין. והמכירה

קריבתיה [קרובתו] **דרב נחמן, זבינתה לכתובתה** [מכרה את שיעבוד כתובתה בעודה תחת בעלה] **בטובת הנאה,** היינו בדבר מועט.

ואחר זמן **איגרשה, ושכיבה** [מתה].

אתו הלקוחות **וקא תבעי לה** את כתובתה **לברתה.** [מבתה].

אמר להו רב נחמן, ליכא דליסבא לה עצה?! וכי אין מי שיתן לה עצה?!

פו-א **תיזיל** [תלך] הבת, **ותיחלה** תמחל **לכתובתה דאמה לגבי אבוה,** שהרי הכתובה אינה אלא שטר חוב שיש לאשה על בעלה, ואמרינן — אפילו יורש מוחל(100).

ואחר מות אביה, **תירתה מיניה.** תרשנה ממנו. ואיירי כשלא היו לה עוד אחים שירשוהו.

שמעה, הבת את דברי רב נחמן, **אזלה אחילתה.** והלכה ומחלה את הכתובה, כעצתו.

אמר רב נחמן, עשינו עצמינו כעורכי הדיינין, שבאים להראות צדדי זכות לאחד מבעלי הדין. ואמרו חכמים — "אל תעשה עצמך כעורכי הדיינים".

ומקשה הגמרא: **מעיקרא,** שהשיאה את עצתו, **מאי סברא, ולבסוף** שהצטער **מאי סברא?**

ואמרינן: **מעיקרא סברא** — **"ומבשרך לא תתעלם",** וכיון שקרובתו היא מצוה עליו לסייעה(101).

ולבסוף סברא — **אדם חשוב שאני,** ויש לו להזהר יותר שלא ילמדו ממנו ויבואו לסייע אף לשאינם קרובים.:

מביאה הגמרא את עצם הסוגיא: **גופא, אמר שמואל** — **"המוכר שטר חוב לחבירו, וחזר** המוכר **ומחלו** — **מחול. ואפילו יורש מוחל".**

אמר רב הונא בריה דרב יהושע — **ואי פקח הוא** [היינו הלוקח] **מקרקש ליה זוזי, וכתב ליה שטרא בשמיה.** [נותן ללוה כסף לפני שיעשו קנוניא בין שניהם, כדי שיכתוב לו

אינה אלא על זכות הגבייה של החוב. ולכן מועילה המכירה אף במקום שאין לו נכסים.

100. הקשו התוספות — מה תרויח בכך שתמחול, הרי תהא חייבת לשלם ללקוחות את כל הכתובה מ"דינא דגרמי", שהרי גרמה להם נזק?

ותרצו — מדובר בבת קטנה, שאינה בת חיוב להתחייב על נזקי גרמי.

אי נמי — מדינה דגרמי אינה צריכה לשלם אלא את הכסף שהשקיעו הלקוחות בקניית שטר הכתובה מאמה, ולא את כל שווי הכתובה. ונמצא שהרויחה הרבה.

101. אין ספק שהבת הזאת עניה היתה. ומפני כן, כיון שהלקוחות לא לקחו אלא בטובת הנאה היה נותן עיצה זו , על דעת שתתן היא ללקוחות מה שנתנו לאמם. ולא יפסידו כלום מקרן שלהם.

שאם לא כן תימה גדול הוא שיתן רב נחמן עיצה להפסיד ללקוחות שלקחו כדת וכהלכה, משום "ומבשרך לא תתעלם". הריטב"א.

שטר על שמו, שאז אין המוכר יכול למחול[102].:

אמר אמימר: מאן דדאין דינא דגרמי, מגבי ביה דמי שטרא מעליא. [למאן דאמר — המזיק את חברו על ידי "גרמי" חייב לשלם, הכא נמי המוכר שמחל על שטר חובו והזיק את הלוקח, חייב לשלם ללוקח את דמי השטר[103]],

ומאן דלא דאין דינא דגרמי, מגבי ביה דמי נייר בעלמא, כלומר — אומר שלא מכר לו אלא את הנייר, והרי הוא בידו[104].

חוה עובדא, היה מעשה, באחד שמכר לחברו שטר ומחלו, ובא הדין לפני רב אשי, **וכפייה רפרם לרב אשי,** הקיף רפרם את רב אשי בראיות, **ואגבי ביה כי כשורא לצלמי,** כלומר גביה גמורה, מדינא דגרמי. כמו הלוקח קורה לצור בה צורות, שמדקדק הלוקח לקחתה ישרה וחלקה.:

אמר אמימר משמיה דרב חמא — **האי מאן, דאיכא עליה כתובת אשה ובעל חוב,** [מי שחייב ממון לכתובה ולבעל חוב], **ואית ליה ארעא, ואית ליה זוזי,** [יש לו קרקע, ומעות] ואינו יכול לתת לשניהם מעות או קרקע. מה יעשה?

לבעל חוב — מסלקינן ליה בזוזי. ולאשה — מסלקינן לה בארעא.

האי [הבעל חוב] **כי היניה,** שהרי הלוה מעות, לכן מקבל מעות. **והאי** [והכתובה] **כי היניה,** שהרי סמכה על שיעבוד הקרקע, והיא לא נתנה כלום, ולכן מקבלת מן הקרקע[105].

ואי לא איכא אלא חד ארעא, ולא חזיא אלא לחד, [ואם אין לו אלא קרקע הראויה רק לאחד מהם] — **לבעל חוב יהבינן ליה, ולאשה לא יהבינן לה.**

ומאי טעמא, נתנוה לבעל חוב ולא לאשה?

משום **שיותר ממה שהאיש רוצה לישא, אשה רוצה להנשא.** ואין חוששין שלא תרצנה הנשים להנשא. משא"כ בבעל חוב יש לחוש שאם לא יפרע חובו תנעל דלת בפני לווים[106].

---

102. ומבאר השיטמ"ק — שהפקחות הוא שבשעה שבא לקנות מוציא מיד המוכר את אותם זוזים שעליו לקרקש עמהם ללוה כדי שיכתוב לו שטר בשמו.

103. רש"י כתב — שחייב לתת לו את כל מה שכתוב בשטר. ברם לדעת התוספות שנזכרה לעיל, אינו חייב לתת לו אלא כמו ששילם.

104. לדעת רש"י, אין לקונה אלא את הנייר שבידו. אך הראב"ד כתב — שאף למאן דלא דאין דינא דגרמי חייב להחזיר ללוקח מה ששלים. ועיין עוד בעניין זה בש"ך (חו"מ סימן סו' ס"ק קט) ובקצות החושן שם.

105. ברש"י מבואר, שגם לגבי נכסי צאן ברזל שהכניסה לו בכתובתה עדיף הבעל חוב על האשה. כיון שהיא צרפתן עם כתובה על שיעבוד הקרקע.

אך יש מהראשונים שכתבו — שלענין נכסי צאן ברזל דינה כבעל חוב רגיל.

עוד כתבו הראשונים — שבזמן הזה שאשה גובה כתובתה מן המטלטלין, לא עדיף הבעל חוב ממנה.

106. הרי"ף כתב, שגם אם קדמה כתובת האשה,

אמר ליה רב פפא לרב חמא: ודאי דאמריתו משמיה דרבא [האם אמת הדבר ששמענו בשמכם בשם רבא] — **האי מאן דמפקי** [מי שהיה חייב כסף, והיו נושים] **ביה זוזי, ואית ליה ארעא. ואתא בעל חוב וקא תבע מיניה** את חובו.

ואמר ליה הלוה: **זיל שקול מארעא!** [לך ופרע חובך מקרקעותי].

אמרינן ליה — **זיל זבין את, ואייתי הב ליה!** לך אתה ותמכור קרקעותיך ושלם את חובך. ואין למלוה להתעסק במכירת קרקעותיך.

אמר ליה רב חמא לרב פפא — **לא** אמרתי דבר זה.

אמר לו רב פפא לרב חמא: **אימא לי, גופא דעובדא היכי הוה?** [גוף המעשה כיצד היה שהשתלשלה ממנו שמועה זו בשמך?].

אמר לו — אכן בא מקרה לפני בלוה שהיתה לו קרקע, וכפיתי אותו למוכרה, אך היה זה משום **שתולה מעותיו בעובד כוכבים הוה,** כלומר היו בידו מעות אלא אמר שהן של העובדי כוכבים.

ולכן כיון **שהוא עשה שלא כהוגן, לפיכך עשו בו שלא כהוגן** שהכריחוהו למכור קרקעותיו ולשלם חובו[107].

אמר לו רב כהנא לרב פפא: לדידך דאמרת "פריעת בעל חוב מצוה"[108], אם **אמר** הלוה — **"לא ניחא לי דאיעביד מצוה" מאי,** האם כופין אותו לטרוח אחר מעות לפרוע חובו[109]?

אמר לו — הלא כבר **תנינא: "במה דברים אמורים** שלוקה ארבעים ונפטר, **במצות לא תעשה. אבל במצות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה! ואינו עושה,** טול **לולב! ואינו עושה** —

ואחר כך לוה מעות, וקנה קרקע, שבעלמא במקרה כזה — חולקים בעלי החובות ביניהם אין הקרקע, כאן נותנים את הקרקע לבעל חוב ולא לאשה.

ויש חולקים — וסוברים שסוגיין עוסקת בשני שטרות היוצאים ביום אחד, ורק בכהאי גוונא אמרינן שיתן לבעל חוב.

אך בעלמא אין מפקיעים מהאשה את הדין המגיע לה. ועיין עוד בר"ן.

107. ברש"י משמע שהלוה שיקר, ועדיין היו לו מעות לפרוע. אלא שלא רצה להשתמש בהם.

והקשו התוספות — אם כן, מדוע אומרת הגמרא ש"עשו עמו שלא כהוגן", הרי כהוגן עשו לו?

ולכן מבארים התוספות — שבאמת בזמן הפרעון לא היה לו כסף. אלא שבשעה שתבעו בתחילה שיקר. ותלה בעכו"ם. ולכן עשו עמו שלא כהוגן, ואפילו שכעת אין לו מעות לפרוע חייבוהו למכור את קרקעותיו.

108. רש"י פרש — מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו, דכתיב "הין צדק" — שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק.

ויש שפרשו — דנפקא לן מדכתיב — "האיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה", דמשמע שיש עליו חיוב להוציאו למלוה.

109. הראשונים הביאו כמה אפשרויות לפרש את הגמרא — א. פשיטא לן שכופין לפרוע את החוב. אלא שהתקשתה הגמרא, אם כן איך

פו-ב **מכין אותו עד שתצא נפשו**;" והכא נמי אם לא מקיים מצות עשה של פריעת בעל חוב, מכין אותו עד שתצא נפשו.:

בעא מיניה [שאל אותו] **רמי בר חמא מרב חסדא:** האומר לאשתו — "**הרי זה גיטיך, ולא תתגרשי בו אלא לאחר שלשים יום**", **והלכה** האשה, **והניחתו** את הגט **בצידי רשות הרבים**, ועודנו שם לאחר שלשים יום, **מהו?**

האם צידי רשות הרבים כרשות הרבים, ואינם מקום הראוי לקנין, ואז לא זכתה בגט בסוף שלשים, או דלמא — צידי רשות הרבים אינם כרשות הרבים, והוי מקום הראוי לקנין, וזכתה בגט?

אמר ליה: אינה מגורשת! והראיה — **מדברי רב ושמואל.**

דרב ושמואל דאמרי תרוייהו במתניתין דלעיל — "**וזהו שצבורין ומונחין ברשות הרבים**", **וצידי רשות הרבים, כרשות הרבים דמו.** ואינם מקום הראוי לקנין.

ומקשינן — **אדרבה, מגורשת! מדברי רב נחמן.**

דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה — האומר לחבירו — "**משוך פרה זו, ולא תהיה קנויה לך עד לאחר שלשים יום**", **קנה**[110]. **ואפילו** אם היתה הפרה **עומדת באגם.**

ומדקדקינן: **מאי לאו, היינו אגם, והיינו צידי רשות הרבים,** ומוכח שצידי רשות הרבים הוי מקום הראוי לקנין?

ודחינן: **לא! אגם לחוד, וצידי רשות הרבים לחוד.** ולעולם אינם מקום הראוי לקנין.

איכא דאמרי, יש ששנו את ספק הגמרא להיפך: **אמר ליה** רב חסדא: **מגורשת! מדברי רב נחמן,** הנ"ל, **וצידי רשות הרבים כאגם דמי.**

ואהא אקשינן: **אדרבה, אינה מגורשת! מדברי רב ושמואל,** הנ"ל, ודייקינן — **מאי לאו, היינו רשות הרבים, והיינו צידי רשות הרבים,** ואף צידי רשות הרבים אינם ראויים לקנין?

ודחינן: **לא! רשות הרבים לחוד, וצידי רשות הרבים לחוד.** ולעולם צידי רשות הרבים הוי מקום הראוי לקנין.

מתניתין:

המושיב את אשתו[111] **חנונית** למכור בחנותו, **או שמינה** אותה **אפוטרופיא** על

אפשר לקרא לזה מצוה? ועל זה תרצה הגמרא — שאף במקום שכופין שייך לומר מצוה.

ב. באמת היה צד לגמרא שבמקום שאמרו היתומים — "לא ניחא לן למיעבד מצוה", אין כופין אותם לפרוע חוב אביהם.

ג. כוונת הגמרא להקשות — אם פריעת בעל חוב מצוה, על כרחך שאין שיעבוד על הנכסים, שאם לא כן יכול לגבות בעל כרחו מהנכסים המשועבדים לו.

ואם כן, לעיל גבי תולה מעותיו, איך גבינו מנכסיו שלא כדין?.

110. וכבר נתבאר לעיל (פב' ע"א) שמדובר כשאמר לו "מעכשיו ולאחר שלשים יום", שאם לא כך, אין המשיכה מועילה לו לאחר ל' יום, כיון שכבר "כלתה קנינו". ורק אם הפרה עמדה בחצירו בסוף שלשים יום קנה.

111. לאו דוקא אשתו. אלא אפילו המושיב כל אדם, יכול להשביעו כל זמן שירצה שלא נטל

נכסיו, **הרי זה משביעה כל זמן שירצה** שלא נטלה מנכסיו כלום[112].

רבי אליעזר אומר: משביעה **אפילו על פילכה ועל עיסתה,** שלא נטלתן מנכסיו.

גמרא:

שנינו במשנה: רבי אליעזר אומר, שיכול הבעל להשביעה אפילו על פלכה ועל עיסתה.

והסתפקה הגמרא: **איבעיא להו,** לדעת **רבי אליעזר,** האם משביעה רק **על ידי גלגול** שבועה, [כלומר על ידי שמשביעה שבועת חנונית, יכול לגלגל עליה גם שבועה על פלכה ועיסתה], **קאמר**[113],

או דלמא, אפילו **לכתחלה** יכול להשביעה. **קאמר.**

ופשטינן: **תא ושמע** מה ששנינו בברייתא: **"אמרו לו** חכמים **לרבי אליעזר,** אם יכול הבעל להשביעה על פלכה ועיסתה, היאך תוכל לחיות עמו, והלא **אין אדם דר עם נחש בכפיפה** אחת?!

ומדקדקת הגמרא: **אי אמרת בשלמא** לדעת רבי אליעזר יכול להשביעה **לכתחלה, שפיר!** [כלומר, מובנת טענת חכמים — שאם ישביעה, אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת],

אלא אי אמרת שדברי רבי אליעזר נאמרו רק **ע"י גלגול, מאי נפקא לה מינה** במה שמשביעה גם על פלכה ועיסתה, הלא ממילא נשבעת כבר שבועת חנוני?

אלא ודאי מוכח שדברי רבי אליעזר נאמרו גם לכתחילה!

דוחה הגמרא: לעולם אימא לך שרק על ידי גלגול יכול להשביעה, ובכל אופן שייכת כאן סברת "אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת", משום **דאמרה ליה** — **"כיון דקדייקת בתראי כולי האי, לא מצינא דאדור בהדך".** ["כיון שאינך סומך עלי כלל, ומדקדק אחרי להשביעני אפילו על פלכי ועיסתי, איני יכולה לגור עמך"].

עוד פושטת הגמרא: **תא שמע** ממה ששנינו בברייתא: **הרי שלא פטר את אשתו מן הנדר ומן השבועה,** [כלומר אדם שלא פטר את אשתו מלהשבע או לנדור לו שלא לקחה מנכסיו כלום אם יתבענה, כמבואר במשנה הבאה], **והושיבה חנונית** בחנותו, **או שמינה** אותה **אפוטרופיא** על נכסיו, **הרי זה**

מנכסיו כלום.

112. לא רק כשטוען "ברי לי שנטלת מנכסי", אלא אפילו בטענת שמא יכול להשביע אותה.

וטעמא דמלתא — כיון שטורחת בדבר יש לחוש שתעשה הוראת היתר לעצמה ליהנות מנכסיו. וסברו רבנן — שרק בדברים אלו משביע אותה. אך בשאר עבודות הבית אינו יכול להשביעה, דאם כן, אין שלום בבית. תלמידי רבינו יונה.

113. רש"י פירש — שחידושו של רבי אליעזר לפי צד זה הוא — שמגלגלים שבועה משבועה דרבנן. ודעת תנא קמא שאין מגלגלים שבועה משבועה דרבנן, ולכן אינו יכול להשביעה על פלכה ועיסתה.

משביעה כל זמן שירצה שלא לקחה מנכסיו כלום.

אבל אם **לא הושיבה חנונית, ולא מינה** אותה **אפוטרופיא, אינו יכול להשביעה** שלא לקחה מנכסיו. זו דעת חכמים.

אך **רבי אליעזר אומר: אף על פי שלא הושיבה חנונית, ולא מינה** אותה **אפוטרופיא, הרי זה משביעה כל זמן שירצה.**

משום **שאין לך אשה שלא נעשית אפוטרופיא שעה אחת בחיי בעלה על פילכה ועל עיסתה.**

אמרו לו חכמים: אם אתה אומר כן — אינה יכולה לחיות עמו, כיון ש**אין אדם דר עם נחש בכפיפה.**

ובברייתא זו הלא מדובר שלא השביעה שבועה נוספת על אפוטרופוס, או חנוני, ואם כן **שמע מינה** שרבי אליעזר סבר — אפילו **לכתחלה** יכול להשביעה על פלכה ועיסתה.

ומסקינן, שאכן **שמע מינה** כך.

מתניתין:

הבעל **שכתב**[114] לה לאשתו — **"נדר ושבועה אין לי עליך"** [ובגמרא יבואר מאיזה שבועה פטרה], **אין יכול להשביעה.**

אבל משביע הוא את יורשיה, אם גרשה ומתה, ובאו יורשיה לגבות כתובתה, נשבעים שבועת היורשים, שלא פקדתנו אמא קודם מותה.

וכן משביע הוא **את הבאים ברשותה,** אם מכרה את כתובתה לאחרים והתגרשה ומתה[115], נשבעים הלקוחות שבועת היורשים.

אך אם כתב לה — **"נדר ושבועה אין לי עליך, ועל יורשיך, ועל הבאים ברשותך", אינו יכול להשביעה, לא היא, ולא יורשיה, ולא את הבאים ברשותה.**

אבל, יורשיו משביעין אותה ואת יורשיה ואת הבאים ברשותה. כיון שאביהם לא פטרן אלא ממנו ולא מיורשיו.

ואם אמר האב — **"נדר ושבועה אין לי ולא ליורשי ולא לבאים ברשותי, עליך ועל יורשיך ועל הבאים ברשותיך", אינו יכול להשביעה, לא הוא, ולא יורשיו, ולא הבאים ברשותו,** ואינם משביעים **לא אותה, ולא** את **יורשיה, ולא** את **הבאים ברשותה**[116].

והתוספות הקשו עליו, הלא מסקנת הגמרא בשבועות שמגלגלים משבועה דרבנן ולא מצינו תנא שנחלק על זה?

ולכן פרשו התוספות — דעת תנא קמא, שאין משביעים את האשה על פלכה ועיסתה, אפילו על ידי גלגול כדי שלא תהיה קטטה בבית, שתאמר האשה — מתוך שאתה מדקדק אחרי כל כך, איני יכולה לדור עמך.

114. לאו דוקא אם כתב. אלא אפילו באמירה כל דהו סגי כדי לפוטרה מן השבועה.

115. דוקא אחר מותה. אבל בחייה אינם גובים עד שתשבע היא עצמה. כיון שלא פטרה מן השבועה אלא כשהיא באה לגבות לעצמה. על ידה או על ידי שלוחה. אבל לא לגבי לקוחות שלה. ריטב"א.

116. כתבו הראשונים — שגם במקום שאין ליורשים זכות להשביע אותה, הני מילי לענין

האשה שפטרה בעלה מן השבועה[117], ומת, **וחלכה מקבר בעלה לבית אביה, או שחזרה לבית חמיה, ולא נעשית אפוטרופיא** על הנכסים אחר מותו, **אין היורשין משביעין אותה.** אף על פי שלא פטרה בעלה משבועה אלא ממנו ולא מיורשיו, מכל מקום על מה שהיה בחייו נאמנת בלא שבועה.

ואם נעשית אפוטרופיא אחר מותו, **היורשין משביעין אותה על העתיד לבא,** כיון שלגבי זה לא פטרה מן השבועה, **ואין משביעין אותה על מה שעבר,** היינו על מה שהיה בחייו.

גמרא:

במשנה מבואר שיכול הבעל לפטור את אשתו מן השבועה.

ומקשה הגמרא: **שבועה מאי עבידתה?** כלומר איזה שבועה היא חייבת לו שכאשר פטרה משבועה סתם, נפטרה ממנה?

אמר רב יהודה אמר רב — כשפטרה משבועה סתם, הרי נפטרה משבועה שהיתה חייבת לו —

פז-א **על אפוטרופיא שנעשית בחיי בעלה.** כלומר, אם הושיבה חנונית בחנותו. אבל אם פגמה כתובתה לא נפטרה משבועה, כיון שנפטרה רק משבועה שח?ייב הוא אותה, אבל משבועה שחייבה את עצמה לא[118].

רב נחמן, אמר רבה בר אבוה — כשפטרה משבועה סתם, נפטרה גם משבועה שתתחייב **על הפוגמת כתובתה.** וכל שכן שנפטרה משבועת אפוטרופוס, כיון שכונת הבעל היתה לפוטרה מכל שבועה שחייבת לו.

אזל רב מרדכי, אמרה לשמעתא קמיה דרב אשי [הלך רב מרדכי, ואמר את הדברים הבאים לפני רב אשי]: **בשלמא למאן דאמר** [היינו לדעת רב נחמן], שהעמיד את המשנה כשפטרה משבועה שהיתה חיבת לו **על הפוגמת כתובתה,** אתי שפיר מדוע תבעה ממנו למחול לה על שבועה זו.

כיון **דמסקא אדעתה** שהעלתה בדעתה, **דלמא מצטרכי לי זוזי, ושקילנא מכתובתאי,** ואתחייב לבעלי שבועת פוגמת כתובתה, ולכן **אמרה ליה** — **"כתוב לי דלא משבעת לי".**

אלא למאן דאמר [היינו רב יהודה אמר רב], שמשנתינו עוסקת כשפטרה הבעל משבועה שתתחייב לו **על אפוטרופיא שנעשית בחיי בעלה,** יש להקשות, מדוע תבעה ממנו לכתוב לה שלא ישביענה, וכי **איהי מי הות ידעה דמותיב לה אפוטרופיא, דאמרה ליה** — **"כתוב לי דלא משבעת לי"?!** [האם ידעה

מה שאכלה בחיי בעלה. אך יש להם כח להשביע אותה על מה שהיה אחר מות בעלה. כיון שאין הבעל יכול לפוטרה משבועה על מה שיהיה אחר שימות ויצאו הנכסים מרשותו.

117. רש"י. ועיין בשיטה מקובצת.

118. יש לדון, אם בא הבעל להשביעה בשבועת עד אחד, האם יכול להשביעה, הרי בשבועה זו הוא מחייב אותה, ולא היא מחייבת את עצמה?

וכתב הראב"ד — שהבעל יכול להשביעה בשבועת עד אחד. כיון שלא האמינה נגד עד

מראש שיושיבנה אפוטרופסית על נכסיו, כדי שתתבע ממנו לפוטרה מהשבועה?!][119].

אמר ליה רב אשי לרב מרדכי: **אתון**, אתם שהתקשיתם קושיא זו, **אהא מתניתו לה**, כלומר — שניתם את דברי רב יהודה, ברישא דמשנתינו, שלא נתפרשה באיזו שבועה איירי, וסברתם שחלק רב יהודה על דברי רב נחמן.

אך **אנן, אהא מתנינן לה**, כלומר שנינו את דבריו בסיפא דמשנתינו, ולא בא לחלוק כלל על דברי רב נחמן, אלא כך הוא באור דבריו:

הא דאמרינן במשנתינו — **"הלכה מקבר בעלה לבית אביה, או שחזרה לבית חמיה ולא נעשית אפוטרופיא, אין היורשין משביעין אותה. ואם נעשית אפוטרופיא, יורשין משביעין אותה על העתיד לבא, ואין משביעין אותה על שעבר"**.

ויש לבאר — **"שעבר" מאי עבידתיה?** כלומר — עד מתי נחשב לשעבר שאין היורשים יכולים להשביעה?

ועל זה **אמר רב יהודה אמר רב:** גדר "שעבר" הוא — שאינם יכולים להשביעה **על אפוטרופיא שנעשית בחיי הבעל**, כיון שפטרה הבעל משבועה זו.

אבל אם היתה אפוטרופסית על הנכסים **בין מיתה לקבורה, משבעינן לה.** כיון שכבר נפלו הנכסים לפני היתומים, ושוב אין הבעל יכול לפוטרה משבועה עליהם.

ורב מתנא אמר: אפילו אם נעשית אפוטרופסית על הנכסים **בין מיתה לקבורה, לא משבעינן לה.**

משום **דאמרי נהרדעי** — **"לכרגא ולמזוני ולקבורה, מזבנינן בלא אכרזתא"**. — כלומר, לפרעון מס גולגולת למלך, ולמזון האשה והבנות, והוצאות קבורת האב, מוכרים מנכסי יתומים בלא הכרזה, כיון שאין פנאי לטפל בדבר, ולכן אינה נשבעת על אותה מכירה, כיון שאי אפשר שלא זלזלה מעט בנכסים ונמצאת נשבעת לשקר[120].

אמר רבה אמר רב חייא: הכותב לאשתו — **"דלא נדר, ודלא שבועה**, יהיו לי עליך", **הוא אינו יכול להשביעה, אבל יורשין משביעין אותה.**

אך אם כתב — **"נקי נדר, נקי שבועה"**, — **בין הוא, ובין יורשין, אין משביעין אותה.**

משום ש**הכי קאמר לה: מנקית משבועתא.** כלומר — נפטרת לגמרי מן השבועה.

ורב יוסף אמר בשם **רבי חייא:** הכותב

אחד.

אך דעת הרא"ש — שאינו יכול להשביעה שבועת עד אחד.

119. ואם תאמר — אולי מדובר כשהיתה כבר אפוטרופסית, ולכן תבעה מבעלה למחול לה על השבועה, ושוב לא יקשה על דברי רב יהודה אמר רב?

יש לומר — עדיין יש להקשות על דבריו, מדוע נדחק להעמיד במקרה רחוק, ולא העמיד בפשטות כמו רב נחמן. תוספות.

120. רש"י. והריב"ש כתב — תקנת חכמים היא שתקנו, כדי שתתעסק בקבורתו.

לאשתו — **"דלא נדר ודלא שבועה", הוא אינו יכול להשביעה, אבל יורשין משביעין אותה.** כנ"ל.

אבל אם כתב לה — **"נקי נדר, נקי שבועה"**, הרי **שבין הוא, ובין יורשין, משביעין אותה.**

משום **שהכי קאמר לה — נקי נפשך בשבועתא.** היינו שאם אחשדך אני או יורשי, עליך לנקות את עצמך מן החשד על ידי שבועה.

שלח רב זכאי פסקי דינים אלו **למר עוקבא: בין** אם כתב לאשתו לשון **"דלא שבועה", ובין** אם כתב לשון **"דנקי שבועה", בין "דלא נדר" ובין "דנקי נדר"**, אם כתב אחר כך **"בנכסי"** — הרי **שהוא אינו יכול להשביעה, אבל יורשין משביעין אותה.**

אך אם כתב **"מנכסיא אילין" — בין הוא, ובין יורשיו, אין משביעין אותה.** כיון שפטרה לגמרי משבועה בנכסים אלו.

אמר רב נחמן, אמר שמואל משום אבא שאול בן אימא מרים: בין אם כתב לאשה לשון **"דלא שבועה", בין "דנקי שבועה", בין "דלא נדר", ובין "דנקי נדר", בין "מנכסי" ובין "מנכסיא אילין", בין הוא ובין יורשיו אין משביעין אותה.** כיון שלעולם כונתו לפוטרה לגמרי מן השבועה.

אבל מה אעשה שיורשיו יכולים להשביעה מכל מקום, **שהרי אמרו חכמים** — **"הבא ליפרע מנכסי יתומים, לא יפרע אלא בשבועה"**, ומשבועה זו אין הבעל יכול לפוטרה.

ואיכא דאמרי לה, מתניתא. כלומר יש ששנו את דברי אבא שאול כ"מתניתא" ולא כדברי אמורא בעלמא.

וכך היא גרסת המתניתא — **"אבא שאול בן אימא מרים אמר, בין "דלא שבועה", בין "דנקי שבועה", בין "דלא נדר" ובין "נקי נדר", בין "מנכסי" ובין "מנכסיא אילין", בין הוא ובין יורשיו אין משביעין אותה. אבל מה אעשה, שהרי אמרו חכמים הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה".**

אמר רב נחמן אמר שמואל: הלכה כדברי בן אימא מרים:

מתניתין:

הפוגמת כתובתה, כמבואר בהמשך המשנה, **לא תפרע אלא בשבועה.**

וכן אם **עד אחד מעידה שהיא פרועה, לא תפרע אלא בשבועה.**

וכן **מנכסי יתומים, ומנכסים משועבדים, ושלא בפניו, לא תפרע אלא בשבועה** [עיין ברש"י].

מבארת המשנה:

הפוגמת כתובתה כיצד: היתה כתובתה אלף זוז, ואמר לה בעלה — **התקבלת כתובתיך. והיא אומרת, לא התקבלתי אלא מנה. לא תפרע אלא בשבועה.**

עד אחד מעידה שהיא פרועה כיצד: היתה כתובתה אלף זוז, ואמר לה הבעל — **התקבלת כתובתיך? והיא אומרת — לא**

התקבלתי. ועד אחד מעידה שהיא פרועה, לא תפרע אלא בשבועה.

מנכסים משועבדים כיצד: מכר נכסיו לאחרים, והיא נפרעת מן הלקוחות, שהרי נכסיו משועבדים לפרעון כתובתה, **לא תפרע אלא בשבועה.**

מנכסי יתומים כיצד: מת הבעל, **והניח נכסיו ליתומים, והיא נפרעת מן היתומים, לא תפרע אלא בשבועה.**

ושלא בפניו כיצד: הלך לו הבעל אחר שגרשה, **למדינת הים, והיא נפרעת שלא בפניו, אינה נפרעת אלא בשבועה.**

פז-ב **רבי שמעון אומר: כל זמן שהיא תובעת כתובתה, היורשין משביעין אותה. ואם אינה תובעת כתובתה, אין היורשין משביעין אותה.** ובגמרא יבואר על מה אמר רבי שמעון את דבריו:

גמרא:

הגמרא דנה מהו המקור לשבועת פוגמת:

סבר רמי בר חמא למימר, ששבועה זו הינה **שבועה דאורייתא**[121].

משום **דקא טעין** הבעל שפרע לה את כל **המאתים** שכתב לה בכתובתה, **והיא קא מודה ליה במאה.** ואם כן **הויא ליה כחודאה במקצת הטענה, וכל המודה במקצת הטענה ישבע.**

דוחה הגמרא: **אמר רבא, שתי תשובות** יש **בדבר** זה, לומר שאין שבועה זו מדין שבועת מודה במקצת:

חדא — **דכל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין,** [שהרי שבועתם באה לפוטרם מתביעת התובע] **והיא נשבעת ונוטלת** [שהרי היא התובעת].

ועוד, טעם שאינה נשבעת שבועה דאורייתא — משום ש**אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות,** ובנידון דידן הרי יש בכתובתה שיעבוד קרקעות, ואם כן אינה נשבעת עליו מדאורייתא.[122]

אלא אמר רבא, על כרחך צריך לומר

---

121. כתב רש"י — "ונפקא מינה, דלא מפכינן לה", כלומר — בשבועה דרבנן אם הנשבע אינו יכול להשבע, כגון שהוא חשוד על השבועה, הופכים את השבועה, ומטילים אותה על הבעל דין שכנגדו. אך בשבועה דאורייתא אי הופכים את השבועה.

אך עיין ברא"ש וברי"ף שכתבו שבנידון דידן, אף אם השבועה היא שבועה דרבנן אין הופכים אותה על שכנגדה. כיון שבשבועת הנוטלים אין הופכים את השבועה. ואם אינה יכולה להשבע לא תיטול ממון.

ורק בשבועת הנפטרים, [כלומר, שבועה שמוטלת על מי שבאים להוציא ממנו ממון] הופכים את השבועה.

122. הקשו התוספות — והלא יש טעם שלישי, מדוע אינה נשבעת מדאורייתא, כיון שהטעם שנשבעים שבועת מודה במקצת הוא "דאישתמוטי קא משתמט", כלומר אנו חוששים שמא אין לו כסף לפרוע כעת את כל חובו, ולכן מודה רק במקצת, ואומר לעצמו — "כשיהיה לי כסף אשלם". לכן הטילה התורה עליו שבועה

שהשבועה במשנתינו אינה אלא **מדרבנן**[123].

והטעם שהטילו עליה שבועה — כיון **דפרע דייק, דמיפרע לא דייק.** [מי שפורע, היינו הבעל, מדייק וזוכר שפרע. אך הנפרע, היינו האשה, אינה זוכרת שנפרעה], **ולכן רמו רבנן שבועה עלה, כי היכי דתידוק**[124].

מסתפקת הגמרא: **איבעיא להו, פוגמת כתובתה בעדים, מהו?** [היינו שיש עדים שפרעה הבעל חלק מכתובתה].

וצדדי הספק —

דלמא אינה נשבעת, כיון **שאם איתא דפרעה** הבעל את כל כתובתה, ודאי **בעדים הוה פרע לה,** כמו שפרע את המחצית הראשונה, ומכך שאין לנו עדים על פרעון נוסף — שמע מינה שלא פרעה אלא מחצית כדבריה.

או דלמא, עדיין יש לחוש שמא **איתרמויי איתרמי** [הזדמן] **ליה** מעות, ופרעה בלא עדים, ורמו עליה שבועה כדי שתדקדק ותזכור.

ופושטת הגמרא: **תא ושמע** מה ששנינו במשנה: **כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין. ואלו** המובאים לקמן, תקנו חכמים שיהיו **נשבעין ונוטלין, השכיר,** שתבע את בעל הבית לתת לו את שכרו ואמר לו — נתתי. **והנגזל,** אם ראו גזלן נכנס לרשות הנגזל שלא ברשותו, והנגזל טוען "כך וכך כלים גזלתני", ואומר הגזלן שלא גזל אלא חלקם. **והנחבל,** שראו את הנחבל נכנס לתוך ביתו של החובל כשהיה שלם, ויצא כשהוא שבור, וטוען החובל לא חבלתי בך. **ומי שכנגדו חשוד על השבועה, וחנוני על פנקסו,** שכותב בו הקפותיו, כך ציווני פלוני לתת לפועליו, ונתתי להם, והם אומרים לא נטלנו, הרי שניהם, החנוני והפועל, נשבעים ונוטלים מבעל הבית, **והפוגם שטרו שלא בעדים.**

ומדייקת הגמרא — **שלא בעדים, אין!** [כלומר רק כשאין עדים הוא נשבע ונוטל], אבל **בעדים, לא!** וראיה לנידון דידן שאינה נשבעת אם פגמה בעדים.

ודחינן: **לא מיבעיא קאמר. לא מיבעיא בעדים, דודאי צריכה שבועה,** שהרי העד מעיד שפרעה מחצית, **אבל שלא בעדים, אימא** [אלמלי המשנה] **שתיהוי כ"משיב**

כדי שיודה בכל החוב. וטעם זה לא שייך כלל בנידון דידן, שבאה להוציא ממון?. והניחו בקושיא.

123.הקשה רש"י — אם השבועה אינה אלא מדברנן, מדוע נזקקה המשנה להגיע לפוגמת כתובתה, או לעד אחד כדי לחייבה שבועה, הרי מדרבנן כל מקום שהלוה טוען "השבע לי שלא פרעתיך", חייב המלוה להשבע, אפילו בלא פגימה?

ומבאר רש"י, החידוש במשנה שאפילו אם הבעל לא תובע ממנה להשבע, משביעים אותה. וזה שייך רק בפוגמת, או בעד אחד. מה שאין כן בעלמא אין משביעים אלא אם תבע הלוה להשביע.

124. ודוקא בפוגמת שייך לומר טעם זה, כיון שיש לומר שמא כיון שפרע במקצת פרע הכל,

אבידה", ותשקול בלא שבועה. ולכך **קא משמע לן** במשנה שאף שלא בעדים נשבעת. ואין לדקדק מכאן שהיכן שיש עדים אינה נשבעת.

עוד הסתפקה הגמרא:

איבעיא להו, הפוגמת כתובתה פחות פחות משוה פרוטה, [היינו שפרטה בפניו את כל מה שפרעה בדיוק, אפילו בפחות משוה פרוטה], **מהו?**

מי אמרינן, כיון דקא דייקא כולי האי, ודאי **קושטא** [אמת] **קא אמרה.**

או דלמא, איערומי קא מערמא לדקדק בדבריה כדי שנאמין לה בלא שבועה.

ומסקינן **בתיקו.**

עוד הסתפקה הגמרא:

איבעיא להו, פוחתת כתובתה [היינו שאמרה שהיתה כתובתה פחותה מהכתוב בשטר, אלא שהסכימו ביניהם שלא תתבענו על הסכום הכתוב בשטר. ולא על ידי פרעון שפרעה הבעל], **מהו?**

מי אמרינן, היינו פוגמת. וחייבת שבועה. **או דלמא,** דוקא **פוגמת** חייבת שבועה כיון **שמודיא במקצת,** אבל **היא לא קא מודיא במקצת,** ולכך אינה צריכה להשבע.

ופשטינן: **תא ושמע** [בא ושמע] מה ששנינו בברייתא: **פוחתת, תפרע שלא בשבועה. כיצד: היתה כתובתה אלף זוז, ואמר לה — התקבלת כתובתיך? והיא אומרת — לא התקבלתי, ואינה אלא מנה. נפרעת שלא בשבועה.** הרי מבואר שהפוחתת אינה נשבעת.

ומקשה הגמרא: **במאי גביא** אפילו את אותו מנה, הרי אינה יכולה לגבותו **בהאי שטרא** שיש בידה, כיון שמודה היא **שהאי שטרא חספא בעלמא הוא,** [כיון שנכתב בו שהיתה כתובתה אלף זוז, ואינה אלא מנה][125]?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבא בריה דרבה** — בברייתא מדובר **באומרת אמנה היתה לי ביני לבינו.** כלומר — אין השטר מזוייף, ובאמת נכתב ונחתם בכשרות אלא שהיתה אמנה בינינו שלא אתבענו אלא על מנה.:

שנינו במשנה, שאם היה **עד אחד מעידה שהיא פרועה,** לא תפרע אלא בשבועה.

ומפרשת הגמרא מהו המקור לשבועה זו: **סבר רמי בר חמא למימר, שבועה דאורייתא.**

משום **דכתיב** — **"לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת",** ודרשינן: דוקא **לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם, אבל קם הוא לענין חיוב שבועה.**

אלא שאינה זוכרת. אבל בעלמא לא.

ואם תאמר — מדוע אין האשה נאמנת לומר "לא פרעת לי אלא מקצת" במיגו שהיתה אומרת — "לא פרעת לי כלל", ובכהאי גוונא הרי נאמנת אף בלא שבועה?

ומבארים התוספות — כאן לא שייך לומר מיגו. כיון שאין לנו חשש שמא היא משקרת, אלא אנו חוששים שמא אינה מדייקת בדבריה. ומיגו אינו מועיל אלא במקום שיש לנו חשש שקר.

125. ואינה יכולה להוציא מהבעל בלא שטר.

וכן אמר מר — כל מקום שהשנים מחייבין אותו ממון, אחד מחייבו שבועה.

דוחה הגמרא: **אמר רבא, שתי תשובות בדבר,** מדוע שבועה זו אינה שבועה מדאורייתא:

חדא, משום **דכל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין,** ואילו **היא נשבעת ונוטלת.**

ועוד, שהרי מדאורייתא **אין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות,** וכאן הרי יש שיעבוד קרקעות בכתובתה.

אלא אמר רבא: על כרחך שבועה זו אינה אלא **מדרבנן. כדי להפיס דעתו של בעל.**

אמר רב פפא,

פח-א **אי פיקח הוא** [היינו הבעל] **מייתי לה** [לאשה] **לידי שבועה דאורייתא**(126).

וכיצד?

יהיב לה כתובתה [שתובעת כעת] **באפי** [בפני] **חד סהדא. וממיך** [ומצרף] **סהדא קמא** [את העד הראשון שהעיד בה שנפרעה כבר בפעם אחרת] **אסהדא בתרא** [עם העד השני]**, ומוקים להו להנך קמאי במלוה** [וכעת בא לתבוע ממנה מה שפרע לה בפעם הראשונה, בתורת מלוה],

וכיון שודאי פרע לה את כתובתה פעם אחת, שהרי שני עדים מעידים שפרעה,

ומאידך יש לבעל עד אחד שפרע לה פעם נוספת, ובא הבעל לתבוע ממנה את המעות שפרע לה שלא כדין, שהם כמלוה אצלה, ויכול להשביעה עליהם שבועת עד אחד שהיא שבועה דאורייתא, כיון שכעת האשה היא מהנשבעים ונפטרים.

מתקיף לה רב שישא בריה דרב אידי: היאך סמיך סהדא קמא אסהדא בתרא? והלא כל אחד מעיד על פרעון אחר, ואין כאן אלא עד אחד על כל פרעון, ולעולם תוכל האשה לחזור ולומר — לא פרעת לי מעולם?(127)

כיון שהוא מוחזק.

ואם תאמר — מדוע אינה נאמנת במיגו שלא היתה פוחתת?

יש לומר — מיגו להוציא ממון לא אמרינן.

אי נמי — מיגו שתחילתו בשקר לא אמרינן.

126. כתב רש"י — שהנפקא מינה בין שבועה דרבנן לשבועה דאורייתא, שבשבועה דאורייתא צריכה להשבע בנקיטת חפץ [כלומר שאוחזת בידיה חפץ של מצוה בשעת השבועה], ואילו בשבועה דרבנן אינה צריכה.

והקשה המהרש"א — מדוע לא פירש רש"י כדלעיל, שבשבועה דאורייתא לא הופכים את השבועה, מה שאין כן בשבועה דרבנן?

ומבאר המהרש"א — בסוגיין אנו מחפשים מקרה שהבעל ירויח מכן שהשבועה תהא דאורייתא, ולעניין הפיכת שבועה, שמא הבעל מעדיף שיוכלו להפוך את השבועה עליו. ולכן הביא רש"י את הנפקא מינה שמועילה לבעל.

127. הקשו הראשונים — הרי קיימא לן — "הלואה אחר הלואה מצטרפין", כלומר — אם יש עד אחד על הלואה זו ועד אחד על הלואה אחרת, מצטרפים שניהם לעדות אחת כדי להוציא ממון מהלווה. ואם כן מדוע כאן אינם מצטרפים?

וצריך לומר — שקושיית הגמרא היתה — הרי ממה נפשך אין כאן עדות אלא על פרעון

אלא אמר רב שישא בריה דרב אידי: יהיב לה כתובתה פעם נוספת **באפי סהדא קמא ומהדא בתרא,** ואז יש לו שני עדים על פרעון זה, **ומוקים לה להנך קמאי,** שפרע לה בפני עד אחד, **בהלואה,** ותובעם ממנה, ומשביעה שבועה דאורייתא על ידי העד.

מתקיף לה רב אשי: אכתי יכולה למימר, ב׳ כתובות הוי, ומה שנפרעת ממני בשנית בפני העדים היה עבור הכתובה השניה, ובפרעון הראשון פרעת לי עבור הכתובה הראשונה, ואם כן, לא תתחייב האשה כלל שבועה, שהרי אין העד מכחישה, כי גם הוא אומר שבשני הפעמים פרע הבעל לשם פרעון כתובתה ולא כפרעון מלוה!

אלא, אמר רב אשי — הוא דמודע להו. כלומר — כשפורע בפני העדים בפעם השנייה מודיעם שבא לפרוע את הכתובה שבשטר. ושוב אינה יכולה לומר שהפרעון הראשון היה עבור כתובה נוספת שהיה חייב לה במלוה על פה. [עיין תוספת ביאור ברש״י]

ומאידך, לתבוע כתובה נוספת אינה נאמנת בלא שטר.

ולכן, כשחוזר הבעל ותובעה על ידי העד אחד את מה שפרעה בראשונה הוי שבועת הנפטרים, והיא שבועה דאורייתא.

שנינו במשנה **שמנכסים משועבדים** אינה נפרעת אלא בשבועה:

תנן התם — ״וכן היתומים לא יפרעו אלא בשבועה״

מבארת הגמרא: **ממאן** לא יפרעו אלא בשבועה?

אילימא כשבאים להפרע **מלוה** שלוה מאביהם, אינם נפרעים אלא בשבועה,

זה אינו! **דהשתא אביהן שקיל** מהלוה **בלא שבועה, ואינהו בשבועה?!** הרי ודאי שאינם גרועים מאביהם.

אלא הכי קאמר: וכן היתומים שבאו להפרע **מן היתומים, לא יפרעו אלא בשבועה.** כדין הבא להפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה.

אמר רב זריקא, אמר רב יהודה: לא שנו שנפרעים מן היתומים בשבועה, **אלא שאמרו יתומים** [היינו בני הלווה]: **אמר לנו אבא — ״לויתי ופרעתי״,** ומכיון שאינם נאמנים נגד השטר, נפרעים מהם בשבועה.

אבל אמרו: אמר לנו אבא — ״לא לויתי״, אף בשבועה לא יפרעו מהם[128].

מתקיף לה רבא — אדרבה! יפרעו מהם אפילו בלא שבועה, כיון **שכל האומר ״לא לויתי״ כאומר ״לא פרעתי״ דמי,** [כיון שאם לא לוה, ודאי לא פרע, והרי השטר מוכיח עליו שלוה. רש״י], וא״כ הרי הודה אביהם בחוב זה, ומדוע לא יפרעו מהם?

אלא אי אתמר, הכי אתמר: אמר רב זריקא אמר רב יהודה — לא שנו אלא שאמרו יתומים: אמר לנו אבא ״לויתי ופרעתי״, אבל אמרו: אמר לנו אבא ״לא לויתי״,

---

אחד, ואם כן איך יוכל לחזור ולהשביע אותה על הפרעון הראשון?.

128. סברה הגמרא כעת, מכיון שאמר להם דבר זה לפני מותו, ודאי אמת אמר. הריטב״א.

נפרעין מהם **שלא בשבועה.** משום **שכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי:**

שנינו במשנה: **ונפרעת שלא בפניו לא תפרע אלא בשבועה:**

אמר רב אחא שר הבירה — מעשה בא לפני רבי יצחק באנטוכיא, שבאה אשה להפרע מנכסי בעלה שלא בפניו,

ואמר: לא שנו שיכולה להפרע שלא בפניו, **אלא לכתובת אשה, משום חינא.** [היינו שיהיה חן האנשים בעיני הנשים לינשא להם, ולא יחששו שתאבדנה את כתובתן], **אבל בעל חוב לא** יפרע שלא בפניו, אפילו בשבועה.

ורבא אמר רב נחמן אפילו בעל חוב נפרע שלא בפניו בשבועה, כדי **שלא יהא כל אחד ואחד נוטל מעותיו של חברו והולך ויושב במדינת הים, ואתה נועל דלת בפני לווין:**

שנינו במשנה — **רבי שמעון אומר: כל זמן שתובעת כתובתה** היורשים משביעים אותה, ואם אינה תובעת כתובתה אין היורשים משביעים אותה.:

מקשה הגמרא: **רבי שמעון אהייא?** כלומר על איזו מהשבועות שנזכרו לעיל במשנה אמר רבי שמעון את דבריו?

אמר רבי ירמיה, אהא ששנינו — **"ונפרעת שלא בפניו לא תפרע אלא בשבועה", לא שנא** לתביעת **מזוני, ולא שנא לכתובה,** צריכה להשבע כדי שבי"ד ירדו לנכסי הבעל להפרע מהם.

ואתא רבי שמעון למימר — כל זמן שתובעת כתובתה יורשיה משביעין אותה, שלא עיכבה מנכסיהם בידה אחר מיתת האב.

ואם **אינה תובעת כתובתה,** אלא רק תובעת פח-ב
מזונות, **אין יורשין משביעין אותה** שלא עיכבה משלהם בידה, עד שתתבע גם כתובה.

וקמיפלגי רבי שמעון ותנא קמא, **בפלוגתא דחנן ובני כהנים גדולים.**

דתנן, מי שהלך למדינת הים ואשתו תובעת מזונות, חנן אומר: תשבע בסוף, היינו בשעת גביית הכתובה, **ולא תשבע בתחלה** בשעת תביעת מזונות.

נחלקו עליו בני כהנים גדולים, ואמרו: תשבע בתחלה, כשגובה מזונות, **ובסוף** כשגובה כתובתה.

ואם כן, **רבי שמעון** שאמר "כל זמן שתובעת כתובתה היורשים משביעים אותה", סבר **כחנן, ורבנן** שאמרו לעולם נשבעת אף למזונות, סברו **ככני כהנים גדולים.**

מתקיף לה רב ששת: אם זהו באור דברי רבי שמעון, **האי** [האם] שבועה זו **יורשין משביעין אותה?! בית דין משביעין אותה מיבעי ליה!** ומדוע אמר רבי שמעון "יורשים משביעים אותה"?

אלא אמר רב ששת, אהא, זהו באור דברי רבי שמעון: שנינו במשנה — **"חלכה מקבר בעלה לבית אביה, או שחזרה לבית חמיה ולא נעשית אפוטרופיא, אין היורשים משביעין אותה. ואם נעשית אפוטרופיא — יורשין משביעין אותה על העתיד לבא, ואין משביעין אותה על מה שעבר".**

ואתא רבי שמעון למימר, כל זמן שתובעת כתובתה, יורשין משביעין אותה על העבר, אך אם **אינה תובעת כתובתה, אין היורשין משביעין אותה.**

וקמיפלגי בפלוגתא דאבא שאול ורבנן.

דתנן: אפוטרופוס שמינהו אבי יתומים ישבע שלא נטל משלהם כלום. ואין חוששים שימנע מלהיות אפוטרופוס משום השבועה, כיון שאם לאו שעשה לו אביהם טובה בחייו לא היה מסכים להתמנות לאפוטרופוס.

אך אם **מינוהו בית דין, לא ישבע.** כדי שלא ימנע מלהיות אפוטרופוס על הנכסים.

אבא שאול אומר, חילוף הדברים: מינוהו בית דין, ישבע; משום שכבוד הוא לאדם להתמנות לאפוטרופוס על ידי בית דין ולא ימנע מלהיות אפוטרופוס משום השבועה.

אך אם **מינהו אבי יתומים, לא ישבע.** כדי שלא ימנע מלהיות אפוטרופוס.

ואם כן, **רבי שמעון** שאמר — "אינה תובעת כתובתה אין היורשים משביעים אותה", סבר **כאבא שאול,** וכיון שאינה תובעת כתובתה הויא כאפוטרופסית שנתמנתה על ידי אבי יתומים, ואינה נשבעת.

ורבנן שאמרו — נשבעת, סברי **כרבנן,** שאפוטרופוס שמינהו אבי יתומים נשבע.

מתקיף לה אביי, והלא לפי דברים אלו רבי שמעון בא להקל עליה ולומר שאינה נשבעת כשאינה תובעת כתובתה, ואם כן, **האי** לשון **"כל זמן שתובעת כתובתה"** אינו מובן, והלא **"אם תובעת" מיבעי ליה** — היה לו לכתוב?!

כיון שלשון "כל זמן" משמע שבא להחמיר ולומר, דלא כדברי תנא קמא שפטרה מן השבועה אפילו כשתובעת, אלא כל זמן שתובעת משביעים אותה, היינו לחומרא.

אלא אמר אביי: דברי רבי שמעון נאמרו **אהא** ששנינו לעיל פו' ע"ב: **"כתב לה** — **"נדר ושבועה אין לי עליך", אינו יכול להשביעה. וכולי, "נדר ושבועה אין לי, ולא ליורשי, ולא לבאים ברשותי, עליך ועל יורשיך ועל הבאין ברשותך", אין יכול להשביעה, לא הוא ולא יורשיו ולא הבאין ברשותו, לא היא ולא יורשיה ולא הבאין ברשותה".**

ואהא **אתא רבי שמעון למימר** — **כל זמן שתובעת כתובתה, יורשין משביעין אותה, וקמיפלגי בפלוגתא דאבא שאול בן אימא מרים ורבנן.**

הנזכרת לעיל בריש משנתינו — אבא שאול אומר, "אבל מה אעשה שהרי אמרו חכמים הבא להפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה"

רבי שמעון סבר **כאבא שאול,** ולכן כל זמן שתובעת כתובתה אפילו אם פטרה מן השבועה — נשבעת. כדין הבא להפרע מנכסי יתומים שאינו נפרע אלא בשבועה.

ורבנן דרבי שמעון — **כרבנן.** שפטרוה מן השבועה היכן שפטרה הבעל משבועתו.

מתקיף לה רב פפא, התינח "כל זמן

שתובעת כתובתה״, כלומר, לדבריך מובן מה חידש רבי שמעון בריש דבריו, לומר כדברי אבא שאול,

אך סיפא דרבי שמעון — **״אינה תובעת כתובתה״ מאי איכא למימר?** כלומר ממי בא לאפוקי בדין זה?

אלא אמר רב פפא, רבי שמעון בא **לאפוקי מדברי רבי אליעזר, ומחלוקתו.**

כלומר — בא לחלוק רבנן הנזכרים בריש המשנה, שסוברים שאם כתב ״ולא ליורשי״ מועיל. והוא סובר שאפילו אם כתב לה ״נדר ושבועה אין לי עליך ולא על יורשי״, נשבעת ליתומים, כאבא שאול.

מתניתין:

האשה שהתגרשה ובאה לתבוע כתובתה מבעלה, וכראיה לדבריה — **הוציאה** את **הגט** שנתן לה, ואולם **אין עמו** [עם הגט] **כתובה,** אף על פי כן —

פט-א **גובה כתובתה**[129],

ואין הבעל יכול לטעון — ״פרעתיך, והחזרת לי את שטר כתובתיך וקרעתיו״, כיון שחוב הכתובה הוא ״מעשה בית דין[130]״, וכל הטוען אחר מעשה בית דין ואמר ״פרעתי״ אינו נאמן, והתובע נחשב כמי שאוחז שטר בידו.

אך אם הוציאה כראיה את **הכתובה, ואין עמה גט, והיא אומרת** — גרשני בעלי, **ואבד גיטי,** ועדיין לא פרע לי את כתובתי. **והוא אומר** — אכן גרשתיה אך פרעתי לה את כתובתה, וקרעו לה את הגט, ונתנו לי שובר, **ואבד שוברי,**

וכן בעל חוב, שהוציא שטר חוב שעברה עליו השמיטה, **ואין עמו** שטר **פרוזבול,** שמסר לפני השמיטה כדי שלא ישמטו חובותיו[131], וטוען ״פרוזבול היה לי ואבד״ — **הרי אלו לא יפרעו,** כיון שחוששים שמא נפרעה כתובתה, ובבעל חוב — שמא לא היה לו פרוזבול.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: מן הסכנה ואילך[132], כלומר מזמן שגזרו העובדי כוכבים על המצות, והיו יראים לשמור שטרי

---

129. בהוא אמינא הבינה הגמרא, שהמשנה עוסקת כאשר האשה טוענת — ״אבד שטר כתובתי״, ובכל אופן נאמנת, ואין חוששים שמא תוציא אחר מותו את הכתובה ותגבה בשנית כדין אלמנה, ותאמר — מעולם לא התגרשתי, כיון שכותבים לבעל שובר על הפרעון, ועליו מוטל לשומרו שלא יאבד.

130. ״מעשה בית דין״ פירושו — כל דבר שאדם מחוייב בו למרות רצונו. ובכתובה, אפילו אם לא כתב לה כתובה בשעת נישואיה חייב בכתובתה, מפני שהוא תנאי בית דין. ועיין בזה לעיל דף נא׳ ע״א.

131. כמבואר במסכת גיטין — הלל הזקן תיקן פרוזבול, [לשון פרוז בולי ובוטי, כלומר תקנת העניים והעשירים, שלא ימנעו העשירים מלהלות לעניים מחשש שיפסידו את כספם בשמיטה], וענינו — שמוסר שטרותיו לגביית בית דין, ואז אינו עובר ב״לא יגוש״ כיון שהוא אינו תובעו אלא בית דין.

132. כיון שתקנו שתגבה בלא גט ופרוזבול, אפילו אם עברה הסכנה גובה בלא גט. רש״ש.

גיטיהן, ופרוזבוליהם — **אשה גובה כתובתה שלא בגט, ובעל חוב גובה שלא בפרוזבול**[133].

גמרא:

שנינו במשנה, שאם הוציאה גט ואין עמו כתובה, גובה את כתובתה, ואין חוששים שמא תוציאנה בשנית ותגבנה.

ומדקדקת הגמרא: **שמע מינה, כותבין שובר.** כלומר — מי שאבד שטרו, והלוה מודה שחייב לו, אלא שאינו רוצה לפרוע לו עד שיחזיר לו את השטר, כדי שלא יוכל לחזור ולתובעו שנית. אמרינן ליה — פרע לו. והוא יכתוב לך שובר שפרעת לו.

דאי אין כותבין שובר, ואין מחייבים את הלוה לפרוע עד שיחזיר לו המלוה את השטר, **ליחוש דלמא מפקא** [תוציא] **לה לכתובתה** לאחר מות בעלה, **וגביא בה** בתורת אלמנה, ותאמר — מעולם לא גרשני.

וא"כ קשה — הלא קיימא לן במסכת בבא בתרא (קעא' ע"ב) כמאן דאמר "אין כותבים שובר"[134] ואין הלווה מחוייב לפרוע עד שיחזיר לו המלוה את שטרו, ואם כן מדוע הכא חייב הבעל לפורעה[135]?

ומשנינן: **אמר רב,** משנתינו **במקום שאין כותבין כתובה עסקינן,** ובכהאי גוונא אין חשש שתוציא את כתובתה בשנית. ואכן במקום שכותבים כתובה אין הבעל חייב לפרוע לה את כתובתה עד שתביא את השטר.

ושמואל אמר, אף במקום שכותבין כתובה חייב הבעל לפורעה אפילו אם אין בידה את הכתובה. וקא סלקא דעתך — שכותבים לו שובר על הפרעון כדי שלא תוציא עליו את הכתובה לגבותה בשנית.

ומקשינן: **וכי לדעת שמואל כותבין שובר?!**

ומשנינן: **אמר רב ענן, לדידי מיפרשא לי מיניה דמר שמואל** [קיבלתי מפי שמואל לפרש דבריו]: לעולם אף שמואל סבר — אין כותבים שובר, **ובמקום שאין כותבין** כתובה, **ואמר** הבעל — "**כתבתי,** ואיני רוצה לפרוע עד שתחזיר לי את הכתובה", **עליו להביא ראיה** שכתב לה, ואם לא הביא ראיה פורע לה כתובתה.

ובמקום שכותבין כתובה, **ואמרה** האשה — "**לא כתב לי,** ואין בידי כתובה להחזיר לבעל", **עליה להביא ראיה** שלא כתב לה, ואם לא הביאה ראיה אינו פורע לה[136].

---

133. אך צריך שיהיו לה עידי גירושין או עידי פרוזבול. ובלעדיהם לא תגבה. גמרא.

134. רש"י. ועיין תוספות.

135. צריך באור — הרי הטעם ש"אין כותבים שובר" הוא משום שלא מוטל על הלוה לשמור על שוברו מן העכברים. ולכן אין מחייבים אותו לפרוע עד שיחזירו לו את השטר.

אך כאן ממילא מוטל על הבעל לשמור את הכתובה, שמא ימות ותגבה מיורשיו בלא כתובה, כדין אלמנה. ואם כן, אפשר לומר שכאן לכולי עלמא יכתבו שובר?

וכתבו הראשונים — שעדיין יש לבעל עדיפות שתחזיר לו את הכתובה עצמה ולא תכתוב לו שובר. כיון שבלא הכתובה לא יהיה לה כל כך קל לחזור ולתבוע מיורשיו בשנית את כתובתה.

136. הקשו התוספות — מה תועיל לה הראיה

ומשנתנו שאמרה — "גובה כתובתה", בין במקום שאין כותבים כתובה ואמר כתבתי, שאינו נאמן, ובין במקום שכותבים כתובה והביאה האשה ראיה שלא כתב לה.

ואף רב שהעמיד משנתנו במקום שאין כותבים כתובה, **הדר ביה** [חזר בו מדבריו], והעמיד את המשנה בטעמא אחרינא:

דאמר רב, בין במקום שכותבין כתובה, **ובין במקום שאין כותבין** כתובה — אם הוציאה **גט** בלא כתובה, **גובה** רק את **עיקר** כתובתה, דהיינו את המנה או המאתים.

ואם הוציאה **כתובה** בלא גט, **גובה** רק את **התוספת** כתובה, שהוסיף לה הבעל מרצונו. [ואף במקום שאין כותבים כתובה, היינו רק על עיקר הכתובה, אבל על התוספת לעולם כותב לה כתובה].

וכל הרוצה להשיב, יבא וישיב. כלומר — כעת אין לחוש לכלום, כיון שאינה גובה אלא בשטר שבידה.

ומקשינן לדברי רב, והלא **תנן** במשנתנו: **"כתובה ואין עמה גט, היא אומרת אבד גיטי, והוא אומר אבד שובדי, וכן בעל חוב שהוציא שטר חוב, ואין עמו פרוזבול, הרי אלו לא יפרעו".**

והוינן בה: **בשלמא לשמואל** שאמר בין עיקר ובין תוספת נפרעים על ידי הגט, מובן מדוע אינם נפרעים,

כיון שהוא **מוקי לה** [מעמיד את המשנה] **במקום שאין כותבין** כתובה, **ואמר** הבעל **"כתבתי** לה כתובה, ואיני פורע עד שתחזירנה לי",

דאמרינן ליה — **"אייתי ראיה** שכתבת לה כתובה",

ואי לא מייתי ראיה, אמרינן ליה — **"זיל פרעיה",** ולכן כשהוציאה עליו גט בלא כתובה, ואמר — "פרעתיה על פי הגט", נאמן, ואינו פורע בשנית.

אלא לרב, מדוע כשהוציאה כתובה שאין עמה גט אינה גובה כלום, **נחי דעיקר לא גביא,** מחשש שמא גבתה אותו כבר על פי הגט, מכל מקום **תוספת** כתובה **מיהא תיגבי**? והרי ודאי שלא גבתה אותה על פי הגט, כיון שלדעת רב "גט גובה עיקר" בלבד?

ומשנינן: **אמר רב יוסף, הכא במאי עסקינן, כשאין שם עדי גירושין.** ולכן נאמן הבעל במה שאמר "פרעתי", **במיגו דיכול למימר "לא גירשתיה",**

יכול למימר — **"גירשתיה, ונתתי לה כתובתה"**[137]. פט-ב

שלא כתב לה בשעת נישואין, ניחוש שמא כתב לה אחר כך?

ויש לומר — שאם לא כתב לה בשעת נישואין לא מסתבר שיכתוב לה אחר כך.

ואמנם — רב, שחולק על דברי שמואל, וסובר שאפילו אם הביאה ראיה שלא כתב לה לא תגבה כתובתה, סבר שחוששין שמא כתב לה מאוחר יותר. על פי הריטב"א.

137. הקשו התוספות — הרי אם יטען "לא גירשתיה" יתחייב בשאר כסות ועונה, ככל בעל. ואם כן, אין כאן מיגו, כיון שאינו רוצה לטעון "לא גירשתיה" כדי שלא יתחייב בשאר וכסות?

ותרצו התוספות — גם אם יטען "לא

ומקשינן: היאך אפשר להעמיד את המשנה כשאין שם עידי גירושין, **הא מדקתני בסיפא** דמתניתין — "**רבי שמעון בן גמליאל אומר: מן הסכנה ואילך, אשה גובה כתובתה שלא בגט ובעל חוב שלא בפרוזבול**",

ודין זה על כרחך **בדאיכא עדי גירושין עסקינן, דאי ליכא עדי גירושין, במאי גביא**? הלא אין לה גט, ולא עדים, ומניין לנו שנתגרשה? אלא ודאי מדובר כשיש עידי גירושין, וא"כ אף ברישא מדובר כשיש עידי גירושין.

ומשנינן: **אלא כולה** מתניתין **רבי שמעון בן גמליאל היא, וחסורי מיחסרא והכי קתני** — "**חרי אלו לא יפרעו, במה דברים אמורים כשאין שם עדי גירושין, אבל יש שם עדי גירושין, גביא תוספת.** ואילו את **העיקר** — **אי מפקא גיטא, גביא. ואי לא מפקא גיטא, לא גביא. ומן הסכנה ואילך אף על גב דלא מפקא גיטא, גביא.** משום **שרבי שמעון בן גמליאל אומר: מסכנה ואילך, אשה גובה כתובתה שלא בגט ובעל חוב שלא בפרוזבול**". ואם כן רישא דמתניתין עוסקת כשאין עידי גרושין, ולא קשיא על דברי רב.

אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב: לדידך דאמרת, שאם הוציאה **גט** בלא כתובה, **גובה** רק את **העיקר, אלמנה מן הנשואין במאי גביא** את העיקר, הלא אין בידיה **גט**[138]?

אמר להם רב: תגבה **בעדי מיתה.**

ומקשינן, **וליחוש דלמא גירשה, ומפקא לגיטא וגביא ביה** את העיקר מחיים, ואחר מותו תאמר ליורשים — "לא גרשני אביכם מעולם, והבו לי עיקר כתובתי בעידי מיתה, כדין אלמנה"?

ומשנינן: אכן אין אלמנה גובה עיקר כתובתה אלא כשהכירו **בה** שהיתה **יושבת תחת בעלה,** ואז לא חוששים שמא גרשה.

ומקשינן: **ודלמא סמוך למיתה גירשה,** ולזה אין ראיה ממה שישבה תחתיו כל חייו?

ומשנינן: התם **איהו הוא דאפסיד אנפשיה,** שהיה לו להעמיד עדים על הגירושין.

ומקשינן: אכתי **אלמנה מן האירוסין במאי גביא**? והלא לא ישבה תחתיו מעולם?

ומשנינן: **בעדי מיתה**

ומקשינן: **וליחוש דלמא גירשה, ומפקא גיטא וגביא** מחיים, ואחר מיתה טוענת שלא גרשה מעולם ותובעת שוב את כתובתה כדין אלמנה?

ומשנינן: **אלא** ודאי, **במקום דלא אפשר** כגון המגרש את ארוסתו ופורע לה את כתובתה, **כתבינן שובר** על הפרעון, שלא תבא לגבות את הכתובה אחר מותו בשנית.

וראיה לכך: **דאי לא תימא הכי, בעדי מיתה**

גירשתיך" לא יתחייב בשאר וכסות. כיון שהיא טוענת שנתגרשה ממנו, אלא שלא פרע לה את כתובתה. ואם הודתה שאינו חייב לה שאר וכסות. כיון שלדבריה אינו בעלה.

138. העירו התוספות — שקושיא זו שייכת גם

גופייהו ניחוש דלמא מפקא עדי מיתה בהאי בי דינא, וגביא, וחדר מפקא את אותם עדים **בבי דינא אחרינא, וגביא** בשנית?!

אלא ודאי, במקום דלא אפשר כתבינן שובר.

אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא, לרב אשי: אלמנה מן האירוסין מנלן דאית לה כתובה בתנאי בית דין, אפילו אם לא כתב לה?

אילימא מהא מתניתין ששנינו לעיל (נד׳ ע״ב) — **״נתארמלה או נתגרשה, בין מן האירוסין, בין מן הנשואין גובה את הכל״**, ומבואר שיש כתובה לארוסה,

התם אינו ראיה, **דלמא** איירי **דכתב לה**, אבל אם לא כתב לה אין לה כתובה בתנאי בית דין כמו לנשואה.

וכי תימא אי איירי התם כש**כתב לה, מאי למימרא?!** הלא פשיטא שחייב לה מה שכתב לה?

הא לא קשיא, כיון שהמשנה באה **לאפוקי מדברי רבי אלעזר בן עזריה, דאמר** שם במשנה — שאלמנה מן האירוסין אין לה כתובה, אפילו אם כתב לה, כיון **שלא כתב לה אלא על מנת שהוא כונסה.** ולכן חידשה המשנה דלא כדבריו, ואף לארוסה יש כתובה, אך לעולם אפשר לומר דהיינו דוקא היכן שכתב לה, ומנלן לחדש תנאי בית דין בארוסה?

דיקא נמי שהמשנה התם עוסקת כשכתב לה בפירוש — **דקתני** התם **״גובה את הכל״, אי אמרת בשלמא דכתב לה, משום הכי גובה את הכל**, היינו גם את התוספת, **אלא אי אמרת דלא כתב לה, מאי גובה את הכל?** הלא רק **מנה** או **מאתים הוא דאית לה?**

ואלא המקור לתנאי בית דין בכתובת ארוסה הוא, **מדתני רב חייא בר אבין: ״אשתו ארוסה** שמתה, **לא אונן**[139], ואם הוא כהן — **לא מיטמא לה**[140]. **וכן היא** שמת בעלה, **לא אוננת ולא מיטמאה לו. מתה** ארוסתו, **אינו יורשה. מת הוא — גובה כתובתה״.** הרי מבואר שיש כתובה לארוסה.

ומקשינן: אכתי אין מכאן ראיה, **דלמא דכתב לה**, ולכן גובה כתובתה?

וכי תימא, אי איירי מתניתא דרבי חייא רק כש**כתב לה, מאי למימרא?** פשיטא שחייב לה?!

הא לא קשיא, כיון שדין זה — **״מתה אינו יורשה״ איצטריכא ליה** להשמיענו, ואגב שהשמיענו אותו כתב לן ״גובה כתובתה״, ולעולם איירי כשכתב לה, ואכתי תקשי מנלן שכאשר לא כתב לה כתובה גובה בתנאי בית דין? ומסקינן בקושיא.

לדברי שמואל, במקום שאין כותבים כתובה, במה תגבה אלמנה מן הנישואין, הרי אין לה גט ולא כתובה.

139. כלומר אין לו דין ״אונן״, דהיינו שאינו נאסר באכילת קדשים אם הוא כהן. ואינו נאסר באכילת מעשר, ובקדשים קלים אם הוא ישראל.

140. כיון שלא הותר לכהן להטמא אל ל״שארו״, דהיינו אשתו ושבעת הקרובים. אך זו עדיין לאו אשתו היא.

אמר ליה רב נחמן לרב הונא, לרב דאמר — "גט גובה עיקר", ליחוש דלמא מפקא גיטא בהאי בי דינא, וגביא, והדרא מפקא בבי דינא אחרינא, וגביא בשנית?

וכי תימא, דאחר שגבתה בו פעם אחת **קרעינן ליה** כדי שלא תגבה בו בשנית,

הא ליכא למימר, כיון **שאמרה — "בעינא לאנסובי ביה",** ואם אקרע את הגט יאמרו שאשת איש אני.

ומשנינן: **דקרעינן ליה, וכתבינן אגביה** [על קרעי הגט]: **"גיטא דנן קרענוהי, לאו משום דגיטא פסול הוא, אלא דלא תיהדר ותיגבי ביה זמנא אחרינא"** [גט זה, קרענוהו, לאו משום שהיה פסול, אלא כדי שלא תחזור ותגבה בו בפעם אחרת]. ובשטר זה יכולה להנשא.

מתניתין:

האשה שהיו בידה **שני גיטין ושתי כתובות** מאותו אדם[141], והיה זמן הכתובה הראשונה קודם לזמן הגט הראשון, וזמן הכתובה השניה קודם לזמן הגט השני — **גובה שתי כתובות.**

ברם, אם היו בידה **שתי כתובות, וגט אחד, או כתובה** אחת, **ושני גטין, או כתובה** אחת, **וגט** אחד, **ועידי מיתה — אינה גובה אלא כתובה אחת,** אף על פי שאנו יודעים שנשאה בשנית, כיון **שהמגרש את אשתו והחזירה — על מנת כתובה הראשונה מחזירה,** עד שיכתוב לה כתובה נוספת בפירוש.

גמרא:

שנינו במשנה, שאם היו בידה שתי כתובות וגט אחד, גובה כתובה אחת.

ומשמע **דאי בעיא בהאי גביא, אי בעיא בהאי גביא** [אם תרצה תגבה בכתובה זו, ואם תרצה בכתובה האחרת].

ומקשינן: **לימא** משנה זו **תיהוי תיובתא דרב נחמן אמר שמואל.** [תהא פירכא לדברי רב נחמן שאמר בשם שמואל].

דאמר רב נחמן אמר שמואל: שני שטרות היוצאין בזה אחר זה, ביטל שני את הראשון. ואילו במשנה מבואר שלא התבטלה הכתובה הראשונה, ואם תרצה תחזור ותגבה בה?

ומשנינן: **לאו אתמר עלה?!** וכי לא נאמר כבר על דברי רב נחמן — **אמר רב פפא, ומודה רב נחמן דאי אוסיף ביה** בשטר השני **דיקלא, לתוספת כתביה.** ולא התבטל השטר הראשון.

ואם כן **הכא נמי** במשנתינו מדובר **בדאוסיף לה** הבעל בכתובה השניה דבר על הראשונה, ולכך לא התבטל שטר הכתובה הראשון, ויכולה לגבות בו אם רצונה בכך.

תנו רבנן: הוציאה גט וכתובה, והביאה עמם עידי **מיתה,** ובאה לגבות שתי כתובות, האחת עבור נישואיה הראשונים עמו, שמהם גרשה, והשניה — עבור נישואיה השניים עמו שמהם נתאלמנה.

---

141. כגון — שכתב לה כתובה וגרשה. ושוב החזירה, וכתב לה כתובה אחרת וגרשה.

צ-א חזינן: **אם הגט נכתב קודם לכתובה,** הרי שהכתובה השניה נכתבה כשנשאה בשנית **וגובה שתי כתובות.**

ברם אם **הכתובה קודמת לגט, אינה גובה אלא כתובה אחת,** משום **שהמגרש את אשתו והחזירה, על מנת כתובה הראשונה החזירה.**

מתניתין:

קטן שהשיאו אביו, וכתב אביו לאשתו כתובה בקטנותו, וגדל, **כתובתה קיימת.** משום **שעל מנת כן קיימה** בגדלותו.

וכן **גר שנתגיירה אשתו עמו**[142], וכתב לה כתובה בגיותו — **כתובתה קיימת,** משום **שעל מנת כן קיימה:**

גמרא:

אמר רב הונא: לא שנו במשנתנו שחייב לה כתובה, **אלא מנה מאתים,** שהם תנאי בית דין, **אבל תוספת** שכתב לה בקטנותו או בגיותו — **אין לה,** כיון שהשטר שכתב לה בקטנות אינו תקף[143].

ורב יהודה אמר: אפילו תוספת יש לה, שעל מנת כן קיימה.

ומקשינן לדעת רב יהודה: **מיתיבי,** שנינו בתוספתא — קטן שהגדיל וגר שנתגייר **שחידשו** [כלומר הוסיפו על כתובתן כשגדלו או נתגיירו] — **נוטלת מה שחידשו.**

ומדייקינן — **חידשו, אין; לא חידשו, לא;** וקשיא לדעת רב יהודה שאמר אף בלא חידשו נוטלת תוספת כתובה.

ומשנינן: **אימא,** נפרש כוונת המשנה, לומר שנוטלת **אף מה שחידשו.** ואין הכי נמי, נוטלת גם תוספת, כדעת רב יהודה.

ומקשינן: **והא לא תני הכי,** ובודאי כונת המשנה לומר, דוקא אם **חידשו נוטלת מה שחידשו,** אך אם **לא חידשו — בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה.**

ומסקינן: **תיובתא דרב יהודה.** [הופרכו דברי רב יהודה].

ומבארת הגמרא, מה גרם לרב יהודה לומר את דבריו — **רב יהודה, מתניתין אטעיתיה. הוא סבר,** הא דאמרינן המשנה "**כתובתה קיימת**" — **אכולה מילתא קאי,** דההינו גם לגבי תוספת. **ולא היא!** אלא רק על **עיקר כתובה קאי,** אבל תוספת שכתב לה בקטנותו ובגיותו אין לה.

הדרן עלך הכותב לאשתו

---

142. כך הגרסא בספרים שלנו. ולפי גרסא זו, מדובר שגם האשה היתה גויה והתגיירה.

אך יש שגרסו — "גר שנתגייר ואשתו עמו", וכתב התוספות רי"ד — דוקא בעובד כוכבים שנשא בת ישראל, והתגייר, חייב לתת לה כתובה. אך אם כתב כתובה לאשתו הגויה אינו חייב לה. כיון שאין כתובה לכנעניות.

143. הקשו התוספות — אם כן מה השמיענו התנא כשאמר "שעל מנת כן קיימה", הלא אפילו בלא סברא זו חייב לה מנה ומאתיים מתנאי בית דין? ותרצו — נפקא מינה שאם נשאה בתולה בקטנותו, אף על פי שכאשר גדל היתה כבר בעולה, מכל מקום כתובתה מאתיים, שעל מנת כן קיימה שתהא עכשיו כתחילת נישואיה.

פרק מי שהיה נשוי

א. מי שנשא אשה, ומת, והוריש קרקעות ליורשיו, הרי אשתו נוטלת את כתובתה — הכוללת מנה או מאתיים של עיקר הכתובה, וכן את התוספת שכתב הבעל מדעתו, וכן את נדונייתה שהכניסה לו כ"נכסי צאן ברזל" — מאותן הקרקעות. ואם מתה לאחר מכן, זוכים יורשיה בכתובתה, כמו שהם זוכים בשאר החובות שחייבים לה.

ב. אם מתה אשתו קודם שמת הבעל, אין הוא חייב לה כתובה.

אלא, שתקנו חכמים, שאת נדוניית האשה יירשו בניה בלבד, לאחר מיתת אביהם, ולא יירשוה בני אשה אחרת שנשואה לאביהם, על אף שבשאר הנכסים הבנים מכל הנשים יורשים שוה בשוה בכל הנכסים.

וזו היא ששנינו במשנה לעיל [נב ב]: לא כתב לה [בכתובה] "בנין דכרין דיהוו ליכי מינאי, אינון ירתון כסף כתובתיך יתר על חולקהון דעם אחוהון [בנים זכרים שיש לך ממני, הם יירשו את כסף כתובתך, יתר על חלקם שהם נוטלים עם אחיהם מאשה אחרת]", חייב ליתן להם, שהוא תנאי בית דין. והוא הנקרא "כתובת בנין דכרין", [ושם בגמרא מתבאר גדר תקנה זו].

ומפני מה תקנו חכמים כן? — כדי שיקפוץ אדם ויתן לבתו כבנו!. והיינו, שאבי האשה יסכים לתת נדוניא גדולה לבתו, מאחר שיודע הוא שבבוא הזמן יירשו בני בתו לבדם את נדונייתה [שהיא בכלל הכתובה], ולא יתערבו בירושה זו בני אשה אחרת, וכמבואר לעיל נב ב.

ג. בסוגייתנו יתבאר האם תקנת חכמים זו היא דוקא כששתי הנשים מתו בחייו, כך שלבני כל אחת יש זכות ל"כתובת בנין דכרין", או אפילו כשהאחת מתה בחייו, ובניה בלבד באים ליטול כערך כתובתה מדין "כתובת בנין דכרין", ואילו השניה מתה אחריו, ובניה מקבלים את כתובת אמם בתורת חוב כשאר חובות שמורישה להם אמן.

ד. בגדר "כתובת בנין דכרין" נחלקו אמוראים לעיל נה א:

יש אומרים: "ירתון תנן" [בנין דיכרין דיהוי ליכי מינאי, אינון "**ירתון**" כסף כתובתיך], ומשמעות הגדרה זו היא, שאת כתובת אמן נוטלים הם בתורת ירושה מאביהם ולא בתורת גביית חוב.

ויש אומרים: "יסבון תנן" [אינון "**יסבון**" כסף כתובתיך], ומשמעות הגדרה זו היא, שלבנים הזכרים חוב על נכסי אביהם, הנגבים מן הנכסים שהותיר, ולעיל נה א ובסוגייתנו מתבאר ההבדל להלכה בין שתי ההגדרות.

ה. הגבילו חכמים את זכות בני האשה ל"כתובת בנין דכרין", שיהא בירושה "מותר דינר", המתחלק שוה בשוה בין כל היורשים לפי הגולגולת, וכדין תורה, כמבואר במשנה לקמן צא א. וטעמו של דבר, כדי שלא יעקר דין נחלה דאורייתא מן הירושה, כמבואר

לעיל [נב ב]. אבל, אם היו כתובות שתי הנשים כנגד כל סכום הירושה, ולא נשאר שם דינר לפחות לחלוקה שוה, לא יטלו לא אלו ולא אלו את כתובת אמן, אלא יחלקו את כל הנכסים שוה בשוה, והוא הנקרא: "מותר דינר", או "מותר".

ו. עוד יתבאר בסוגייתנו דין "כתובת בנין דכרין", כאשר אותו "מותר דינר" משועבד הוא לבעל חוב, או שמשועבד הוא לבני אחת מנשותיו לפרעון כתובתה, שהיתה חיה במותו ונתחייב לה כתובה, אם דינר זה יכול להיחשב כ"מותר דינר".

ז. "כתובת בנין דכרין" אינה נגבית אלא מן הקרקע, ובמשנה לקמן צא א נחלקו תנאים, האם מותר הדינר צריך שיהא גם הוא מקרקעות, או אף ממטלטלין.

מתניתין:

מי שהיה נשוי שתי נשים, ומת, ושתי נשיו תובעות את כתובתן —

האשה שנישאת לו ראשונה — קודמת לאשה שנישאת לו שניה לגבות את כתובתה. ואם אין בנכסים שהוריש הבעל כדי שתי הכתובות, תגבה הראשונה תחילה את כל כתובתה, והשניה תטול את כתובתה מן הנותר בירושה.

ואם מתו נשותיו אחר שמת הוא, קודם שהספיקו לגבות את כתובתן — הרי **יורשי הראשונה קודמין ליורשי שניה**, שיורשי הראשונה במקומה הם עומדים.[1]

נשא את הראשונה, ומתה לפני שהוא מת, ויש לבניה הזכרים זכות לרשת ממנו את סכום הנדונייה שבכתובתה, מלבד חלקם בירושה, מדין "כתובת בנין דכרין" —

ושוב נשא אשה שניה ומת הוא, וחייב הוא לה כתובה[2] —

הרי האשה **השניה וכן יורשיה** [אם מתה השניה אחר כך], הבאים לגבות את חוב הכתובה, **קודמין ליורשי הראשונה**, שאינם באים אלא מדין "כתובת בנין דכרין".

והטעם הוא: כי יורשי הראשונה מדין ירושה הם באים לגבות את הנדונייה שבכתובת אמן, כי "ירתון" תנן, כלומר: ש"כתובת בנין דכרין" היא בגדר ירושה, ואילו השניה, או יורשיה, כיון שהיתה חיה במות הבעל הרי הם באים מכח חיוב הכתובה, והרי הם בעלי חוב ולא יורשים, ואין היורשים נוטלים לעצמם אלא לאחר שסילקו את חובות האב.

גמרא:

שנינו במשנה: מי שהיה נשוי שתי נשים ומת, הראשונה קודמת לשניה:

ומדייקת הגמרא את לשון המשנה "הראשונה קודמת לשניה":

---

1. והוא הדין שיורשי הראשונה קודמין לשניה עצמה אם לא מתה, רק איידי ששנינו "יורשי ראשונה", שנינו נמי "יורשי שניה", רש"ש.

2. משמעות לשון המשנה הוא, שנשא את השניה אחר מות הראשונה, ואולם לאו דוקא.

מדקתני לשון "**הראשונה קודמת לשניה**", שמשמע כי לכתחילה קודמת היא ליטול קודם לשניה, אם אין בנכסים אלא כדי כתובה אחת —

ולא קתני לשון "**הראשונה יש לה, והשניה אין לה**" כיון שאין כאן אלא כדי כתובה אחת, ולשון זה היה משמע שלא יתכן שתיטול השניה את כתובתה —

מכלל זה אתה למד, **דאי קדמה שניה ותפסה — לא מפקינן מינה** [אם תפסה השניה אין מוציאין ממנה].

שמע מינה ממשנתנו: מי שלוה משני אנשים, זה קודם לזה, ואין לו לפרוע אלא לאחד מהם, שהדין הוא שבעל החוב המוקדם קודם לבעל החוב המאוחר ממנו. ובכל זאת —

בעל חוב מאוחר שקדם וגבה לפני בעל החוב המוקדם — **מה שגבה גבה** ואין בעל החוב המוקדם יכול להוציא ממנו.

ודחינן: **לעולם אימא לך** שבעל חוב מאוחר שקדם וגבה, **מה שגבה — לא גבה.**

ומאי "הראשונה **קודמת** לשניה" ששנינו במשנתנו? — קודמת **לגמרי קתני**, שאין לשניה כלום.

וכמו דתנן לשון קדימה, שמשמעותו "לגמרי", במשנה במסכת בבא בתרא:

שכך שנינו שם: **בן** "**קודם**" **לבת** לירש בנכסי האב! והרי ברור הדבר שהוא קודם לגמרי לבת, שאפילו אם תפסה הבת מוציאין ממנה.

איכא דאמרי שיש לדייק מלשון משנתנו להיפך:

מדלא קתני במשנתנו: "**אם קדמה שניה ותפסה, אין מוציאין מידה**", **מכלל** זה אתה למד, **דאי קדמה שניה ותפסה — מפקינן מינה** [מוציאין ממנה].

ושמע מינה: בעל חוב מאוחר שקדם וגבה, מה שגבה — לא גבה.

ודחינן: **לעולם אימא לך**: בעל חוב מאוחר שקדם וגבה, **מה שגבה — גבה.** והא דקשיא לך למה לא שנינו "אם קדמה שניה ותפסה אין מוציאין מידה", אימא לך:

איידי דתנא בסיפא של המשנה, כשהיו יורשי הראשונה באים מכח "כתובת בנין דכרין", ואילו יורשי השניה דין בעל חוב להם: **שניה ויורשיה** "**קודמין**" **ליורשי הראשונה**, ולא יתכן לשנות שם "אם קדמו יורשי הראשונה ותפסו אין מוציאין מידם", שהרי בודאי מוציאין מידם, לפי שכך הוא דין היורשים, לשלם מקרקעות שירשו מאביהם את חובותיו של אביהם —

צ-ב לפיכך **תנא נמי** ברישא: **הראשונה קודמת לשניה**, ולא שנינו: אם קדמה שניה ותפסה אין מוציאין מידה.

שנינו במשנה: **נשא את הראשונה** ומתה, נשא שניה ומת הוא, שניה ויורשיה [הגובים חוב של כתובה] קודמין ליורשי הראשונה [הגובים "כתובת בנין דכרין"]:

ומבארת הגמרא: **שמע מינה** ממשנתנו **תלת**, שלש הלכות:

א. **שמע מינה**: אין אומרים ש"כתובת בנין

דכרין" נגבית רק כאשר זכות זו ניתנת לכל היורשים, וכגון שמתו שתי הנשים קודם למות הבעל, שנוטלים אלו ואלו "כתובת בנין דכרין" —

אלא אפילו אם מתה רק **אחת בחייו** שיש רק לבניה זכות בירושה כדין "כתובת בנין דכרין", **ואילו** אשה **אחת** מתה **במותו** [אחר מותו] של בעלה, שיורשיה באים לגבות כתובת אמן מכח חוב של האב, ולא מדין ירושת האב —

יש להן ליורשי האשה שמתה בחייו "**כתובת בנין דכרין**" שהיא ירושה, **ולא חיישינן לאינצויי** [אין חוששים למריבה בין בני שתי הנשים], שמא יאמרו בני האשה השניה: לא תטלו אתם בירושת אבינו מכח דין "יורשים", יותר מאשר אנחנו.

ומפרשת הגמרא **ממאי**? מהיכן יש ללמוד דין זה ממשנתנו?

מדקתני במשנתנו: **שניה ויורשיה** "**קודמים**" **ליורשי ראשונה**, דמשמע: אם אין בירושה אלא כדי כתובת האחת, אז יגבו יורשי השניה את כתובת אמן, ולא יורשי הראשונה.

הרי רק **מיקדם הוא דקדמי**, דין קדימה בעלמא ליורשי השניה כשאין בנכסים כדי שתי הכתובות, **הא איכא**, אבל אם יש בנכסים כדי כתובות שתי הנשים — **שקלי** [נוטלים] יורשי הראשונה בירושה כנגד כתובת אמן מדין "כתובת בנין דכרין", למרות שיורשי השניה אינם זכאים לכך, ואין אנו חוששים למריבה עם יורשי זו שמתה במותו.[1]

ב. **ושמע מינה** עוד ממה ששנינו: שניה ויורשיה קודמים ליורשי ראשונה, דמשמע: אם היה בנכסים כדי שתי הכתובות, יטלו יורשי הראשונה "כתובת בנין דכרין", ואף שהגבילו חכמים תקנה זו שלא יטלו "כתובת בנין דכרין" אלא אם כן יש שם "מותר דינר" לקיים דין ירושה דאורייתא:

ומזה אתה למד: **כתובה** של אשה שמתה אחרי בעלה הנגבית בתורת חוב מנכסי יורשי האב **נעשית** "**מותר**" **לחברתה** היא כתובת הבנין דכרין; כלומר: אף אם אותו "מותר דינר" משועבד הוא לכתובת אשה אחרת, חשוב הוא "מותר דינר", וזכאים יורשי האשה המתה ל"כתובת בנין דכרין".

והטעם בזה הוא, משום שבני שתי הנשים עושים מצוה בירושתם לפרוע את חובת אביהן לבני בעלת חוב הכתובה, והיא היא ירושתם; ונמצא שמתקיימת נחלה דאורייתא וחלוקה שוה בין היורשים באותם נכסים הנגבים על ידי יורשי בעלת חוב הכתובה.

ומפרשת הגמרא: **ממאי**, מנין אנו מדייקים מן המשנה שכשיש בנכסים כדי שתי הכתובות בלבד — מקבלים בני הראשונה "כתובת בנין דכרין", ואין צריך שיהא בנכסים דינר נוסף מעבר לשתי הכתובות, כדי שיתקיים באותו דינר ירושה דאורייתא, והרי אפשר שאף אם יש בנכסים כדי

---

1. כתבו התוספות: הא איכא שקלי, מדקתני לשון "קודמין", דהוה ליה למימר שניה ויורשיה נוטלין ולא יורשי ראשונה, וראה עוד שם.

לשניהם אין נוטלים בני הראשונה "כתובת בנין דכרין" אלא אם כן יש מותר דינר מעבר לשתי הכתובות?

מדלא קתני במשנתנו — שמשתמע ממנה שאם יש כדי שתי הכתובות יטלו בני הראשונה "כתובת בנין דכרין" — שדין זה הוא דוקא: "**אם יש שם מותר דינר**".[2]

ג. **ושמע מינה** עוד ממשנתנו ששנינו: שניה ויורשיה קודמין ליורשי ראשונה:

כתובת בנין דכרין לא טרפה ממשעבדי [אין לטרוף מנכסים משועבדים שביד אחרים בשביל "כתובת בנין דכרין"], היות וזכות "כתובת בנין דכרין" הינה ירושה ["ירתון תנן"], ולא חוב הנגבה מנכסים משועבדים ["יסבון תנן"].

דאי סלקא דעתין "כתובת בנין דכרין" **טרפה ממשעבדי** כי היא נגבית בתורת חוב ["יסבון תנן"] ולא בתורת ירושה, אם כן **ליתו בני ראשונה ולטרפינהו לבני שניה** [יבואו בני הראשונה ויטרפו את מה שגבו בני השניה],[3] שהרי בני הראשונה הם, וחובם קדם לחוב בני השניה.[4]

---

2. א. ביארו התוספות, שאף על גב שבעיקר דין המשנה דהיינו "שניה ויורשיה קודמין ליורשי ראשונה" אין צריך מותר דינר, שאין שייך זה אלא לענין הדיוק מן המשנה דמשמע שאם יש בנכסים כדי שתי הכתובות נוטלים בני הראשונה, מכל מקום היתה צריכה המשנה לשנות "אם יש שם מותר דינר"; וראה תוספת ביאור בדבריהם ב"פני יהושע".

ובפשוטו כוונתם היא, שתשנה המשנה: "בני השניה **קודמין** לבני הראשונה **אם יש שם מותר דינר**", ואף שלענין הקדימה אין צריך מותר דינר, מכל מקום הדיוק אינו אלא כשיש שם מותר דינר, ואולם אי אפשר לפרש כן, שהרי אם יש שם מותר דינר שוב לא שייך קדימה לשניה, שהרי אלו ואלו נוטלין כתובת אמן, [ודוחק לומר בכוונתם: "אם יש שם מותר דינר ממטלטלין" שאינם משתעבדים לכתובה].

ובהכרח שכוונתם לומר, שתכתוב המשנה את הדין המשתמע מן הדיוק בהדיא, ותכתוב בדין זה שהוא דוקא "אם יש שם מותר דינר".

ב. כתב הרא"ש בסימן ב, שאם היתה כתובת האשה שמתה בחייו סך אלף זוז, וכתובת זו שמתה אחריו בסך תשע מאות זוז, וירושת האב היתה בסך אלף זוז, אין אומרים שיטלו בני החיה את כתובתם, ואת המאה הנותרים יטלו בני המתה כחלק מ"כתובת בנין דכרין" שלהם, ואף שיש כאן מותר דינר היינו אותן תשע המאות שנטלו בני החיה, "כיון דאי הוו שקלי — בני המתה — כתובת אמן, מיעקרא נחלה דאורייתא, כי לא היה שם מותר דינר, אף על פי שפרעו כתובת השניה לית כאן כלל כתובת בנין דכרין, כיון שלא היה שם מותר דינר יתר על כתובת אמן".

3. הקשה בספר "הפלאה", והרי יתירה מכך היתה צריכה הגמרא להקשות, למה קודמין בני השניה לראשונה, והרי אם "יסבון תנן", כיון שאמם קדמה יטלו הם תחילה, ובהכרח ש"ירתון תנן", וממילא נדע שלא טרפה ממשעבדי!? וראה שם מה שכתב בזה; ומדברי הר"ן והריטב"א נראה, שאכן הבינו כן את קושיית הגמרא, ראה שם, וראה היטב ב"**פני יהושע**".

4. א. לכאורה צריך ביאור עיקר הנידון אם כתובת בנין דכרין טרפא ממשעבדי, שהרי בהכרח שלא הוריש האב קרקעות ליתומים,

מתקיף לה רב אשי:

ממאי, מנין לך להוכיח את כל זאת ממשנתנו!? והרי:

א. **דלמא לעולם אימא לך: אחת בחייו ואחת במותו אין לחן כתובת בנין דכרין** כדי שלא יבואו לריב ביניהם.

ומאי הוא זה ששנינו: שניה ויורשיה "**קודמין**" ליורשי ראשונה, דמשמע קדימה בעלמא ואולם לא נפקע זכותם של בני הראשונה אם נותרו נכסים בירושה לאחר גביית בני השניה, ואשר מלשון זה באנו להוכיח ש"אחת בחייו ואחת במותו" יש להן "כתובת בנין דכרין" —

לא כאשר הבנת שבני השניה קודמים ביחס ל"כתובת בנין דכרין" של בני הראשונה, אלא יורשי השניה קודמין ביחס **לנחלה** של יורשי הראשונה **קתני**, שאם נותר בירושה אחר גביית יורשי השניה, יטלו אף יורשי הראשונה עם יורשי השניה נחלה שוה בשוה במותר הירושה. אבל דין "כתובת בנין דכרין אכן לא קיים כאן כלל.

וכי תימא אם אין המשנה עוסקת בקדימה ל"כתובת בנין דכרין", אלא בקדימת השניה ויורשיה לנחלת יורשי הראשונה, הרי אין משמעות כלל בענין זה לעובדה שהם "יורשי הראשונה", שהרי אין הם באים לירש מכח היותם בני אמם, אלא מכח היותם יורשי המוריש שהוא האב בלבד, ואם כן: שניה ויורשיה קודמין ל"**יורשי הראשונה**" — **למה לי!?**

איידי דתנא: "שניה ויורשיה", תנא נמי: "ליורשי הראשונה", כלומר: היות ולגבי כתובת השניה אנו מתיחסים לבניה כ"יורשיה", שהרי מכחה הם באים ליטול את כתובתה, כך גם לגבי הנחלה ליורשי האב מן הראשונה אנו מתיחסים כ"יורשי

שאם לא כן בלאו הכי אי אפשר לטרוף ממשועבדים, וכיון שכן הרי אין כאן "מותר דינר", והניחא לתנא קמא במשנה הבאה שאף דינר מטלטלין נעשה מותר, משכחת לה בדינר מטלטלין, אבל לרבי שמעון שם שרק דינר מקרקעי נעשה מותר, איך משכחת לה!?

וביאר רבינו עקיבא איגר [ראה דבריו כאן, ולעיל נב ב], היות ואף אם לא יגבו את כתובת הבנין דכרין אין כאן ירושה דאורייתא, שוב ממילא אין צריך "מותר דינר", שהרי בין כך ובין כך אין כאן נחלה דאורייתא, [וראה עוד לעיל נב ב בדבריו], וכן כתב בספר הפלאה ריש דף צא א, וראה עוד שם.

ואין ליישב שאכן למאן דאמר "יסבון תנן" אין צריך "מותר דינר", ומשום שהרי חוב הוא, וכשם ששאר חובות האב אינם צריכים "מותר דינר" כך חוב זה, זה אינו, שהרי משנה היא לקמן שצריך "מותר דינר", ואילו הנידון אם "ירתון תנן" או "יסבון תנן" היא מחלוקת אמוראים לעיל נה א ולא נחלקו על המשניות.

ב. עוד כתב רבינו עקיבא איגר [כאן], שהוכחת הגמרא היא רק באופן שיש בנכסים כדי כתובת הראשונה ועוד דינר אחד שיישאר לבני השניה, שאז אכן תיקשי: למה לא יגבו בני הראשונה את כתובתם, ואותו מותר דינר שיגבוהו בני השניה תתקיים בו נחלה דאורייתא בפריעת כל היורשים את חוב הכתובה של אביהם ש"כתובה נעשית מותר"; אבל אם אין שם מותר דינר מעבר לכתובת הראשונה, אין יכולים בני הראשונה לגבות, שהרי לא נפרע

הראשונה", ואף שעיקר כוחם בנחלה היא מחמת היותם יורשי האב בלבד.

מוסיף רב אשי ומקשה:

ודקאמרת להוכיח ממשנתנו, **שכתובה נעשית מותר לחברתה**, מדלא שנינו בהדיא שיש שם מותר דינר —

דלמא לעולם אימא לך: אין כתובה נעשית מותר לחברתה.[5]

והכא[6] **הוא דאיכא מותר דינר** [משנתנו כשיש שם מותר דינר] ואף שלא שנתה זאת המשנה כאן, הרי שנויה היא לקמן צא א[7] "היה שם מותר דינר אלו נוטלין כתובת אמן, ואלו נוטלין כתובת אמן".[8]

במותר הדינר חוב של אביהם, ואין כאן נחלה דאורייתא. [ובפשוטו נראה מדבריו, שאפילו אם גבו כבר בני השניה את חובם, ושוב חזרו בני הראשונה וטרפו מהם, אף בכי האי גוונא צריך שישאר בידם מותר דינר]; ורעק"א הוסיף שם דברים לבאר את ראיית הגמרא גם למאן דאמר "כתובה אינה נעשית מותר לחברתה", ויובאו דבריו בהמשך הסוגיא בהערות.

ולמדנו מדבריו, שאף אם "יסבון תנן" — ו"כתובת בנין דכרין" היא פריעת חוב — יש לדון ש"כתובה נעשית מותר לחברתה"; ואין אומרים: לא תהא הכתובה לבני החיה שהיא חשובה נחלה דאורייתא עדיפה מן הכתובה לבני המתה, שאם בפריעת חוב מתקיים נחלה דאורייתא, הרי אף בפריעת "כתובת בנין דכרין" היא מתקיימת; וכדבריו משמע פשטות סוגייתנו, והטעם בזה הוא על פי הנראה מהגמרא לעיל נב ב, שלכולי עלמא "כנחלה שויוה רבנן", ומטעם זה אין זוכים בנות ב"כתובת בנין דכרין", ראה שם; [ואולם ראה מה שנכתב בזה בהערות לקמן על דברי רש"י צא א ד"ה ואנא ידענא].

5. כתבו התוספות, שבדחיית הגמרא לראיה לדין הראשון נדחתה ממילא הראיה ממשנתנו לדין השני, ולא היתה צריכה הגמרא לדחות באופן אחר.

6. ראה מה שכתב בביאור לשון הגמרא "והכא הוא דאיכא", בהגהות רבי אלעזר משה זצ"ל.

7. כן פירש רש"י; ולדבריו חסר קצת העיקר מן הספר.

ומדברי הריטב"א נראה שהוא מפרש, כי היות ואין אנו צריכים למותר דינר אלא לענין הדיוק שבמשנתנו, ולא לעיקר הדין השנוי במשנתנו [וכמבואר בהערה לעיל בשם התוספות], אם כן אין ראיה כל כך ממה שלא הזכירה המשנה שאין הדיוק נכון אלא כשיש שם מותר דינר; ולדבריו מתבאר היטב לשון הגמרא "**והכא** הוא דאיכא מותר דינר", והיינו שכאן באופן שאנו מדייקים מן המשנה אכן מיירי כשיש מותר דינר, אבל עיקר דין המשנה אינו כשיש שם מותר דינר.

8. הסוגיא אינה מתיחסת להוכחת הדין השלישי מן המשנה, שכתובת בנין דכרין לא טרפא ממשעבדי כי "ירתון תנן", שאם לא כן למה קודמין בני השניה לראשונה, אדרבה יטלו בני הראשונה תחילה — אם "יסבון" תנן, [וראה היטב מה שכתבו התוספות לעיל נה א ד"ה יסבון תנן].

ובפשוטו הוכחה זו נדחית ממילא לפי מה שדחתה הגמרא ש"כתובה אינה נעשית מותר לחברתה", שהרי משנתנו עוסקת כשאין שם אפילו כדי שתי הכתובות, שאם לא כן אין שייך קדימה, ואם כן בני הראשונה אינם יכולים ליטול קודם לשניה היות ואין מותר דינר שאינו נגבה לכתובה של השניה, ודינר זה שהוא של כתובה

מבארת הגמרא: **ודין אחת בחייו ואחת במותו** אם יש לבני זו שמתה בחייו "כתובת בנין דכרין", או דחיישינן לאינצויי, מחלוקת **תנאי היא**.(9)

דתניא:

מי שהיה נשוי שתי נשים, והיתה כתובתה של האחת גדולה משל חברתה, **ומתו** שתי הנשים **אחת** — זו שכתובתה מרובה — **בחייו, ואחת** — זו שכתובתה מועטת — **במותו**, ואין בנכסים יותר מכדי שתי הכתובות:

בן ננס אומר:

הרי אינו נעשה מותר, [אלא שמכל מקום יש הוכחה, שהרי אם יהיה שם דינר מטלטלין שאינו משתעבד לכתובה, שוב יגבו בני הראשונה מן הקרקעות קודם לשניה, ואילו במשנתנו סתמא קתני].

ואולם רבינו עקיבא איגר ביאר לעיל שהוכחת הגמרא לדין השלישי היתה גם למאן דאמר כתובה אינה נעשית מותר, וז"ל: **ולמאן דאמר** "**אין כתובה נעשית מותר**", **הקושיא** [היינו ראיית הגמרא מדלא טרפי בני שניה מן הראשונה] **בהיפוך דאם ליכא מותר דינר לטרפה הראשונה** [תטרוף הראשונה],כלומר: שלפי מאן דאמר "כתובה נעשית מותר", היתה הראיה מאופן שיש שם מותר דינר, וכפי שנתבאר לעיל בהערה; ואילו למאן דאמר "אין כתובה נעשית מותר", הקושיא היא בדוקא כשאין שם מותר דינר, **כיון דאם יגבו בני שניה נמי לא יקויים נחלה דאורייתא, והוי כמו בלקוחות** [היינו למאן דאמר "יסבון תנן" ו"כתובת בנין דכרין" טרפא ממשעבדי, אף על גב שאין מותר דינר ביד היתומים, וכפי שנתבאר לעיל בהערה], **דהא כתובה לא נעשית מותר**".

ביאור דבריו: למה קודמים בני השניה אדרבה יקדמו בני הראשונה כיון שאין מותר דינר, שהרי אף אם לא יגבו בני הראשונה אלא בני השניה נמי לא תתקיים נחלה דאורייתא, כיון שכתובה אינה נעשית מותר והיינו שאין בזה קיום נחלה דאורייתא, והיות וכל המעכב לגביית בני הראשונה הוא אי קיום נחלה דאורייתא, ונחלה זו בין כך ובין כך לא תתקיים, אם כן קודמין בני הראשונה, וזה דומה לטריפה ממשעבדי אף שאין שם מותר דינר, כיון שבלאו הכי אין שם מותר דינר; וכל זה הוא דוקא בשאין שם מותר דינר, אבל אם יש שם מותר דינר, כיון שאם לא יגבו בני הראשונה אלא בני השניה הרי ישאר שם מותר דינר לקיום נחלה דאורייתא, ואילו אם יגבו בני הראשונה, הרי יטלו את מותר הדינר בני השניה, ובזה הרי אין קיום נחלה דאורייתא, ולכן יטלו בני השניה ולא בני הראשונה, [ודברי רעק"א הם באופן ששתי הכתובות שוות].

ולכאורה לשונו "לטרפה הראשונה" אינו מדוקדק, כי בני הראשונה לעולם לא יגבו יותר מבני השניה, שהרי אם פקחים הם בני השניה, יאמרו לבני הראשונה: מוחלים אנו על כתובת אמנו, ושוב ממילא לא תקחו אף אתם, שהרי בכך תתבטל נחלה דאורייתא, והבה נחלוק את כל הירושה שוה בשוה; וכך היה לו לומר: למה קודמין בני השניה, לא יקדם לא זה ולא זה ויחלקו הכל בשוה.

וצריך לומר שסובר רעק"א שאם ימחלו בני הראשונה לאחר מיתת אביהן, לא תתבטל כתובת בני הראשונה, כי זה דומה למרובין בשעת מיתה ונתמעטו, שיש בנכסים דין "כתובת בנין דכרין".

9. כתב רש"י: תנאי היא אי שקלי בני ראשונה כתובת בנין דכרין אי לא, בפשוטו כוונתו

יכולין בני הראשונה [זו שמתה ראשונה] **לומר לבני השניה: אתם**, היות **ובני בעלת חוב אתם**, ואינכם באים לגבות מדין "כתובת בנין דכרין", הרי כשתיטלו את הכתובה מדין חוב מתקיימת בכתובתכם ירושה דאורייתא שאנו ואתם פורעים מן הירושה את חוב אבינו —

ולכן: **טלו כתובת אמכם** הקטנה **וצאו** מן הירושה, כי את מותר הירושה ניטול אנו מדין "כתובת בנין דכרין", שהרי יש כאן "מותר דינר" בנכסים שגביתם לפרעון חובכם. [ועיין ברש"י שביאר כי בהכרח מדובר כאן שאין מותר דינר מלבד שתי הכתובות].

רבי עקיבא אומר:

כבר באותה שעה שמת הבעל בחייה של השניה, ושוב לא יגבו בניה "כתובת בנין דכרין", **קפצה** לה **הנחלה**[10] **מלפני בני הראשונה** מלהיות "נחלת כתובת בנין דכרין" להם לבדם —

ונפלה הנחלה להיות נחלה דאורייתא כשאר ירושה ואף **לפני בני השניה**, שיטלו בה אף הם שוה בשוה עם בני הראשונה [לאחר שיגבו בני השניה את חוב כתובת אמן]; כלומר: בטלה מכאן "כתובת בנין דכרין", היות ויורשי השניה אינם זוכים ב"כתובת בנין דכרין".

מאי לאו, האם לא, **בהא קא מיפלגי** בן ננס ורבי עקיבא?

דמר בן ננס — **סבר**: אפילו **אחת בחייו ואחת במותו, יש להן "כתובת בנין דכרין".**

ומר — רבי עקיבא — **סבר**: **אחת בחייו ואחת במותו, אין להן "כתובת בנין דכרין"**,

וזה הוא שאמר רבי עקיבא: מיד באותה שעה שמת הבעל בחיי השניה, והתברר שלא יזכו בני השניה ב"כתובת בנין דכרין", בטלה מכאן דין "כתובת בנין דכרין".

אמר רבה: אשכחתינהו לרבנן דבי רב דיתבי וקאמרי [מצאתי את חכמי הישיבה כשהם יושבים ואומרים] לדחות את הפירוש הזה בברייתא:

דכולי עלמא בין לבן ננס ובין לרבי עקיבא: **אחת בחייו ואחת במותו יש להן** לבני הראשונה "**כתובת בנין דכרין**", ואילו היה שם "מותר דינר" מעבר לשתי הכתובות, אכן לדעת כולם היו זכאים יורשי הראשונה ל"כתובת בנין דכרין" —

אלא שברייתא זו הרי עוסקת באופן שאין שם מותר דינר, שהרי אומרים בני הראשונה לבני השניה: טלו כתובת אמכן "וצאו", כי יותר אין לכם מה לירש שהכל ניטול בכתובת אמנו —

והכא בכתובה האם היא **נעשית מותר לחברתה, והוא הדין למותר דינר** המשועבד **לבעל חוב** אם נעשה הוא מותר ל"כתובת בנין דכרין" הוא **דקמיפלגי**.

שנחלקו תנאים בסברת "אתי לאינצויי", ואולם ראה מה שכתב בעל שיטה מקובצת בביאור דברי הגמרא ובלשון רש"י זה.

10. א. ראה מה שכתב רבינו עקיבא איגר בדרוש וחדוש לבאר לשון "כבר קפצה נחלה", וראה גם בספר "הפלאה".

מר — בן ננס — **סבר: כתובה נעשית מותר לחברתה, והוא הדין לבעל חוב**; והיות ויש כאן מותר דינר שנגבה בכתובת השניה, הרי שבני הראשונה זכאים ל"כתובת בנין דכרין".

ומר רבי עקיבא — **סבר: אין כתובה נעשית מותר לחברתה והוא הדין לבעל חוב**,[11] והיות ואין כאן מותר דינר אחר, לכן אין גובים בני הראשונה את כתובת אמן.

והיינו שאמר רבי עקיבא: כבר בשעה שמת האב בחיי השניה, ומותר ירושתו הלוא תינתן לאשה השניה בכתובתה, ונמצא מותר הדינר הנצרך ל"כתובת בנין דכרין" משועבד לכתובה, לכן אין זוכין בני הראשונה ב"כתובת בנין דכרין".

ואמינא להו אנא [ואמרתי להם אני] רבה — לרבנן דבי רב:

במותר דינר המשועבד ל**בעל חוב כולי עלמא** — בן ננס ורבי עקיבא — **לא פליגי, דהוי מותר**, כי אף באותו דינר שנפרע לבעל החוב נתקיימה ירושה דאורייתא, שאלו ואלו עושים בו מצוה לפרוע בו את חוב אביהם, וזו היא ירושתם.

כי פליגי — בן ננס ורבי עקיבא — רק **בכתובה** אם נעשית היא מותר, ומשום שאת הכתובה הרי נוטלים היורשים בני השניה בעצמם, ואין הם פורעים חוב אלא נוטלים בתורת גביית חוב, ולא מתקיימת כאן ירושה דאורייתא המתחלקת שוה בשוה בין היורשים בתורת ירושה.[12]

מתקיף לה רב יוסף על הפירוש שפירשנו בטעמו של רבי עקיבא שהוא משום שאין כאן מותר דינר לקיים בו נחלה דאורייתא:

אי הכי זו שלמדנו בברייתא "**רבי עקיבא אומר: כבר קפצה נחלה**", דמשמע שבטלה מכאן תורת "כתובת בנין דכרין" אינו בדקדוק, שהרי לדבריך אינו כן, כי אילו היה שם "מותר דינר" הרי אף רבי עקיבא היה מודה שבני הראשונה זכאים ל"כתובת בנין דכרין", ואם כן:

ב. לשון "נחלה" האמור כאן על כתובת בנין דכרין, מורה שתנא זה סובר "ירתון תנן".

11. כתב הריטב"א: מה שאמרו "והוא הדין לבעל חוב" מסברא בעלמא הוא, ולא שיש על כך ראיה מן המשנה.

12. א. לשון רש"י בביאור החילוק שבין חוב לכתובה, הוא: בבעל חוב כולי עלמא לא פליגי דהוה מותר, הואיל והשטר יוצא על כולם, נמצאו כולם פורעין, והיא נחלה שלהן שעשו בהן מצות פריעת חוב אביהם; כי פליגי בכתובה וכו', רבי עקיבא סבר לאו כשאר חוב דמי, כיון דאינהו גופייהו קא שקלי, והלכך הנך בני שניה מקבלין ולא פורעין, נמצא שאין כאן נחלה דאורייתא; והריטב"א כתב בשם רש"י: ורבי עקיבא סבר אינה כשאר חוב, לפי שיכולין בני השניה לומר: אנו הרי המוציאין שטר חוב והנפרעין, **ואין כאן עלינו מצות פריעת בעל חוב**, ונמצא שאין כאן נחלה דאורייתא.

ב. ראה תשובת רבינו עקיבא איגר חלק א סימן קפ"ה [הובא בליקוטים כאן] שתמה בזה, כיון שבשעת מיתת האב קודם מיתת אשתו השניה שהיא היתה בעלת החוב הנוטלת מן היורשים, הרי היה כאן מותר דינר, ואם כן אף שמתה אחר כך יש להם "כתובת בנין דכרין"!? וראה שם שמפרש באופן אחר.

"**אם יש מותר דינר** הרי הם נוטלים, ואם לאו אינם נוטלים" — **מיבעי ליה למימר!**?[13]

אלא אמר רב יוסף: באחת בחייו ואחת במותו קא מיפלגי, וכאשר סברנו בתחילה לפרש את מחלוקתם של בן ננס ורבי עקיבא, ואם כן לדעת רבי עקיבא אכן "כבר קפצה נחלה" מבני הראשונה ובטלה מכאן תורת "כתובת בנין דכרין".[14]

והני תנאי — בן ננס ורבי עקיבא החולקים בדין "אחת בחייו ואחת במותו" — **כי הני תנאי** שנחלקו אף הם בדבר!

דתניא:

נשא את הראשונה ומתה, נשא את השניה ומת הוא, [היינו "אחת בחייו ואחת במותו"] —

באין בניה של זו השניה **לאחר מיתה** של אמן, **ונוטלין כתובת אמן**, ואילו בני הראשונה אינם זכאים ל"כתובת בנין דכרין" ואפילו אם היה שם מותר דינר מעבר לשתי הכתובות, אלא חולקים את שאר הירושה שוה בשוה עם בני הראשונה, [הכי סלקא דעתין לפרש].

רבי שמעון אומר: אף בני הראשונה זכאים ליטול כנגד כתובת אמן מדין "כתובת בנין דכרין", ולכן:

אם יש מותר דינר מעבר לשתי הכתובות, הרי **אלו נוטלין כתובת אמן, ואלו נוטלין כתובת אמן.**

ואם לאו שאין שם מותר דינר מעבר לשתי הכתובות, אין בני הראשונה נוטלין כנגד כתובת אמן, אלא **חולקין** בני שתי הנשים **בשוה** את כל מה שנותר לאחר גביית בני השניה את כתובת אמם.

מאי לאו בהא קא מיפלגי:

דמר — רבי שמעון — **סבר: אחת בחייו ואחת במותו יש לחן "כתובת בנין דכרין".**[15]

ומר — תנא קמא — **סבר: אחת בחייו**

---

13. תמה ב"פני יהושע": וכי למה לו לרבי עקיבא לומר "אם יש שם מותר דינר", והרי כל הענין אינו מדבר אלא בשאין שם מותר דינר, וכל דברי בן ננס על זה הענין הוא, וזה הוא שאמר "וצאו", וכמו שנתבאר לעיל!? וראה שם מה שביאר.

14. לפי דברי רב יוסף סוברים הן בן ננס והן רבי עקיבא ש"כתובה נעשית מותר לחברתה", שהרי אם אין כתובה נעשית מותר לחברתה למה סובר בן ננס שגובין בני הראשונה את כתובת אמן, ורבי עקיבא הרי לא בזה הוא שנחלק עליו.

אלא דלא משכחת לה — לדעת רבי עקיבא — לדין זה, כיון שבלאו הכי אין "כתובת בנין דכרין" כדי דלא ליתי לאינצויי, אך ראה מה שכתב בזה רש"י במהדורא קמא, ובמה שכתב בזה הרש"ש.

15. פירוש: אבל כתובה אינה נעשית מותר לחברתה לכולי עלמא, ולכן אף לרבי שמעון לא יטלו בני הראשונה אלא אם יש שם מותר דינר, רש"י במהדורא קמא.

ולפי זה מה שאמרו "והני תנאי כי הני תנאי" היינו דבענין "אחת בחייו ואחת במותו" אכן הני תנאי כי הני תנאי, אבל אין הם הולכים בשיטה אחת, שהרי בין לבן ננס ובין לרבי עקיבא

ואחת במותו, אין להם "כתובת בנין דכרין", ולכן אף אם יש שם מותר דינר לא יטלו בני הראשונה כנגד כתובת אמן.[16]

דוחה הגמרא: **לא** כאשר פירשת את מחלוקת תנא קמא ורבי שמעון, דפליגי בדין "אחת בחייו ואחת במותו" וכפלוגתת בן ננס ורבי עקיבא!

אלא **דכולי עלמא** — תנא קמא ורבי שמעון — סברי, **שאחת בחייו ואחת במותו יש להן "כתובת בנין דכרין"** כשיש שם מותר דינר מעבר לשתי הכתובות.

והכא במאי עסקינן כגון שהיה שם מותר דינר ממטלטלין ולא מקרקעות, **ובדינר מקרקעי קמיפלגי**, כלומר: מחלוקתם היא אם צריך שיהא אותו מותר דינר ממקרקעי דוקא או לא.[1]

מר — תנא קמא — **סבר**: מותר דינר **ממקרקעי — אין**, אכן ל"מותר דינר" ייחשב כיון שהוא מעין "כתובת בנין דכרין" הנגבית רק מן הקרקע.

אבל מותר דינר **ממטלטלי לא**, והיות ואין כאן דינר מקרקעי, לא יטלו בני הראשונה כתובת אמן מדין "כתובת בנין דכרין", אלא בני השניה בלבד נוטלים את כתובת אמן.

ומר — רבי שמעון — **סבר: אפילו** דינר **מטלטלי** חשוב "מותר דינר", והיות ויש כאן דינר מטלטלי, אלו נוטלין כתובת אמן ואלו נוטלין כתובת אמן.[2]

ופרכינן: **ומי מצית אמרת הכי**, שלדעת רבי שמעון די ב"מותר דינר" ממטלטלים!?

והתנן בהדיא במשנה הבאה לא כן:

דתנן: **רבי שמעון אומר: אפילו יש שם נכסים שאין להם אחריות** [מטלטלים] **אינן כלום** להיחשב "מותר דינר", **עד שיהא שם נכסים שיש לחן אחריות יתר על שתי הכתובות — דינר**.[3]

אלא הכא במאי עסקינן כגון שהיה שם מותר דינר שהיה משועבד לבעל חוב,

---

כתובה נעשית מותר לחברתה, ואילו לדעת תנא קמא ורבי שמעון כתובה אינה נעשית מותר לחברתה, שיטה מקובצת.

16. בשיטה מקובצת הביא בשם תלמיד הרשב"א שכתב, שלא הקפידה כאן הגמרא לפרש תחילה את דברי תנא קמא [וכדרך שעשתה הגמרא בכל האוקימתות]; וראה מה שכתב בזה בעל ה"שיטה מקובצת".

1. בעל ה"שיטה מקובצת" נתקשה בלשון הגמרא "בדינר מקרקעי קמיפלגי" דלשון זה משמע שנחלקו אם דינר מקרקעי הוה מותר או לא, ואינו כן אלא שנחלקו אם דינר מטלטלי הוה מותר, והיה לגמרא לומר "בדינר מטלטלי קמיפלגי", וכעין לשון הגמרא בהמשך "בדינר משעבדי קמיפלגי", וראה מה שכתב שם.

2. כתבו התוספות, שהיתה יכולה הגמרא להקשות: אם כן היה לו לרבי שמעון לומר "**כיון** שיש שם מותר דינר", ולא "**אם** יש שם מותר דינר", וכעין שהקשתה הגמרא בהמשך, אלא שהגמרא מקשה קושיא יותר טובה.

3. כתב הריטב"א: פירוש, והא לישנא משמע דרבי שמעון בעי דינר מקרקעי ולא תנא קמא, וסתמא, מתניתא לא פליגי אמתניתין.

ובדינר משעבדי קמיפלגי אם חשוב הוא "מותר דינר".

מר — תנא קמא — **סבר**: דינר **מכני חורין אין**, אכן חשוב הוא "מותר דינר", אבל דינר **ממשעבדי לא**.

ומר — רבי שמעון — **סבר**: **אפילו** דינר **ממשעבדי** נעשה מותר.[4]

ופרכינן: **אי הכי** שהברייתא עוסקת כשיש שם מותר דינר אלא שמשועבד הוא, זו שלמדנו בברייתא **רבי שמעון אומר: אם יש שם מותר דינר** אלו נוטלין כתובת אמן, אינו בדקדוק, שהרי "**כיון**" **שיש שם מותר דינר מיבעי ליה** לרבי שמעון למימר!?

אלא הכא במאי עסקינן כגון שיש שם מותר פחות מדינר מעבר לשתי הכתובות, **ובפחות מדינר** אם די בו להיעשות "מותר" ולקיים דין "כתובת בנין דכרין" **קמיפלגי**.

מר — תנא קמא — **סבר**: **דינר אין**, אבל **פחות מדינר לא**, וכיון שאין כאן אלא פחות מדינר, לכן לא יטלו רק בני השניה את כתובת אמן.

ומר — רבי שמעון — **סבר**: **אפילו בפחות מדינר** די כדי שיתקיים דין "כתובת בנין דכרין", וכיון שיש שם מותר כל שהוא די בזה.[5]

ופרכינן: **והא רבי שמעון** "אם יש שם מותר **דינר**" הוא דקאמר, הרי שלדעת רבי שמעון אין די בפחות מדינר!?

וכי תימא: לעולם הכא במאי עסקינן כגון שיש שם מותר פחות מדינר, **ואיפוך** את פירוש מחלוקתם מכפי שסברנו עד כה, וכך נחלקו:

נשא את הראשונה ומתה, נשא את השניה ומת הוא, באין בניה של זו — היינו בני הראשונה, ולא בני השניה כפי שסברנו עד כה — לאחר מיתה ונוטלין את כתובת אמן מדין "כתובת בנין דכרין" לאחר שיטלו בני השניה את כתובת אמן, כי אף במותר פחות מדינר סגי.

ורבי שמעון חולק ואומר: אם יש שם מותר "דינר" אלו נוטלין כתובת אמן, ואלו נוטלין כתובת אמן, ואם לאו — אלא שיש שם פחות מדינר — חולקין בשוה.

אי אפשר לומר כך, כי **תנא קמא דמתניתין נמי** "**דינר**" **קאמר** במשנה הבאה, וכמו ששנינו: "היה שם מותר דינר אלו נוטלין כתובת אמן ואלו נוטלין כתובת אמן וכו', רבי שמעון אומר וכו'"!?[6]

אלא יש לתרץ **כי הנך תרי לישנאי קמאי** [כשתי הלשונות הקודמים בפירוש

---

4. פירוש: דוקא דינר המשועבד לבעל חוב, אבל דינר המשועבד לכתובה - לא, וכסברת רבה שחילק לעיל בין בעל חוב לכתובה; שהרי אף רבי שמעון לא אמר שיטלו הראשונים את כתובת אמן אלא אם היה שם מותר דינר ממשעבדי, אבל אם לא היה שם מותר דינר, אין הדינר המשועבד לכתובת השניה נעשה מותר.

5. תמהו התוספות: הרי אף לפי תירוץ זה יקשה: למה אמר רבי שמעון "אם יש", היה לו לומר: "כיון שיש".

6. כתב הריטב"א: תנא קמא נמי דינר קאמר, פירוש, כדאשכחן ליה במתניתין בהדיא,

מחלוקתם], **ואיפוך** את פירוש דברי תנא קמא כאשר הפכנום, כך, שלפי דעתו נוטלים בני הראשונה את כתובת אמן.

כלומר, בשני אופנים יש לפרש את הברייתא:

האחד: כגון שהיה מותר דינר ממטלטלים, ונחלקו תנא קמא ורבי שמעון אם די בזה להיחשב "מותר דינר", ולדעת תנא קמא די בזה, וגובין בני הראשונה את כתובת אמן, ואילו לרבי שמעון אין די בדינר מטלטלים [כאשר סובר הוא במשנה הבאה], ולכן רק אם יש שם מותר דינר ממקרקעי, אז נוטלין שניהן את כתובת אמותיהן.

השני: כגון שהיה שם "מותר דינר" המשועבד לבעל חוב, ונחלקו אם די בזה להיחשב "מותר דינר".

והשתא לא תיקשי: היה לו לרבי שמעון לומר "כיון" שיש שם מותר דינר, שהרי רבי שמעון בא לומר שאין בני הראשונה נוטלין את כתובת אמן באופן זה שעוסקת הברייתא, ורק "אם" יש שם מותר דינר הגון אז נוטלין בני הראשונה את כתובת אמן מדין "כתובת בנין דכרין".

אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא:

הלכתא:

א. **אחת בחייו ואחת במותו יש להן "כתובת בנין דכרין".**

ב. **וכתובה נעשית מותר לחברתה.**

תמהה הגמרא:

בשלמא אי אשמעינן [הניחא אם היה משמיענו מר זוטרא רק] ש"**אחת בחייו ואחת במותו יש להן כתובת בנין דיכרין**", **ולא אשמעינן** [ולא היה משמיענו מר זוטרא] שה**כתובה** של זו שבמותו **נעשית מותר לחברתה.**

אכן לא היה די בכך, כי **הוה אמינא: אי איכא מותר דינר** [רק אם יש מותר דינר] מלבד שתי כתובות אלו **אין** אכן גובים "כתובת בנין דכרין" בני זו שבחייו, אבל **אי לא** איכא מותר דינר, רק כתובת השניה לבדה — **לא**, ולכן הוצרך מר זוטרא להשמיענו ש"כתובה נעשית מותר לחברתה", ואין צריך "מותר דינר" אחר.

אלא תיקשי: **לישמעינן** [ישמיענו מר זוטרא רק] ש"**כתובה נעשית מותר לחברתה**", **ואנא ידענא** [ומעצמי אני יודע] **משום דאחת בחייו ואחת במותו יש להן "כתובת בנין דכרין"!?**

שהרי לא תמצא שתהיה כתובה מותר לחברתה, אלא כשמתה האחת בחייו והאחת במותו, וכתובת זו שמתה במותו נעשית מותר לכתובת זו שמתה בחייו.[7]

ומשנינן: **אי אשמעינן הכי** ש"כתובה נעשית מותר לחברתה" לא היינו יודעים ש"אחת בחייו ואחת במותו" יש להן "כתובת בנין דכרין", כי **הוה אמינא** שבאופן זה הוא שנעשית כתובה מותר לחברתה:

ומסתמא תנא קמא דפליג עליה במתניתין, איהו תנא קמא דפליג עליה בברייתא.

7. כתב רש"י: **ואנא ידענא** וכו', **דאי בשתיהן בחייו דתרוייהו בתורת בנין דכרין אתו**

כגון שנשא שלש נשים, ומתו שתים בחייו ובאין בני זו וזו ליטול כתובת אמן מדין "כתובת בנין דכרין", **והאחת** מתה **במותו** ויורשיה נוטלין כתובת אמן כשאר יורשי בעל חוב, **וחד דמיית לאחר מיתה יולדת נקבה היא ולאו בת ירושה היא** [זו שמתה במותו לא היו לה בנים זכרים אלא נקבה ילדה, והיא זו שבאה לרשת את כתובת אמה].

ובאופן זה נעשית כתובת זו שמתה במותו "מותר דינר" לשתי הכתובות של אלו שמתו בחייו, ואין כאן חשש של "אתי לאינצויי", שהרי נקבה זו שהיא יורשת את כתובת אמה הרי אין לה זכות ירושה כלל, ומה לה שתלין על בני האחרות הנוטלים מדין ירושה.[8]

אבל אם היו לו שתי נשים ומתו **האחת בחייו ואחת במותו** [או שהיה נשוי שלש נשים ומתו שתים בחייו והאחת במותו], **והא דלאחר מיתה יולדת זכר היא** שאף הוא בן ירושה, **אימא ליחוש לאינצויי** [הייתי אומר: נחוש שמא אם יטלו בני זו שמתה בחייו "כתובת בנין דכרין", יבואו בניה הזכרים של זו שמתה במותו לריב עם בני זו שמתה בחייו, על שנוטלים הם ירושה מעבר לחלקם היחסי בירושה], ולכן לא יטלו בני זו שמתה בחייו "כתובת בנין דכרין".

לפיכך **קא משמע לן** מר זוטרא ש"אחת בחייו ואחת במותו יש להן כתובת בנין דכרין"!

מתניתין:

במשנה שלפנינו מתבאר דין "מותר דינר", שלא נזכר עד כאן אלא בגמרא, ומקור הדין הוא מהמשנה שלפנינו.

מי שהיה נשוי שתי נשים, וכתובתה של

[פירוש, שאין לומר "כתובה נעשית מותר לחברתה" ב"כתובת בנין דכרין" שאף השניה מתה בחייו, ולעולם אין אנו עוסקים באחת בחייו ואחת במותו; כי באופן זה] **לא מצי למימר כתובה נעשית מותר לחברתה, דהא** [כתובת השניה שאף היא "כתובת בנין דכרין"] **לאו פריעת חוב הוא** [אלא ירושה היא], **ואי הכא** [כשיש שתי כתובות בנין דכרין] **לא בעינן מותר** [אחר, אלא כתובה אחת נעשית מותר לחברתה], **היכא איתקן** [שיהיה צורך במותר דינר!? והרי לעולם תהיה האחת מותר לשניה, ובהכרח שהנידון הוא ב"אחת בחייו ואחת במותו", וכתובת זו שבמותו היא זו שנעשית מותר לכתובת זו שבחייו].

ומדברי רש"י שכתב: **דהא לאו פריעת חוב הוא**, אנו למדים לכאורה, שלמאן דאמר "יסבון תנן" **שהיא** בפשוטו **אכן פריעת חוב**, גם "כתובת בנין דכרין" עצמה נעשית מותר לחברתה אילו היינו סוברים "כתובה נעשית מותר", והא דבכל מקום בעינן "מותר דינר" ואין חברתה [או אף היא עצמה] נעשית מותר, בהכרח לומר שלמאן דאמר "יסבון תנן", אין "כתובה נעשית מותר לחברתה"; ואולם ברבינו עקיבא איגר שהובא לעיל בהערות צ ב מבואר לא כן, ראה שם.

8. לפי מה שפירש רש"י לעיל בעמוד ב את הסברא לחלק בין דינר המשועבד לבעל חוב לבין המשועבד לכתובה לענין "מותר דינר", שבעל חוב עדיף כיון שכל יורשי האב משלמים

האחת גדולה משל חברתה, **ומתו** שתי הנשים בחייו, **ואחר כך מת הוא** —

ויתומים של בעלת הכתובה הגדולה **מבקשין כתובת אמן** מדין "כתובת בנין דכרין", **ואין שם** ירושה **אלא** כדי **שתי כתובות** —

אין הם זכאים ל"כתובת בנין דכרין", אלא יתומי שתי הנשים **חולקין בשוה** לפי הגולגולת; ומשום שלא תיקנו חכמים "כתובת בנין דכרין", במקום שמתבטלת לגמרי ירושה דאורייתא בחלוקה שוה לפי הגולגולת.

ואם **היה שם** בירושה "**מותר דינר**", שתתקיים בו ירושה דאורייתא בחלוקה שוה בין היורשים — [9]

אלו נוטלים כתובת אמן הגדולה, **ואלו נוטלים כתובת אמן** הקטנה, ואת השאר חולקין בשוה.

ואף **אם אמרו היתומים** בני האשה בעלת הכתובה הגדולה, כשלא היה בירושה "מותר דינר":

"**אנחנו מעלים על נכסי אבינו יפה דינר**" — כלומר: מעלים אנו את דמי הנכסים לקבלם עלינו ביוקר כדי דינר יתר על שווין [10] — ואומרים כן **כדי שיטלו כתובת אמן**.

אין שומעין להן, אלא שמין את הנכסים בבית דין, ואם כפי שומא זו לא נותר דינר מעבר לשתי הכתובות יחלקו בשוה את הירושה.

היו שם — מעבר לשתי הכתובות — **נכסים בראוי**, נכסים הראויין ליפול להן בירושה מאבי אביהם, [11] ולכשתצורף ירושה זו יהא

לאחרים מתוך הירושה, ואילו בכתובה לעצמם הם משלמים, נמצא שבאופן שיש שלוש נשים ולזו שבמותו בת נקיבה, יותר פשיטא שנעשית כתובתה מותר לחברתה מאשר כתובת מי שיש לה בנים זכרים, כי כתובת זו השלישית כמוה כבעל חוב [וכן מבואר ברש"ש לעיל].

9. על פי רש"י לעיל נב ב.

ושמענו לפרש את הטעם שקבעו חכמים שיעור דינר בדוקא, שהטעם הוא משום שבפרוטה לבד אי אפשר שיהא די כדי לקיים חלוקה דאורייתא השוה לכל היורשים, שהרי לא תמצא לכל אחד מן היורשים פרוטה, ואין קיום נחלה דאורייתא בפחות מפרוטה לכל אחד, וכיון שכן, הרי זה דומה למה שאמרו בגמרא קדושין יב א לענין כסף קדושין שהוא בדינר לדעת בית שמאי "ואימא פלגא דדינר, ואימא שתי פרוטות, כיון **דאפיקתיה מפרוטה** [מאחר שבפרוטה אי אתה יכול לומר, וכמבואר שם הטעם אליבא דבית שמאי] **אוקמה אדינר**".

10. א. כגון שהיתה כתובתה של אחת אלף זוז, ושל האחרת חמש מאות זוז, ויש נכסים בערך אלף וחמש מאות זוז, ומציעים בני הכתובה הגדולה: אנו נקח בשביל כתובתנו שהיא אלף זוז נכסים בשוה ערך תשע מאות תשעים ותשע זוז בלבד, ואתם הלוא תקחו נכסים בשווי חמש מאות זוז, ונמצא שיישאר אחר שנטול את כתובתנו ואתם את כתובתכם, דינר אחד לחלוקה שוה בין כל היורשים לפי הגולגולת.

ב. טעם הדין שאין הם יכולים לומר כן, מבואר בגמרא צא ב שהוא מטעם הפסד היתומים.

11. כן הוא ברש"י: והרע"ב כתב: כגון עיסקא

שם "מותר דינר" — [12]

אינן כבמוחזק, אין הם חשובים כאילו כבר מוחזקים הם בידי היתומים בשעת מיתה, שייחשבו ל"מותר דינר". [13]

רבי שמעון אומר: [14]

אפילו אם **יש שם** מותר דינר מ**נכסים שאין להם אחריות** [מטלטלים], **אינן כלום** להיחשב "מותר דינר", **עד שיהיו שם נכסים שיש להן אחריות** [קרקעות] **יותר על שתי הכתובות דינר**, [15] שכשם שהכתובות אינן נגבות אלא מן הקרקע, כך צריך שיהא מותר הדינר מן הקרקע.

גמרא:

תנו רבנן:

מי שהיה נשוי שתי נשים ומתו ואחר כך מת הוא, והיה **לזו** כתובה על סך **אלף** זוז, **ולזו** השניה כתובה על סך **חמש מאות** זוז.

אם יש שם מותר דינר, אלו נוטלין כתובת אמן, ואלו נוטלין כתובת אמן.

ואם לאו, יחלקו בשוה.

שביד אחרים או הלואה, וראה מה שכתב רבינו עקיבא איגר על עיסקא שהזכיר הרע"ב.

ויש להסתפק לדעת רש"י, אם חוב חשוב "מותר דינר", שהרי יש לומר כיון שחוב הוא דבר שהם יורשים עכשיו ויכולים הם למוכרו, [רק שהוא נקרא "ראוי" כיון שעדיין לא נגבה], אם כן הוא בכלל "מותר דינר" ואינו דומה לירושה עתידה שבשעת מיתה אין ליורשים שום זכות בה; וראה מה שכתב רבינו עקיבא איגר בזה, ובמה שנסתפק עוד שם בירושה לשיטת הרע"ב.

12. ואפילו נפלה הירושה קודם שחלקו ביניהם, רא"ש ומאירי.

13. כן פירשו רש"י והרע"ב, ולאפוקי שלא נפרש "אינן כבמוחזק": אין הם כמו נכסים אחרים המוחזקים להם; ולפי מה שפירש הרע"ב ש"ראוי" היינו הלואה, מבואר הלשון היטב, דהיינו שלא תאמר: כיון שזכו בגוף החוב בשעת ירושה הרי הם חשובים "מוחזקים", או משום שהחוב עומד הוא בבירור להיגבות, הרי הוא כאילו הוא מוחזק בשעת מיתה; אבל לרש"י המפרש "ראוי" דהיינו ירושת אבי אביהם, הרי ודאי שאינם מוחזקים בשעת מיתה עד שלא מת המוריש.

14. א. יש לפרש את המשך לשון המשנה - על פי דברי הרע"ב ש"ראוי" היינו חוב.

מכיון שאמרו חכמים שחוב אינו "מותר" משום שהוא "ראוי", הרי משמע שאם לא משום שהוא ראוי היה חשוב "מותר" דינר, ואף שחוב מטלטלין הוא [כדלקמן צב א "אנן מטלטלי שבק אבון גבך", וראה בתוספות לקמן קב א]; ועל זה בא לחלוק רבי שמעון, ולומר: שכל המטלטלין ואפילו כשהם מוחזקים אינם חשובים "מותר דינר".

15. א. מבואר מן המשנה בסופה ובתחלתה, שאין "מותר דינר" מועיל אלא אם הוא "יותר על שתי הכתובות", ואף שלכאורה היו יכולים לומר בני הגדולה לבני הקטנה: אנו מותרים על דינר מכתובתנו, ואותו נחלוק בשוה, ובשאר הקרקעות [שאינן מגיעות לכדי שתי הכתובות] נקח לפי חשבון היחס שבין הכתובה הגדולה לקטנה.

אומרת הגמרא: הדין הבא **פשיטא** ואין להסתפק בו —

שאם היו הנכסים **מרובין** בשעת מיתה ויש שם "מותר דינר" — **ונתמעטו** קודם ששמו בית הדין את הנכסים, וכגון שהוזל מחירם — (16)

כבר זכו בהן יורשין של הכתובה הגדולה בשעת מיתה ליטול כתובת אמן מדין "כתובת בנין דכרין", שהרי באותה שעה היה שם "מותר דינר".

אך בזו יש להסתפק:

היו הנכסים **מועטין** בשעת מיתה קודם

ב. לשון המשנה בדברי רבן שמעון בן גמליאל: "**יותר על שתי הכתובות דינר**", נראית כשפת יתר, שהרי כבר שנתה המשנה "ואין שם אלא שתי כתובות חולקין בשוה, היה שם מותר דינר וכו'", ולא בא רבן שמעון בן גמליאל אלא לומר שאותו מותר דינר היתר על שתי הכתובות צריך שיהיה מנכסים שיש להן אחריות, ואם כן היה לו לומר "עד שיהיו שם נכסים שיש להן אחריות" ותו לא.

ויש מי שפירש, שלכאורה דוקא מותר מקרקעין צריך שיהיה "יותר על שתי הכתובות", אבל בדינר מטלטלין לדעת חכמים, אין צריך שיהיה "יותר על שתי הכתובות", אלא אף אם היו שם נכסים שאין בהם כדי שתי הכתובות, ומלבדן דינר מטלטלין שבו מתקיימת נחלה דאורייתא, הרי שיתחלקו בירושת הקרקעות בני בעלת הכתובה הגדולה ובני בעלת הכתובה הקטנה לפי חשבון, ויתחלקו בדינר המטלטלין בחלוקה שוה כירושה דאורייתא; ורק בקרקעות אין שייך שתתקיים ירושה דאורייתא, עד שנגבו שתי הכתובות, ונשאר עוד דינר מעבר להם, ומשום שהקרקעות עצמם משועבדות לכתובת בנין דכרין ואין מתקיים בהם ירושה דאורייתא, [ואף ששנינו "**מותר דינר**", היינו שיישאר דינר שלא נגבה בכתובות הבנין דכרין, אבל אין צריך שיהיה אותו דינר יותר על הקרקעות שכנגד שתי הכתובות].

וזה הוא שאמר רבי שמעון לחכמים: לפי דבריכם אין צריך בכל אופן דינר "יותר על שתי הכתובות", שאם היה אותו דינר ממטלטלין הרי אין צריך, ולזה אמר רבי שמעון שני כללים: האחד: שיהיה מקרקעות, והשני: שיהיה "יותר על שתי הכתובות".

אלא שבהפלאה [בקונטרס אחרון סימן קיא סק"ב] מבואר, שאף במטלטלין צריך שיהא מותר על שתי הכתובות, ראה שם מילתא בטעמא.

וכן הוא מוכרח, שאם לא כן לעולם לא תמצא כתובת בנין דכרין שאין לה מותר דינר לדעת חכמים אלא במי שאין בגדיו שוים אפילו דינר, שהרי אם בגדיו שוים דינר כבר נתקיימה ירושה דאורייתא, ועל כגון זה אמרו בבבא מציעא מו א "איכפל תנא לאשמועינן גברא ערטילאי דלית ליה ולא כלום [נתעסק התנא וטרח להורות לנו הלכה בדבר שאינו מצוי, שיהיה אדם עומד בגורן ערום, רש"י]; ובהכרח כההפלאה שצריך מותר דינר על שתי הכתובות כולן, אבל אם לא היו בנכסים כדי שתי הכתובות, אפילו היה שם דינר מטלטלין אין זה חשוב "מותר דינר".

16. כן פירש רש"י, וכתב רבינו עקיבא איגר בטעם הדבר שלא פירש רש"י שנשתדפו והיינו שנחסר מעט מן הנכסים, שהוא אגב מה שנסתפקו בהמשך הגמרא ב"מועטים ונתרבו", ובעיית הגמרא בהכרח אינה אלא כשהושבח גוף הנכסים [כגון שנתייקרו או "דיקלא ואלים ארעא ואסיק שרטון" כמבואר בראשונים, או

ששמו בית דין את הנכסים,[17] **ונתרבו** עד ששמאום בית הדין, וכגון שנתייקרו הנכסים ויש שם "מותר דינר", **מאי**, האם יהיה דין "כתובת בנין דכרין"?[18]

תא שמע:

דניכסי דבי בר צרצור [נכסיו של בר צרצור] — שמת, והיו בניו מבקשים "כתובת בנין דכרין" — **מועטין ונתרבו הוו, ואתו לקמיה דרב עמרם** —

אמר להו רב עמרם ליורשי הכתובה הקטנה: **זילו פייסינהו** ליורשי הכתובה הגדולה, כלומר: תנו להם את כתובתן, שהרי עכשיו מרובין הם הנכסים ויש להם "כתובת בנין דכרין".

אך **לא אשגחו** יורשי הכתובה הקטנה בדבריו.

אמר להו רב עמרם ליורשי הכתובה הקטנה:

אי לא מפייסיתו להו כאשר ציויתיכם, **מחינא לכו בסילוא דלא מבע דמא** [אכה אותכם בקוץ שאינו מוציא דם בנוקבו בבשר] כלומר: אטיל עליכם שמתא ונדוי.

במטלטלין כגון שהושבחה הבהמה], שאם נתרבו הנכסים ממש והיינו שנתוספו נכסים לירושה, הרי את זה כבר למדנו מן המשנה שירושה הבאה להם לאחר מיתה אינה חשובה מותר דינר [דהיינו ראוי לשיטת רש"י עצמו], וכמו שכתב הרא"ש.

ואגב ש"מועטין ונתרבו" היינו שהושבח גוף הנכסים, לכן פירש רש"י גם ב"מרובין ונתמעטו" דהיינו שהופחת ערך הנכסים, ולא שנחסרו על ידי שדפון.

17. לשון המאירי: "נתרבו קודם שיבואו ליטול כתובת אמן, או קודם ששמאום בית דין לכך".

18. א. כתב הריטב"א: מרובין ונתמעטו, שהיו הנכסים ביוקר והוזלו או דאשתדוף, מועטין ונתרבו, שהיו בזול והוקרו, אי נמי כגון דיקלא ואלים ארעא ואסיק שירטון, דליכא לפרושי "מרובין ונתמעטו" כגון שנמצאת שדה שאינה שלהם, שהרי אלו מועטין היו מתחילתן אלא שלא נודע עד עתה, [וברש"י במהדורא קמא מבואר לא כן]; וכן אי אפשר לפרש "מועטין ונתרבו" שנפלה להם ירושה אחר כך מאבי אביהם, דהא ראוי הוא ופשיטא שאין בו כתובת בנין דכרין, וכמו ששנינו במשנתנו בהדיא, אלא כמו שאמרנו.

ב. כתב הרא"ש, שאין להוכיח ממשנתנו שמועטין ונתרבו אינו מועיל מראוי של ירושה, שאין ספק הגמרא אלא כשהושבח גוף הנכסים כגון שהתייקרו או שהשביחו, אבל אם באו להם נכסים אחרים וכגון ירושה בזה אכן לא נסתפקה הגמרא.

ג. הקשה הריטב"א: ויש להקשות, כיון דבמרובין ונתמעטו פשיטא ליה דבתר מעיקרא אזלינן לתועלת כתובת בנין דכרין, למה מסתפקת הגמרא יותר במועטין ונתרבו!?

וראה ביאורים בזה ברמב"ן בריטב"א ובמאירי; וראה בתשובת רבינו עקיבא איגר סימן קפה, שבמרובין ונתמעטו לא נעקרה נחלה דאורייתא, "**דאלו ואלו נוטלים מהנכסים אחר מיעוטן לפי ערך, ולא מיעקרא נחלה מהם**", ראה שם בד"ה עוד יש לפרש, והובאה בליקוטים לדף צ ב.

שדרינהו, שלח אותם רב עמרם[19] **לקמיה דרב נחמן**.

אמר להן רב נחמן: **כשם שמרובין ונתמעטו**
צא-ב **זכו בהן** בשעת מיתה **היורשין** של הכתובה הגדולה לזכות בנחלת "כתובת בנין דכרין".

כך מועטין ונתרבו, זכו בהן בשעת מיתה **יורשין** של הכתובה הקטנה לזכות כשאר נחלות בחלוקה שוה, ולא ליתן "כתובת בנין דכרין".

סימן לשמועות הבאות:

א. **אלף**; ב. **ומאה**; ג. **מצוה**; ד. **בכתובה**; ה. **יעקב**; ו. **זקף**; ז. **שדותיו**; ח. **בדברים**; ט. **עסיקין**.

א. **אלף**:

א. לוה שאין לו ממה לשלם, כותבים בית הדין "שטר אדרכתא" למלוה שיחפש קרקעות משועבדים שנמכרו על ידי הלוה לאחרים, וכשמצא המלוה קרקע, שמין בית הדין את הקרקע ומכריזין שכל הרוצה לקנות יבוא ויקנה, ומוכרין אותו בית הדין לכל המרבה במחיר, והכסף שמתקבל בתמורת הקרקע הולך לפרעון החוב, או שיקחנה המלוה עצמו וישולם חובו בטריפה זו.

ב. אין המלוה יכול לקחתו בפחות מהמחיר הגבוה ביותר שהוצע על הקרקע.[1]

ג. בסופו של התהליך, מוציא בית הדין "שטר חלטאתא" המחליט את השדה ביד הלוקח אותה.

[2]מעשה ב**ההוא גברא דהוו מסקי ביה אלפא זוזי** [שהיו נושים בו אלף זוז] —

הוו ליה תרי אפדני [היו לו ללווה שני בתים[3]], **זבינהו** [מכרם] לשני הבתים לאדם אחד **חדא** מהבתים ב**מאה** זוז, **וחדא** מהן **בחמש מאה** זוז.

אתא בעל חוב טרפא לחדא מיניהו [בא בעל החוב וטרף את אחד מהם מן הלוקח], והיתה טירפא זו על פי בית הדין, אך עדיין לא "החליטו" בית הדין את האפדנא ביד המלוה.[4]

הדר קטריף לאידך, כלומר: בא בעל החוב ורצה לטרוף אף את האפדנא השניה עבור יתרת חובו.

שקל הלוקח **אלפא זוזי וקא אזיל לגביה** דמלוה [נטל הלוקח אלף זוז והלך אצל המלוה], **ואמר ליה** הלוקח לבעל החוב:

---

19. כן נראה מדברי התוספות רי"ד.

1. שאם לא כן, נמצא הלוקח או הלוה מפסיד.

2. שמועה זו צריכה לימוד היטב בדברי הראשונים כאן, ונתבארה לפום רהיטא.

3. על פי רש"י לקמן צז א ד"ה דארבי, דמשמע שאפדנא הוא בית, וראה גם בבבא קמא כא א "דבנה אפדנא אקילקלתא דיתמי", ואולם בערוך מבואר ש"אפדנא" הוא חצר; ורש"י כאן מתיחס לאפדנא בלשון נקבה.

4. רא"ש, ריטב"א, והר"ן כתב כן בשם איכא מאן דאמר.

אי שויא לך — האפדנא הראשונה שכבר נטלת — **אלפא זוזי** כשיעור חובך, ולא תטרוף את השניה כלל — **לחיי**, הרי טוב!

ואי לא, שקיל אלפא זוזי ואיסתלק [קח אלף זוז והסתלק] משתי האפדנות גם יחד ותשאירם בידי.

וזכותו של הלוקח היא, לאלץ את המלוה לעשות את אחת החלופות שהוא מציע בפניו ומשום שכך אומר לו הלוקח לבעל החוב:

כשם שאילו היה בא אדם אחר המוכן לשלם עבור האפדנא הראשונה אלף זוז קודם שטרפת ממני את הקרקע, אף אתה היית חייב ליטלה ממני לפי ערך אלף זוז [ואף ששווייה האמיתי אינו אלא חמש מאות], או שנמכור את האפדנא לאותו אחר באלף זוז;[5] ואף עכשיו שכבר טרפת, הרי לא החליטו בית הדין את האפדנא בידך, ועדיין יכול לבוא כל אדם ולהעלות את מחירה, ויכול אני לחייבך ליטול את האפדנא בערך שיקבע הלוקח, או שיקחנו אותו אחר בתמורת אלף זוז שהוא מציע, ואז נשתלם חובך באותן אלף שישלם הלוקח ותהיה מסולק משתי האפדנות.

אם כן, אף אני לא גרוע מאדם אחר שמעלה את מחירו של האפדנא ורוצה לקנותה באלף זוז, והרי אני עצמי מציע לקנות את האפדנא הראשונה באלף זוז, וממילא לאלץ אותך לאחת משתי החלופות שהצעתי לך.[6]

סבר רמי בר חמא למימר, דהיינו מתניתין, ממשנתנו יש ללמוד שאין הלוקח יכול להעלות את מחיר האפדנא הראשונה מעבר לשויה.

---

5. וזכותי היא לתבוע כן, שעל ידי כן לא תוכל לטרוף ממני שתי אפדנות בחובך אלא אחת בלבד.

6. לתוספת ביאור:

א. לאמיתו של דבר אין הלוקח מוכן לשלם על האפדנא הראשונה מעבר למחירה האמיתי, ואם לא שבאים לטרוף ממנו גם את השניה לעולם לא היה מסכים לשלם עבור האפדנא הראשונה יותר ממחירה, שהפסד גמור הוא בשבילו.

אלא שבמקרה הנידון לעולם לא יפסיד הלוקח מההצעה הזו שהציע ואדרבה ירויח, שהרי אם יאמר לו המלוה: קח לך במחיר שהצעת, אכן יתן הלוקח למלוה את אלף הזוז בתמורת האפדנא הראשונה, אך ממילא תישאר בידו גם האפדנא השניה שלא יטרפוה ממנו, וכאחת הרי שוות הן אלף זוז; ואם יאמר המלוה אני לוקח את האפדנא באלף זוז, הרי כל שכן שלא יפסיד הלוקח כי הלוא תישאר האפדנא השניה בידו, בלא ששילם עליה מאומה.

ולכן כדי להשיג את אחת האפשרויות האלה שהיא נוחה ללוקח יותר מאשר יטרפו ממנו אף את האפדנא השניה, מתחכם הוא לומר **שכאילו** היה מוכן לקנות את האפדנא באלף זוז, ומתוך כך ייאלץ המלוה להסכים לאחת האפשרויות הנוחות ללוקח.

ב. לפי מה שנתבארה הסוגיא, לכאורה מוכרח מכאן שאין הלוקח יכול לסלק את המלוה בזוזי, שהרי אם לא כן, למה לו להתחכם, יציע לו אלף זוז כדי לסלקו משתיהן, שהרי אף לפי הצעתו הנוכחית אם ירצה המלוה ליטול אלף זוז ולהסתלק משתיהן יכול הוא לעשות כן, שאין הלוקח יכול לחייבו ליטול אפדנא אחת באלף

שהרי שנינו: **״אם אמרו יתומים הרי אנו מעלין על נכסי אבינו יפה דינר** כדי שיטלו כתובת אמן אין שומעין להן״, ואף כאן אין יכול הלוקח להעלות את מחיר האפדנא.[7]

אמר ליה רבא: מי דמי דין זה למשנתנו!?

התם — במשנתנו — הרי על ידי העלאת מחיר הנכסים **אית להו פסידא ליתמי** [יש הפסד ליתומים] בני בעלת הכתובה השניה, שהרי יצטרכו לתת לבני הראשונה ״כתובת בנין דכרין״ מעבר לחלקם היחסי בירושה.[8]

אבל **הכא מי אית ליה פסידא** [וכי יש לו פסידא למלוה], והרי עיקר טענת הלוקח היא, שעל ידי העלאת מחיר האפדנא רוצה הוא לסלקו משתי האפדנות ולתת לו אלף זוז בתמורה, ואם כן אין כאן הפסד למלוה, שהרי **אלפא יהיב** [אלף זוז נתן בהלואה], **ואלפא שקיל** [אלף זוז מקבל הוא מן הלוקח].[9]

ואכן המלוה שלא רצה להסתלק מן האפדנא בכסף כפי שהציע לו הלוקח, קיבל עליו את האפדנא הראשונה באלף זוז, וסילק עצמו מן האפדנא השניה ללא תמורה.

ומסתפקת הגמרא בחיוב האחריות שמתחייב הלוה המוכר אם יטרפו את האפדנא מהלוקח, כיצד יהא הדין בנידון דידן, שאפדנא השוה חמש מאות ושולם עבורה חמש מאות כיסתה ללוה חוב של אלף זוז:

ושטר **טירפא** שכותב בית הדין ללוקח שיטרוף קרקעות מנכסי הלוה בשביל אחריותו **בכמה כתבינן**, לפי איזה ערך יכתבו ללוקח דנן את שטר הטירפא, האם כערך המעות ששילם הלוקח עבור האפדנא האחת שנלקחה ממנו, או בערך ההלואה שעבור כולה טרפו את השדה הזו?[10]

ונחלקו בדבר אמוראים:

רבינא אמר: כותבים לו שטר טירפא

זוז, ומאחר שלא עשה כן משמע שאינו יכול לסלק את המלוה בזוזי, רק באופן של התחכמות כעין זו שעשה, ובדבר זה האריכו כאן הראשונים.

7. לכאורה יש לפרש את סברת הגמרא, שבכל מקום שאין העלאת המחיר העלאה אמיתית, וכל מה שהוא עושה כן אינו אלא כדי להרויח במקום אחר, אין צריך להתחשב בהעלאה זו, **אך ראה מה שכתב המאירי** בביאור הדמיון למשנה.

8. מבואר מן הסוגיא, שטעם המשנה הוא משום שאין זו העלאה אמיתית או משום פסידא דיתמי; ומבואר מזה שאין זה דומה ל״מועטין ונתרבו״ [כגון שנתייקרו] שאין בהם דין ״כתובת בנין דכרין״ כמבואר לעיל בעמוד א.

9. א. ואף אם יעדיף המלוה לקבלה באלף זוז ולהפסיד חמש מאות, וכאשר אכן עשה, ״איהו דאפסיד אנפשיה״, אבל הלוקח על ידי העלאתו במחיר אינו מכריחו לעשות כן, אלא ליטול אלף זוז ולהסתלק משתיהן.

ב. כתב הר״ן בתחילת הסוגיא, שתרי האפדנא נמכרו לאדם אחד, שהרי אם לשני בני אדם מכרם, האיך יכול הלוקח לומר למלוה שיקח את האפדנא הראשונה שטרף מאחר באלף זוז, ״והרי אין לו שום שייכות בה, ולוקח עצמו לא שמה ניהליה אלא בחמש מאה״, וראה עוד בריטב״א בענין זה.

10. א. כתב רש״י: ״וטירפא בכמה כתבינן, הרי

באלפא זוזי כערך החוב שנפרע על ידי טריפת המלוה מן הלוקח.[11]

רב עוירא אמר: אין כותבין לו שטר טירפא אלא **בחמש מאה** זוז כערך הקרקע.

והלכתא: בחמש מאה זוז כערך הקרקע.

ב. ומאה:

ועוד היה מעשה דומה, ונחלקו בו רב יוסף ואביי כמחלוקתם של רמי בר חמא ורבא: **דההוא גברא דהוו מסקי ביה מאה זוזי** [היו נושים בו מאה זוז], **והוו ליה** ללוה **תרי קטיני דארעא** [שתי שדות קטנות], **חד זבינהו בחמשין וחד בחמשין**, [ומכרן לאדם אחד כל שדה בחמשים].

אתא בעל חוב טרפא לחד מינייהו [טרף המלוה את אחת השדות], **והדר אתא וקטריף לאידך** [ובא לטרוף אף את השניה]; **שקל** הלוקח **מאה זוזי וקאזיל לגביה** [נטל הלוקח מאה זוז והלך אצל הלוקח], **ואמר ליה:**

אי שויא לך מאה זוזי — לחיי [אם שוה לך הקרקע שטרפת מאה זוז — מה טוב], **ואי לא, שקול מאה זוזי ואיסתלק** [ואם לא, טול מאה זוז ותסתלק משתי השדות].

סבר רב יוסף למימר דהיינו מתניתין: אם אמרו יתומים אנחנו מעלים על נכסי אבינו יפה דינר כדי שיטלו כתובת אמן אין שומעין להן", ואף כאן אין שומעין ללוקח.

אמר ליה אביי: מי דמי מעשה זה למשנתנו!? והרי **התם** במשנתנו **אית להו פסידא ליתמי** שיפסידו "כתובת בנין דכרין" לבני האחרת, אבל **הכא מאי פסידא אית ליה** למלוה בהעלאת מחיר הקרקע!?

והרי **מאה יהיב, ומאה שקיל** [מאה הלוה ומאה קיבל].

וטירפא בשביל אחריות טריפת אותה קרקע יחידה **בכמה כתבינן?**

לוקח זה מכרה לנושה באלף זוז לפצותו מחובו, וחוזר לבית דין לכתוב לו שטר טירפא על זה שמכרה לו באחריות, והרי טרפוה ממנו בדמי אלף זוז שהיה מחוייב, בכמה כתבינן ליה טירפא, באלפא כשיעור החוב, או בחמש מאה שהרי כך קנאה ממנו".

ומה שכתב רש"י "שהרי כך קנאה ממנו" הוא חידוש, כי הרי אף במתנה שייך אחריות, ובמתנה אי אפשר לגבות כערך מה שנתן בה, ועיקר הספק הוא לכאורה, אם כשיעור החוב או כשיעור ערך האפדנא; ולשון המאירי — בביאור דעת הסובר "בחמש מאה" — הוא: "אין כותבין לו אלא בחמש מאות, שהרי לא נתן לו אלא חמש מאות, ומכל מקום אם היה שוה אלף, כותבין לו טירפא אאלפא, שכך כתב לו: אנא איקום ואשפי ואמרוק זביניא אילין אינון ועמליהון ושבחיהון", וראה בתוספות שכתבו "דלא חשבינן — למה שהעלה זה את דמיו — כמו שבח".

ב. ביאר המאירי: שהטירפא היא על קרקעות שקנה המוכר אחר שטרף המלוה מן הלוקח, שאם לא כן, היאך היה בעל חוב חוזר על הלוקח, והרי אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין.

11. ראה מה שכתב הריטב"א בביאור סברת רבינא.

רבינא אמר: במאה, רב עוירא אמר: בחמשין; והלכתא: בחמשין.

ג. **מצוה:**

מעשה **בהההוא גברא דהוו מספקי ביה מאה זוזי** [היו נושים בו מאה זוז].

שכיב ושבק קטינא דארעא דהוה שויא חמשין זוזי [מת הלוה והניח ליתומים קרקע קטנה שהיתה שוה חמשים זוז].

אתא בעל חוב וקטריף ליה, בא בעל החוב והיה רוצה לטרוף את אותה קרקע שהוריש הלוה ליתומיו — עבור מחצית חובו.

אזול יתמי יהבו ליה חמשין זוזי [הלכו היתומים ונתנו לו חמשים זוז], ולא אמרו לו לאיזה מטרה הם נותנים לו את הכסף, אם כדי לסלק אותו מן הקרקע וכאילו "קונים" הם אותה ממנו, או שנותנים הם את הכסף לפרעון החוב שחייב אביהם.

ושוב **הדר** [חזר] בעל החוב **וקטריף לה** לאותה קרקע מן היתומים, שהרי מקרקע זו או מהכסף שניתן לו לא גבה אלא חמשים זוז, והאב הרי היה חייב מאה זוז.

אתו היתומים **לקמיה דאביי** [לפני אביי].

אמר לחן אביי: הרי **מצוה** מוטלת **על היתומים לפרוע** את **חוב אביהן** משום כבודו [12]

ואם כן יש להניח שאת הכסף שנתתם לא לשם קניית השדה נתתם, אלא **הני קמאי מצוה עבדיתו** [אותם חמשים זוז שנתתם בתחילה מצוה הוא שעשיתם בהם] לפרוע את חובו של אביכם, שכל הנותן לאדם מעות בסתם ויש עליו מצוה לתת לו כסף, אומרים אנו שמסתמא לשם המצוה נתנם.[13]

ואם כן **השתא, כי טריף בדין קטריף** [ונמצאת כעת טריפת הבעל חוב לקרקע — כדין], כלומר: אם כן הרי נמצא שיש לו זכות על קרקע זו לפרעון חובו.

---

12. א. לדעת הריטב"א, אין מצוה זו אלא מנכסים שירשו מאביהם, ואולם אף ממטלטלין, אבל המאירי כתב: "ואף בשלא ירשו מאביהם קרקעות אלא מטלטלין או אף בשלא ירשו כלום".

ב. כתב רש"י: מצוה על היתומים וכו' משום כבוד אביהן, אלא שאין לבית דין לכופם על כך, דלאו מצות עשה מפורשת היא כסוכה ולולב, אלא מצוה בעלמא מדרבנן.

ובתוספות לעיל פו סוף עמוד א, כתבו על דברי רש"י "ואין נראה, דאשכחן דכופין במצוות דרבנן, כגון מצוה לקיים דברי המת, דאמרינן בהשולח [גיטין מ א] דכופין את היורשים", אלא שאין כופין על מצוה זו שהיא מדין "כיבוד אב", שאין כופין עליה משום שמתן שכרה של מצוה זו כתובה בצדה של המצוה וכמו שנאמר: "למען יאריכון ימיך"; וראה בהערה בהמשך הסוגיא, שהר"ן הוכיח מסוגייתנו שאין כופין את היורשים על כך, ומטעם זה הזכיר כאן רש"י שאין כופין על זה.

13. א. נתבאר על פי קצות החושן סימן עה סק"ד.

ויש ללמוד מפירושו, לענין הספק שיש להסתפק בפירושה של שמועה זו:

אם הספק היה אם הם נתנו את הכסף לפרעון "יתרת חובו" של האב.

או ששמועתנו עוסקת אפילו ביתומים שלא

ולא אמרן שהכסף ניתן בתורת פרעון חוב ומשום מצוה ולא משום קניית הקרקע, אלא באופן **דלא אמרו ליה** היתומים כשנתנו לו את חמשים הזוזים: **הני חמשין זוזי דמי דארעא קטינא** [חמשים זוז אלו הן דמי הקרקע].

אבל אם **אמרו ליה** היתומים כשנתנו את חמשים הזוז למלוה: **הני חמשין זוזי דמי ארעא קטינא** הם, [חמשים זוז אלו הם דמי הקרקע].

סלוקי סלקוה היתומים למלוה מן הקרקע הזאת, ושוב לא יחזור ויגבה מהם את הקרקע, שהרי זה כמי שמכרה להם.[14]

ד. **בכתובה:**

מעשה[15] **בהחוא גברא** שירש במות אביו את הקרקע שייחד אביו לכתובת אמו האלמנה, ועדיין לא גבתה אמו את כתובתה, אבל יכולה היא לגבות קרקע זו גם אם תימכר לאחר —

ידעו כלל שאביהם חייב מעבר לחמשים הזוז אותם בא בעל החוב לטרוף, וספק הגמרא היה: אם נתכוונו "לקנות" את הקרקע, או לסלק את אותה מחצית החוב עבורו בא בעל החוב לגבות, שאם אכן לזה נתכוונו, יכול בעל החוב לגבות את הקרקע עבור המחצית השניה של החוב.

ולפי מה שנקט ה"קצות החושן" [וכן משמע בגמרא] **שסברא הוא** שנתכוונו לפרוע את החוב, הרי אין זה שייך אלא אם אנו באים לדון שנתכוונו לפרוע את יתרת החוב, אבל אם אנו דנים אם כוונתם היתה לסלק את את אותה מחצית החוב שבא המלוה לפרוע או "לקנות" את הקרקע, את זה הרי אין להוכיח מרצונם לקיים מצוה, שהרי בין כך ובין כך הם מקיימים מצוה, כי אף פריעת חוב האב בקרקע משועבדת למצוה תיחשב.

14. א. ר"ן.

ב. הראשונים למדו מדין זה, שקרקע המשועבדת לשני בעלי חובות האחד מוקדם והשני מאוחר, ובא בעל החוב המוקדם לטרוף את הקרקע, ו"קנה" הלוקח ממנו את הקרקע, שוב לא יכול לבוא בעל החוב המאוחר וליטול את הקרקע בטענה שהיא משועבדת לו, ובעל החוב המוקדם כבר נסתלק, שהרי אף בנידון סוגייתנו עדיין הקרקע משועבדת לאותו בעל חוב עצמו עבור חמשים הזוז הנותרים, ומכל מקום אינו יכול לגבותם, מאחר שהיתומים סלקו אותו במעות מהגביה הראשונה.

ג. הר"ן כתב להוכיח מסוגיא זו כשיטת רש"י [הובאה בהערה לעיל], שאין בית הדין כופה על קיום מצוה זו שעל היתומים לפרוע את חובת אביהן, שאם לא כן, אפילו אם היתומים אמרו לו במפורש שהם נותנים את המעות בדמי הקרקע, למה לא נכופם לפרוע את יתרת החוב שחייב אביהם.

ויש לפרשו בשני אופנים:

האחד: נכוף אותם עכשיו לפרוע את חובת אביהם מקרקע זו; ונמצינו למדים שאף מקרקע זו שכאילו "נמכרה" לבעל החוב ו"נקנתה" ממנו בכסף שירשו מאביהם, מצוה עליהם לשלם את חוב אביהם.

השני: אם אכן היה אפשר לכופו על כך, אין צריך דוקא בית דין לזה, והמלוה עצמו יכול לכופו לכך, ולכן — אם תמצי לומר שכופין על מצוה זו — אפילו כשהם אמרו במפורש שהם נותנים את הכסף כדי "לקנות" את הקרקע, למה לא יתפוס המלוה את המעות האלו שירשו מאביהם דרך כפיה לקיים את מצותם, ובהכרח שאין כופין על מצוה זו.

15. שמועה זו מתבארת על דרך פירושו השני

דזבנה לאותה שדה המיוחדת לכתובתה דאימיה — בטובת הנאה [מכר הבן את אותה שדה המיוחדת לכתובת אמו, בדבר מועט], והיתה מכירה זו באחריות, שאם יטרפוה ממנו יפצה אותו המוכר.[16]

ואמר ליה המוכר ללוקח: אף שקבלתי על עצמי אחריות מכל טריפה של אחרים, מוציא אני מכלל האחריות את אמי, **ואי אתיא אם ומערערא** [אם תבוא אמי ותערער על מכירה זו], כלומר: אם היא תבוא ותטרוף ממך את הקרקע המיוחדת לה כדי לגבות את כתובתה, **לא מפצינא לך**, לא אפצה אותך על כך.

ושכיבא אימיה ולא איערערא [מתה האם ולא טרפה את השדה].

ואתא איהו [בא הבן] שהוא יורש את כתובתה של אמו, **וקא מערער**, כלומר: בא לטרוף את השדה כדי לגבות את כתובתה של אמו שירש במותה.

ונפל הספק בבית המדרש, כיצד להתיחס לטריפה זו, האם כטריפת כל אדם אחר שהוא חייב באחריות אם יטרפוה מן הלוקח, או שהוא מוצא מכלל האחריות כמו שהוצאה אמו מכלל האחריות, היות ומכחה הוא בא לטרוף.

סבר רמי בר חמא למימר: איהו במקום אימיה קאי [במקום אמו הוא עומד] ואין הוא בכלל אחריות של אחרים, אלא בכלל אחריות אמו שלא קיבל עליו.[17]

אמר ליה רבא לרמי בר חמא:

נהי דאחריות דידה לא קביל עליה, אחריות דידיה מי לא קביל [אף על פי שלא קיבל על עצמו אחריות על טריפתה של אמו, אבל אחריות על טריפתו הוא, האם לא קיבל על עצמו]**!?**[18]

ה. **יעקב:**

של של רש״י, ולזה הסכימו הריטב״א והר״ן, והיא מתבארת כאן על פי מה שביארוה **הריטב״א והר״ן**, ועל פי מה שכתב ב״**תפארת למשה**״ שנדפס בסוף המסכת.

16. א. כן פירשו הריטב״א והר״ן, אלא שלשון רש״י בד״ה א״ל משמע בפשוטו, שמכרה שלא באחריות כלל.

ב. מפני שהתנה עמו שתוכל האם לטרוף ממנו, לכן מכרה בדבר מועט, זו היא כוונת רש״י בסוף ד״ה אחריות וכן כתב הר״ן, והגהת המהרש״ל בדברי רש״י תמוהה, רש״ש.

ג. מכירתו של הבן קיימת ואינו יכול לחזור בו, ואף שקרקע זו מיוחדת לכתובת אמו, כי קרקע זו נופלת לפני הבן שהוא היורש ככל שאר הנכסים, אלא שיש לאמו שעבוד על קרקע זו, ואם ימכרנו היורש לאחר אכן תוכל לגבות ממנו את כתובתה, אבל מכירתו של הבן קיימת, רש״י.

17. מדברי הגמרא כאן משמע כפירושו של ה״תפארת למשה״, שערעור אמו היינו טריפה לגביית כתובה, שאם תאמר: ערעור בעלמא, וכאילו היה אומר ״על מנת שלא תערער אמא״ וכפשטות הלשון, הרי אין טעם כל כך לומר שהוא במקום אמו קאי.

18. כעין סברא זו מבואר בגמרא לקמן צז א, לענין אלמנה שיש לה חוב של מזונות וחוב של כתובה, ומכרה קרקע של יתומים למזונות, ונסתפקה הגמרא אם יכולה היא לשוב ולטרוף

אמר רמי בר חמא:

ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות, שאפילו אם יקחו ממנו את הקרקע בדין לא יחזיר לו המוכר את מעותיו — [19]

ואתא שמעון ומכרה לראובן [חזר שמעון ומכרה לראובן שמכרה לו] **באחריות.** [20]

צב-א **ואתא בעל חוב דראובן** [בא בעל חובו של ראובן] שהיה שטרו קודם למכירה הראשונה שמכר ראובן לשמעון, והיה יכול לטורפה גם משמעון אילו היה רוצה, אלא שלא עשה כן —

וקטריף ליה מיניה דראובן לאחר שחזר שמעון ומכרה לו.

את אותה הקרקע לכתובה, ומשום ד"מצי אמרי לה: נהי דאחריות דעלמא לא קבילת עילוך, אחריות דנפשך מי לא קבולי קבילת", ונסתפק רבינו עקיבא איגר בשו"ת סימן קפה, אם הכוונה היא שקיבלה על עצמה אחריות, ואם תרצה יכולה היא לטרוף ולשלם מעות כשאר אחריות, או שזה כאילו סילקה עצמה שלא לטרוף שוב; וכספיקו שם יש להסתפק כאן.

19. על פי לשון רש"י "כל מי שיטרפנה ממך אפילו בדין, לא אחזיר לך המעות".

ובפשוטו שני מיני "קבלת אחריות" ו"אי קבלת אחריות" יש:

האחד: אחריות למקרה שתימצא הקרקע שאינה של המוכר, אלא של אחר, ובזה האחריות מתחייבת מאליה שהרי לא מכר לו אלא את של אחר, וחייב "להחזיר" את הדמים שניתנו כתשלום מקח; אלא שיכול למוכרה במפורש ב"אי קבלת אחריות", והיינו שהלוקח נותן לו את המעות — למקרה שתימצא השדה שאינה של המוכר — בתורת מתנה.

השני: אחריות למקרה שיבוא בעל חובו של המוכר ויטרפנה מראובן, ובאופן זה הדבר הוא בהיפך, שקבלת האחריות אינה מתחייבת מאליה, היות ומכירה גמורה היא, רק שאם רצה המוכר הרי הוא מתחייב התחייבות מחודשת לפצותו, ואולם אין כאן "החזרת המעות"; ומשמעות "אי קבלת אחריות" למקרה זה היא, שאינו מתחייב לו מה שאינו חייב לו על פי דין; [והוא הדין ששייך התחייבות מחודשת גם בנמצאת שאינה שלו, וכגון שהתייקר מחיר הקרקע, שמצד חיובו להחזיר את המעות, אינו מחוייב אלא להחזיר אותן בערכן, ואילו מצד התחייבות מחודשת יכול להתחייב להעמיד את הקרקע או את תמורתה בידו, וישלם את האחריות לפי ערך הקרקע בשעת הטריפה].

אלא שבחידושי מרן רי"ז הלוי [הלכות שכנים] כתב להוכיח מלשון הרמב"ם שכתב בטעם מכירה שלא באחריות מטריפת בעל חוב שהיא מועילה משום "שתנאי בממון קיים", הרי למדנו מזה, שמעיקר הדין מחוייב היה "להחזיר" את המעות ואפילו ששלו היתה ובעל חובו הוא שטרף מן הלוקח, אלא שיכול הוא להיפטר מכך מכח תנאי שבממון.

והנה סוגייתנו אינה עוסקת בטריפת נגזל, אלא בטריפת בעל חוב ולמקרה זה הסיר המוכר מעצמו את האחריות, ואם כן לפי פשוטו לשונרש"י "מי שיטרפנה ממך אפילו בדין **לא אחזיר לך המעות**" אינו מדוקדק כל כך, שהרי גם אילו היה מתחייב באחריות אין כאן החזרת מעות אלא התחייבות מחודשת, והיה לו לרש"י לומר "**לא אפצה אותך**", ואולם לפי שיטתו של הגרי"ז נמצא לשונו של רש"י מזוקק.

20. כתב הריטב"א שמכר לו בסתם, היות וקיימא לן "אחריות [שלא נכתבה בשטר המכר] טעות סופר היא".

דינא הוא: דאזיל שמעון ומפצי ליה, [הדין הוא, שיבוא שמעון ויפצה את ראובן מכח האחריות שנתן לו על השדה], דכשם שאילו היה מוכרה שמעון לאחר והיה בא בעל החוב של ראובן וטורף אותה מאותו לוקח היה חייב שמעון לפצותו, כך אם מכרה לראובן שהוא החייב — צריך שמעון לפצות את ראובן כיון שבאחריות מכר לו.[1]

אמר ליה רבא לרמי בר חמא:

נחי [אף על פי] **דאחריות דעלמא** [כל העוררין עליה שלא מחמת הקונה] **קביל עליה** שמעון כשמכר את השדה לראובן, **אחריות דנפשיה מי קביל עליה** [וכי אף אחריות על הפסד מחמת הלוקח, קיבל על עצמו שמעון]!?[2]

ומכל מקום **מודה רבא**, שחייב שמעון לשלם לראובן אחריות:

בראובן שירש שדה מאביו **יעקב**, **ומכרה לחבירו שמעון שלא באחריות**, **ואתא שמעון ומכרה לראובן באחריות**, **ואתא בעל חוב דיעקב וקטריף ליה מיניה** [ובעל חובו של יעקב טרף את השדה מראובן] מכח שנשתעבדה לו הקרקע כשהיתה אצל יעקב —

שדינא הוא, **דאזיל שמעון**, **ומפצי ליה** [כך הוא הדין שיפצה שמעון את ראובן].

ואין אומרים שראובן "כרעיה דאבוה הוא", וכשטורפים מחמת יעקב כאילו טורפים

---

1. הטעם שהוצרכה הגמרא לומר "ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות", היינו משום, שאם לא כן הרי היה חוזר שמעון על ראובן שיפצהו על האחריות שהוא משלם לראובן, מכח האחריות שנתן ראובן לשמעון.

2. בחידושי מרן ריי"ז הלוי [שכנים יג א] תמה על דברי רמי בר חמא, האיך אפשר שיהיה שמעון צריך לפצות את ראובן על טריפת בעל חובו של ראובן, והרי אין טריפת בעל החוב מכח שעבודו הקודם, רק שמן הבעל חוב עצמו יכול הוא לגבות את שדותיו לפרוע בהן את חובו!?

וכתב לפרש שזה הוא גופיה דברי רבא "אחריות דנפשיה לא קביל עליה" ורצונו לומר, שהיות ואין טריפתו מכח שעבודו הקודם רק מכח חיובא דנפשיה, לכן אין הוא חייב באחריות; ראה עוד מדבריו בהערה בהמשך הסוגיא.

וסברת רמי בר חמא היא, כי היות ובעל החוב יכול לבוא עליו גם לא בתורת גביית בני חורין, אלא בתורת גביית משועבדים, וכדרך שהיה בא על קרקע זו אילו היה מוכר אותה שמעון לאדם אחר [וכמו שדימה רש"י], לכן סובר רמי בר חמא שהוא חייב לשלם לו את האחריות.

ב. רבינו עקיבא איגר נסתפק, אילו היה מתברר שהקרקע מעולם לא היתה של ראובן, והיה בא הנגזל וטורף את הקרקע שביד ראובן, אם חייב שמעון לשלם לו את האחריות, "דיש לומר דאין זה בכלל אחריות דנפשיה, כיון דאין הגבייה מחמתו של ראובן, אלא שהנגזל נוטל את שלו היכי שמוצאו" ראה בליקוטי רבינו עקיבא איגר החדשים ובמה שהביא מדברי הנמוקי יוסף.

ולדברי מרן ריי"ז הלוי שבאות א בהבנת דברי רבא, אין מקום לדון להשוות מקרה זה לדברי רבא.

ג. בתוספות לקמן צז א ד"ה או, מבואר שהיו

מחמת ראובן, והרי לא קיבל על עצמו שמעון אחריות על טריפה מחמתו של ראובן.

מאי טעמא?

כי **בעל חוב דיעקב, כבעל חוב דעלמא דמי** [כשאר בעלי חובות הוא] ואין אנו רואים אותו כבעל חובו של ראובן.[3]

ו. זקף:

אמר רמי בר חמא:

ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות, וזקף ראובן **עליו** [על שמעון] את מעות השדה **במלוה**, כלומר: לא שילם שמעון את דמי השדה לראובן, אלא כתב לו שמעון שטר חוב על המעות,[4] ועד שלא שילם שמעון לראובן את חובו — **מת ראובן** —

ואתא בעל חוב דראובן וקטריף לה משמעון [בא בעל חובו של ראובן כדי לטרוף את הקרקע משמעון], **ופייסיה** שמעון לבעל החוב **בזוזי**.[5]

ומכמה סיבות היה לנו לדון שנפטר שמעון מתשלום דמי הקרקע לבני ראובן:

גורסים בדברי רבא באופן אחר "נהי דאחריות דעלמא **לא קביל** עילויה [ראובן כלפי שמעון], אחריות דנפשיה **מי לא קביל** עילויה", וביארו את כוונת הגמרא, "כיון שראובן לוה דין הוא שיטרפו ממנו הקרקע, ואין על שמעון לפרוע, כיון דבאת לידי ראובן הנאה שקיבל המעות", ואף לפי גירסתנו — "נהי דאחריות דעלמא **קביל** [שמעון כלפי ראובן] אחריות דנפשיה **מי קביל**" — יש לפרש את דברי הגמרא כסברת התוספות, ואדרבה ניחא יותר מכפי גירסת התוספות; והרמב"ם הטור והשו"ע, אף הם גורסים כגירסת התוספות, ופירשו באופן אחר.

3. בחידושי מרן ריי"ז הלוי [שהובאו בהערה לעיל], ביאר על פי דרכו בסברת רבא, שהיא משום שבעל החוב בא על ראובן שלא מכח שעבודו הקודם, דזה הוא מה שאומרת הגמרא דבעל חוב דיעקב כבעל חוב דעלמא דמי, ומשום דגבי בעל חוב של יעקב הרי כל טריפתו בקרקע היא רק מכח השעבוד הקודם, שאינו יכול לבוא על ראובן שישלם את חוב אביו, אם לא שכבר נשתעבדה השדה, ולכן חייב ראובן לשלם את האחריות, ראה עוד שם שהאריך בדברי הרמב"ם בזה.

4. בר"ן נתן טעם, למה הזכירה הגמרא שזקפן עליו במלוה, ולא באופן שעדיין חייב הוא לו את מעות השדה!? וראה עוד בריטב"א.

5. לשון רש"י הוא: "ופייסיה בזוזי, במעות דמי השדה שהיה חייב ליתמי פייס את הנושה בשביל ראובן, שבאחריות מכרה לו".

ביאור לשונו לכאורה הוא: היות ואם תינתן הקרקע לבעל החוב, הרי יתחייב ראובן המוכר באחריות, וממילא יוכל שמעון לגבות את החוב שהוא חייב לראובן בשביל האחריות, ועל כן ממילא יכול שמעון לתת לבעל החוב את הכסף במקום ליתנו לראובן, [וברש"י בפסחים לא א לא הזכיר "שבאחריות מכרה לו"], אלא שהמהרש"א אינו מפרש כן את דברי רש"י.

ואולם מלשון רש"י בד"ה מטלטלי שביק אבון גבך, שכתב: "והיה בעל חוב של אבינו מסולק ממנו שאין לנו קרקע", מזה משמע שהיה רוצה שמעון ליתן את הדמים כדי לסלק את החוב מהיתומים, ועל דרך שכתבו התוספות "דסד"א הרי פרע חוב שלהם, וסילק בעל חוב

האחת: שהרי סילק שמעון את בעל החוב של היתומים, והרי זה כאילו שילם להם מעות.

השניה: משום שבעל החוב טורף את החוב של היתומים, וממילא חייב שמעון לשלם לו את מה שהוא חייב להם.

השלישית: אילו היה טורף בעל החוב את הקרקע משמעון, הרי היה חוזר שמעון על היתומים מכח אחריות, שהרי האב באחריות מכרה לו, ונכסיו נשתעבדו לתשלום האחריות, ואם כן יכול הוא לקחת את אותן מעות שהוא חייב ליתומים בתור פרעון האחריות ו"לקנות" את השדה מבעל החוב.

ומבארת הגמרא ששתי טענות אלו אינן, אלא:

דינא הוא, דאמרי ליה בני ראובן [כך הוא הדין, שיכולים בני ראובן לומר לשמעון]:

אנן אין לנו קרקע מאבינו אלא את אותם **מטלטלי** — דהיינו החוב שאתה חייב לנו[6] — הוא **דשבק אבון גבך** [השאיר אבינו בידך], **ומטלטלי דיתמי** הרי **לבעל חוב לא משתעבדי** [אין משתעבדים לבעל חוב].[7]

ובדברים אלו יש תשובה לשתי הטענות:

כי מה שהיה טוען שמעון שהוא פרע להם את חובם וכאילו שילם להם, על כך אומרים לו היתומים: הרי אין החוב מוטל עלינו, רק שאנו מחוייבים לשלם מהקרקעות שירשנו מאבינו את כל חובותיו, והיות ומלבד החוב שאתה חייב לנו אין לנו קרקעות נוספות, ואילו מה שכבר יש לנו מאבינו דהיינו החוב הרי מטלטלין הוא שאינו משתעבד לבעל חוב, נמצא שבעל החוב מסולק מאתנו, ואין לנו כל ענין שתשלם לו את חובו.

ומה שהיה טוען עוד שמעון שחובו נשתעבד לבעל החוב, או לו עצמו בשביל חיוב אחריותו, אף הוא נסתר, שהרי מטלטלין הן, ואינו משתעבד לתשלום חוב או אחריות.

ונמצא שעדיין לא שילם שמעון את חובו, ותביעת היתומים לפרעון חובו עודה קיימת.

אמר רבא:

אי פקח אידך [אם פקח הוא שמעון], **מגבי לחו ניהלייהו ארעא** [משלם הוא ליתומים את חובו בקרקע],[8] **והדר גבי לה מינייהו**

זה מעליהן, קא משמע לן דאפילו הכי אמרי ליה אנן מטלטלין וכו", ועל דרך זה נתבאר בפנים.

6. נתבאר על פי המקובל בישיבות לפרש, שמטלטלין אלו היינו החוב עצמו שהוא חשוב מטלטלין; אלא שמלשונות רש"י בפסחים לא א שהובאו כאן בהערות, נראה בזה ביאור אחר, ראה דבריו היטב.

7. כתב רש"י בפסחים לא א ד"ה דינא "אנן מטלטלי שבק אבון גבך, לא היית חייב עליו אלא מעות, ולא היה לך ליתנן לבעל חוב ולא לעכבן בשביל אחריות מכירתך, דמטלטלי דיתמי לא שיעבדום חכמים לבעל חוב, דקרקע של יתומים הוא דאמרינן בעל חוב גובה אותה בחובת אביהן, משום דמחיים חל שיעבודא עליהן, אבל על מעות שלא היו בעין לא חייל שעבודו מחיים עליהן, וכשהן בעין אין כאן לוה, ולבעלי המעות דהיינו יתומים לא הלוה זה כלום".

8. ברש"י בפסחים לא א כתב: אי פיקח זה

[ושוב חוזר וגובה אותה בשביל האחריות שיש לו].

כי קרקע זו שהגבה עכשיו ליתומים, אף שלא היתה מעולם בידי האב ולא נשתעבדה לשמעון בשביל האחריות, בכל זאת זכותו היא לגבותה בשביל האחריות, היות וחוב האחריות מוטל היה על האב, **וכרב נחמן.**[9]

דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה:

יתומים שגבו קרקע בחובת אביהן וכקרקע זו שגבו אותה עבור החוב שהיה חייב שמעון לאביהם, **בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן.**[10]

ז. שדותיו:

אמר רבה:

א. התקינו חכמים מפני תיקון העולם, ש"אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין".

ב. לווה שמכר חלק מקרקעותיו לראובן, ונשארו בידו קרקעות בני חורין שיכול המלוה לגבות מהם את חובו, וחזר הלווה ומכר את שאר קרקעותיו לשמעון, יכול ראובן לומר לבעל החוב: בשעה שקניתי אני את השדות מן הלווה הרי "הנחתי לך מקום — שדות בני חורין שביד הלוה — לגבות הימנו", ולא היית יכול לבוא ולגבות ממני, שהרי שלי משועבדים ואלו שביד הלווה בני חורין הם, ולכן אף עתה לא תגבה חובך אלא מאותן שדות שהנחתי ביד הלווה הנמצאים עתה ביד שמעון.

ג. לדעת רוב הראשונים, אין דין זה אמור אלא בלווה שמכר קרקע ונשארה קרקע בידו, אבל לוקח מן הלווה שחזר ומכר את הקרקעות שקנה, ונשארה קרקע בידו, אין הלוקח השני יכול לדחות את בעל החוב אצל הלוקח הראשון ולומר לו "הנחתי לך מקום לגבות הימנו", ודינו של המלוה על קרקעותיו של הלוקח השני כמו על קרקעותיו של הלוקח הראשון; ובסוגייתנו יתבאר, שלפעמים אין יכול המלוה לגבות אלא מן הראשון.

ד. שלש מיני שדות הן:

עידית — ממנה גובה ניזק את חובו, אם ימצא כזו בשדותיו של המזיק.

בינונית — ממנה גובה בעל חוב את חובו אם ימצא כזאת, ואם רצה המלוה ליקח

שמעון יטעון ויאמר להם **אין לי מעות** לפרוע לכם אלא קרקע יש לי, ונותנה להם בחובותם", וראה מה שכתבו כאן התוספות בענין תשלום בקרקע כשיש לו מעות, וראה מה שכתב בזה הריטב"א, ובמה שביאר שם מה ה"פקחות" שבדבר.

9. ברש"י בפסחים לא א כתב: "דהשתא כי אגבי להו הא ארעא איגלאי מילתא דלאו מטלטלין הוא דשביק גביה אלא קרקע".

10. הטעם בדין זה מתבאר בגמרא בפסחים לא א, בשני אופנים:

האחד: בעל חוב למפרע הוא גובה.

השני: מדין "שעבודא דרבי נתן", ראה ביאור הדברים בסוגיא שם; וראה בריטב"א שאינו צריך להגבות וליטול ד"אפוכי מטרתא למה לי", **וראה עוד שם.**

דוקא מן הזיבורית נחלקו בו הראשונים אם הדין עמו; רצה הלווה להגבות למלוה מן העידית הדין עמו.

זיבורית — ממנה גובה אשה את כתובתה.

ה. זו שאמרנו "אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין" או שאינו יכול לגבות מן הלוקח מפני שהלוקח אומר "הנחתי לך מקום לגבות הימנו", היינו אפילו כשהקרקע שביד הלווה או שהיתה ביד הלווה היא זיבורית, וזו שביד הלוקח הראשון היא בינונית.

ראובן שמכר כל שדותיו לשמעון בבת אחת,[11] **וחזר שמעון ומכר שדה אחת בינונית ללוי** ובידו לא השאיר שדה **בינונית**.[12]

ואתא בעל חוב דראובן [בא בעל חובו של ראובן המלוה] לגבות את חובו מקרקעות אלו שנשתעבדו לו ביד ראובן, שהרי כבר אין לראובן — שהוא הלוה — קרקע בת חורין לגבות הימנה, מאחר שמכר לשמעון את כל שדותיו —

רצה בעל החוב — **מזה** [מהקרקעות שביד שמעון בין עידית ובין זיבורית] הוא **גובה** את חובו, ומפני שאומר המלוה לשמעון: "אתה הרי לקחת את כל השדות מיד הלוה, ונכנסת תחתיו להשתעבד לחובי, וכל זמן שאמצא אצלך קרקעות כל שהם משל הלוה, לא אטריח את לוי, שהניח לי מקום לגבות".[13]

רצה בעל החוב — וכגון שלא מצא אצל שמעון אלא זיבורית — **מזה** [מהקרקע הבינונית שביד לוי] הוא **גובה** את חובו, ומשום שאומר לו בעל החוב ללוי: "אתה הרי לקחת את הבינונית ששעבודי מוטל עליה".[14]

---

11. כן כתב רש"י שמכרן בשטר אחד, ויתבאר בהערות בהמשך הסוגיא.

12. כן מבארת הגמרא בהמשך, והזכיר זאת רש"י כאן.

13. שיטת רש"י כאן היא שיכול בעל החוב לגבות משמעון אפילו קרקע עידית.

אבל בבבא קמא ח ב ד"ה רצה כתב רש"י: רצה משמעון גובה **מזיבורית**, דאמר ליה את בעל דברים דידי את דשקלת כולהו נכסי דראובן, והריטב"א כתב כאן שאינו גובה אלא מן הזיבורית ומשום ש"אומר: אתה נכנסת במקום ראובן, ואילו רציתי הייתי גובה ממנו מן הזיבורית, דאף על גב דתקון רבנן לבעל חוב מן הבינונית, הא לתקנתא דידי הוא ולא הוריעו כחי אצל זיבורית דחזיא לי מדאורייתא, וכדאיתא בבבא קמא, אבל מן העידית שביד שמעון אינו גובה, שאפילו מראובן בעל חובו לא היה גובה כלל, ושלא כפירוש רש"י שאם רצה גובה משמעון עידית וזו שגגה גדולה", [וראה בהגהות הגר"א לבבא קמא ח ב, שהרא"ש ושארי פוסקים חולקים על זה שיכול המלוה ליטול זיבורית בעל כרחו של לווה, ושלא כדעת התוספות והרשב"א הסוברים כדעת הריטב"א, ומדברי רש"י בבא קמא נראה שהוא חולק על הריטב"א, וסובר כשאר פוסקים, אלא שמכל מקום יכול הוא לגבות ממנו זיבורית כיון שלקח את כל שעבודו].

14. ביאר רש"י את הטעם שיכול המלוה לגבות מלוי את הקרקע הבינונית אף על גב שבשעה שקנה את השדה נותרו קרקעות ביד שמעון: "ואע"ג דאילו לקחה לוי לבינונית זו מראובן

ולא אמרן, אין אנו אומרים שיכול המלוה לגבות גם מלוי אם ירצה, **אלא דזבנה בינונית**, אלא אם כן קנה לוי את הקרקע הבינונית היחידה שהיתה בידו של שמעון, וכפי שנתבאר הטעם, שהיות ודינו של המלוה לגבות מבינונית, הרי המלוה אומר ללוי: "לקחת את זו ששעבודי מוטל עליה".

אבל זבנה עידית וזבורית, אם קנה לוי קרקע עידית או זיבורית, אין המלוה יכול לגבות חובו אלא משמעון,[15] ומשום **דמצי אמר ליה** לוי למלוה:

להכי טרחי [טרחתי] **וזביני**[16] **ארעא דלא חזיא לך**, מלכתחילה דקדקתי לקנות קרקע שאינה ראויה לך, דהיינו עידית או זיבורית.[17]

יתירה מזו: **ובינונית נמי**, אף כשקנה לוי קרקע בינונית **לא אמרן** שיכול המלוה לגבות את חובו גם מלוי, **אלא** באופן **דלא שבק** לוי ביד שמעון **בינונית דכוותה** [לא השאיר לוי ביד שמעון קרקע בינונית כמו זו שהוא קנה].

צב-ב **אבל שבק בינונית דכוותה**, אם השאיר לוי ביד שמעון קרקע בינונית כמו זו שלו, אין יכול המלוה לגבות את חובו מלוי, ומשום **דמצי אמר ליה** לוי למלוה:

"**הנחתי לך** — בשעה שקניתי את השדה — **מקום לגבות הימנו**" [משמעון] את חובך.[1]

וכך טוען לוי: היות והיה ביד שמעון קרקע בינונית בשעה שקניתי, ואילו בא בעל החוב כשהיו עדיין שתי הקרקעות הבינוניות ביד שמעון, הרי לא היה בעל החוב יכול לאלץ את שמעון לקחת דוקא את השדה הבינונית שנמסרה לי אחר כך, אלא יכול היה שמעון לתת לו איזה קרקע בינונית שירצה, ולכן

[שהוא הלוה עצמו, ולא משמעון שאף הוא לוקח] והניח אצלו זיבורית, לא היה יכול בעל חוב דראובן לחזור על לוי [ואע"ג שלקח את שעבודו] כדתנן: אין נפרעים מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין ואפילו הן זיבורית"!?

"התם הוא דראובן בעל חובו הוא, ואמור רבנן מפני תיקון העולם, כל זמן שיש אצל בעל חובו כדי חובו, לא יטרוף לקוחות, אבל כאן שמעון לאו בעל חובו הוא, ואף עליו מכח טירפא [ושעבוד] הוא בא".

15. ואפילו אם אין ביד שמעון קרקע בינונית, **וראה תוספות בבבא קמא ח ב ד"ה אבל**.

16. בגמרא בבא קמא ח ב הגירסא היא: "להכי **דייקי** [דקדקתי] **וזבני**".

17. מלשון הגמרא כאן נראה, שאם קנה לוי עידית או זיבורית, אין המלוה יכול לגבות ממנו משום סברת "להכי טרחי וכו'", ואילו לעיל כתב רש"י שאם קנה לוי בינונית, הרי המלוה יכול לגבותו ממנו משום שאומר לו "שעבודי שקלת", ואם כן כשלקח עידית או זיבורית שאין המלוה יכול לומר לו "שעבודי שקלת" ממילא אינו גובה ממנו, ואף בלי טעם "להכי טרחי".

1. לדעת רוב הראשונים לשון הגמרא אינו בדוקא, כי דין "הנחתי לך מקום לגבות הימנו", אינו שייך אלא בלוקח שקנה קרקעות מיד הלוה עצמו, והניח קרקעות בני חורין בידיו, אבל בלוקח מלוקח והשאיר ביד הלוקח קרקעות, אין אומרים כן, היות ואף הקרעות שהניח ביד שמעון אינם בני חורין אלא משועבדים הם; וכוונת הגמרא היא כפי שמתבאר בפנים.

טוען אני "מה מכר ראשון [שמעון] לשני [לי, ללוי] כל זכות שתבוא לידו", וכשם שבשעתו היתה לו זכות לדחות אותך לבינונית זו שעכשיו היא בידו, אף עכשיו כך הוא הדין שתידחה אצל הבינונית שביד שמעון.[2]

ח. **בדברים:**

אמר אביי: ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות, ואתא בעל חוב דראובן וקטריף לה מיניה, כלומר: אם בא בעל חובו של ראובן כדי לטרוף את השדה משמעון, מאחר שהיא נשתעבדה לו בהיותה אצל ראובן —

דינא הוא דאזיל ראובן המוכר **ומפצי ליה**[3] לבעל החוב.

כלומר: יכול ראובן לעמוד בדין עם בעל החוב ולטעון טענות כדי שיסתלק בעל החוב משמעון, וכגון שיאמר ראובן לבעל החוב: כך וכך יש לי תביעה נגדית עליך, ואיני משלם את החוב הזה, כי מעכב אני מלפורעו תחת החוב הנגדי,[4] או שיאמר לבעל החוב [כדרך שהיה יכול לומר לו אילו בא ליפרע ממנו] "אישתבע לי דלא פרעתיך", וכל כיוצא בזה.[5]

משום דאמר ליה ראובן לבעל החוב: "מאי **דמפקת מיניה עלי הדר**" [מה שאתה מוציא משמעון יחזור עלי], שהרי באחריות מכרתי לו.

ואיכא דאמרי:

אפילו שלא באחריות נמי, גם אם מכרה ראובן לשמעון שלא באחריות, יכול הוא לעמוד בדין עם מי שבא לטרוף את הקרקע, ואף על פי שאינו יכול לטעון: "דמפקת מיניה עלי הדר".

ולא מצי אמר ליה בעל החוב לראובן: "**לאו**

---

2. כתב רש"י בתחילת הסוגיא, שאין דינו של רבה אמור אלא כשקנה שמעון מראובן את כל הקרקעות בשטר אחד דהיינו בבת אחת, ופירש רש"י את טעמו, משום שאילו היה לוקחן בזה אחר זה, הרי פקע שעבודו של המלוה מן השדות שלקח באחרונה, שהרי אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין, ואפילו חזר הלווה ומכר את שאר שדותיו כיון שהראשונות נקנו בשעה שהיו עדיין בני חורין הרי אומר הלוקח למלוה "הנחתי לך מקום לגבות הימנו", ואם כן לא יוכל המלוה לגבות מלוי אלא אם כן קנה משמעון את הקרקע שקנה שמעון באחרונה שעליה מוטל שעבודו של המלוה, אבל אם קנה אחרת, אין יכול המלוה לגבות אותה ממנו, שכבר פקע שעבודו ממנה, וראה מה שהאריכו התוספות בדברי רש"י אלו.

3. בגמרא בבא מציעא יד א, ובבבא קמא ח ב, הגירסא בגמרא היא: "דינא הוא דאזיל ראובן **ומשתעי דינא בהדיה**", והתוספות כאן כתבו: "דינא הוא דאזיל ראובן ומפצי ליה, וקא משתעי דינא בהדיה".

4. על פי לשון רש"י בבבא מציעא יד א.

5. לפי גירסת הגמרא שלנו "ואתא בעל חוב דראובן", והיינו שהמוכר הוא הלוה, לא מצאנו אלא שיכול המוכר לטעון **למלוה שלו** שאינו חייב, וממילא תישאר השדה ביד שמעון שקנהו ממנו; אבל הרמב"ם [מכירה יט ט], לא הזכיר שהיה בעל חובו של ראובן מוציא מיד שמעון, אלא שבא אדם להוציאה מיד הלוקח, ומשמע

בעל דברים דידי את״, אינך כעת בעל דברים שלי, שהרי משמעון אני בא לגבות ולא ממך.[6]

ומשום **דאמר ליה** ראובן לבעל החוב: ״**לא ניחא לי דתהוי ליה לשמעון תרעומת עלי**״ [אין רצוני שיהיה לשמעון — שקנה ממני שדה משועבדת וטרפוה ממנו — תרעומת עלי על כך].[7]

ט. **עסיקין**:

אמר אביי:

ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות — שאפילו אם יתברר שהשדה גזולה היא בידו, לא יפצהו — ועדיין לא נתן הלוקח את מעות השדה.[8]

צג-א **ויצאו עליה** — על השדה שקנה שמעון מראובן — **עסיקין** [עוררין[1]] הטוענים שהשדה היא שלהם, ועדיין לא קבע בית הדין עם מי הצדק.

הרי **עד שלא החזיק בה** הלוקח, שלא עשה בה קנין חזקה שהיא קונה בקרקע, **יכול** הוא **לחזור בו**.

אבל **משהחזיק בה** הלוקח וקנה את השדה בחזקה, שוב **אינו יכול לחזור בו**.[2]

משום דאמר ליה המוכר ללוקח: כאשר הסכמת לקנות שלא באחריות הרי **שחייתא דקיטרי סברת וקבילת** [הסכמת לקבל שק קטן מלא קשרים],[3] כלומר: הסכמת להכניס עצמך בספק סיכון מעותיך, ומאחר שכבר חל הקנין שוב אינך יכול לחזור בך.

מבארת הגמרא: **ומאימת** [מתי] נחשב שהלוקח **מחזיק בה**, ששוב אינו יכול לחזור בו?

אפילו כשהוא טוען שהקרקע היא שלו ולא היתה מעולם של ראובן, וכן מוכח בתוספות בבבא בתרא מג א כדברי הרמב״ם.

6. ״אם יש לך תביעה עלי העמידני בדין״, רש״י בבא מציעא יד א.

7. ולפי זה במתנה שלא שייך תרעומת אינו עומד בדין, שולחן ערוך סימן רכו, וראה מה שכתב על זה ב״שער משפט״ שם.

8. כן פירש רש״י; ולשיטתו הוא הולך, שאם חל כבר הקנין בשדה, שוב אין דינו של אביי אמור, ובהכרח שעדיין לא נתן מעות, כי אם כבר נתן, הרי קנה את השדה במעותיו שהכסף קונה בקרקע, וראה מה שכתבו התוספות בשם רבינו תם.

1. וכמו שכתוב [בראשית כו כ]: ״ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק לאמר לנו המים, ויקרא שם הבאר **עשק** כי **התעשקו** עמו״, רש״י בבא מציעא יד א.

2. נתבאר על פי רש״י, שהחזקה האמורה כאן, היא החזקה הקונה בקרקע בכל מקום; ולפירושו של רש״י תיקשי מה שהקשו התוספות: מה טעם לשאול כאן ״מאימת הוי חזקה״, וכי אין אנו יודעים חזקה מה היא, והרי משנה שלימה שנינו בבבא בתרא מב א: ״נעל גדר ופרץ כל שהוא הרי זו חזקה״!?

וראה בתוספות ביאורים אחרים בשמועה זו.

3. ובבבא קמא ט א, פירש רש״י: ״שק קשור מלא רוח״.

מכי דייש אמצרי, [מעת שתיקן גבולי השדה והגביהם].[4]

ודוקא אם מכר ראובן לשמעון שלא באחריות, אבל אם מכרה באחריות, כיון שבסופו של דבר לכשיוציאו ממנו את השדה, הרי יחזור שמעון על ראובן, אם כן למה לנו להטריח את בית הדין להוציא את הקרקע משמעון ושוב להיזקק לשמעון על האחריות שלו מראובן, טוב יותר שתחזור הקרקע לראובן, ויעמדו העוררים בדין עם ראובן.[5]

ואיכא דאמרי:

אפילו באחריות נמי, גם אם מכרה ראובן לשמעון באחריות, אין שמעון יכול לחזור בו [אחר שהחזיק בה] בשביל מי שבא וערער על השדה ועדיין לא החליטו בית הדין שהדין עמו, ומשום **דאמר ליה** ראובן לשמעון:

אחוי טירפך ואשלם לך, כלומר: עד שלא תביא בפני "שטר טירפא" שנתנו לך בית הדין הקובע שיצתה השדה מידך וזכותך לטרוף משדותי בשביל האחריות שאני חייב לך, עד אז לא אשלם לך, שהרבה עוררין עומדים בדין שאינם זוכים.

מתניתין:

מי שהיה נשוי שלש נשים, ומת, והיתה כתובתה של זו מנה, ושל זו מאתים, ושל זו שלש מאות — [6]

א. **ואין שם** נכסים מירושת האב **אלא** בערך **מנה** אחד בלבד:

הרי אלו שלשת הנשים **חולקות בשוה**, שהרי לכל אחת מהן זכות על מנה זו.

ב. **היו שם** מירושת האב **מאתים** זוז; היות ולבעלת המנה אין שעבוד על המנה השני, שהרי אין כתובתה אלא מנה, אין היא חולקת בו, לכן:

זו **של מנה נוטלת חמשים** מן המנה הראשון בלבד, ואלו **של מאתים ושל שלש מאות** חולקות ביניהן את מחצת המנה הראשון שנותר, וכן חולקות הן לבדן את כל המנה השני שאין לבעלת המנה שום זכות בו, הרי לכל אחת מהן מאה וחמשים זוז, דהיינו: **שלשה שלשה** דינרים **של זהב** לכל אחת מהן, שדינר זהב שוה לעשרים וחמשה דינרים כסף.[7]

---

4. רש"י בבא מציעא יד ב.

5. נתבאר על פי רש"י בד"ה אפילו, שכתב: "אפילו באחריות נמי מכרה לו אינו יכול לחזור בו מחמת עסיקין, ולא אמרינן סוף סוף עליה הדר ואטרוחי דייני למה לן"; ומשמע מדברי רש"י שבסברת "אטרוחי דיינא למה לן" נחלקו שתי הלשונות, ועל פי זה נתבאר בפנים.

אבל התוספות פירשו, שלישנא קמא אם מכרה באחריות לא, כי הואיל ובאחריות קנה יש לנו לומר שאין בדעתו לקנות אלא נכסים משופין מכל ערעור, ראה עוד שם.

6. כתב רש"י: ושלשתן נחתמו ביום אחד, ולכן חולקים הם בשוה, שאילו היתה האחת קודמת לרעותה, היתה זו שקודמת בשטר קודמת בגיבוי לאחרות.

7. בגמרא יתבאר שאי אפשר לפרש את המשנה כפשוטה, ומשום שבעלת המנה הטוענת רק על

היו שם נכסים מירושת האב **שלש מאות** זוז, ויש מנה אחד בו אין חולקות לא בעלת המנה ולא בעלת המאתים:

זו של מנה נוטלת חמשים.

וזו של מאתים נוטלת **מנה.**

וזו של שלש מאות נוטלת את היתרה שהיא מאה וחמשים זוז שהן **ששה של זהב.**[8]

וכן[9] **שלשה** אנשים **שהטילו לכים** מעות כדי להרויח על ידם, אם **פיחתו או הותירו** [הפסידו או הרויחו] — **כך הן חולקין,** כלומר: ההפסד או הריוח מתחלק לפי חלקו היחסי של כל אחד בכספים שהושקעו בעיסקא, ואין אומרים שההפסד או הריוח מתחלק בין כולם בשוה.[10]

גמרא:

שנינו במשנה: היו שם מאתים, של מנה נוטלת חמשים:

תמהה על כך הגמרא: וכי אטו **של מנה נוטלת חמשים!?**

והרי רק **תלתין ותלתא ותילתא** [שלשים ושלשה זוז ושליש] **הוא דאית לה,** שהרי היות ולבעלת המנה אין שעבוד אלא על המנה האחד כסך כתובתה ואינה צריכה לחלוק אלא בו, הרי יש לה לחלוק אותו עם שתי הנשים שוה בשוה!?

אמר פירש **שמואל:**

המנה הראשון, אינה נוטלת בו מחצה אלא שליש בלבד, ולמה היא נוטלת חמשים זוז!?

8. אף פיסקא זו אינה כפשוטה, וכפי שיתבאר בגמרא.

9. ביאור לשון המשנה "**וכן**", ולשון המשנה "**כך** הם חולקים", אשר נראה מלשון זה כי מדין המשנה לענין כתובות יכולים אנו להבין שבעיסקא חולקין כפי השנוי במשנה, ואשר בפשוטו אין לו ביאור, יתבאר בהערות בסוף עמוד זה, בגמר ביאור הגמרא לדין המשנה בענין שלש כתובות.

10. א. וכגון שהיה ערך העיסקא שש מאות זוז, והשקיע האחד מנה שהוא ששית מהעיסקא, והשני מאתים שהוא שליש מהעיסקא, והשלישי שלש מאות שהוא חצי מהעיסקא, ונפסדה העיסקא שלש מאות זוז, ישא הראשון בששית מההפסד ויישארו בידיו חמשים זוז, והשני ישא בשליש מההפסד, ויישאר בידו מנה, והשלישי ישא במחצית ההפסד ויישארו בידו שלשה של זהב, [או בסגנון אחר: היות וההפסד היה מחצית מן העיסקא, יפסיד כל אחד מהשקעתו מחצית, והחשבון שוה].

ואין אומרים שההפסד לאמצע, דהיינו שכל אחד נושא בעול ההפסד באותה מדה, ובעל המנה יפסיד מנה שהוא שליש מההפסד, [ונמצא שיפסיד את כל השקעתו], ואף השני יפסיד מנה [שהוא מחצית מהשקעתו], ובעל שלשת המאות יפסיד מנה [שהוא שליש מהשקעתו].

ועל דרך זה מתחלקים הם כשהעיסקא הותירה.

ב. בגמרא נחלקו אמוראים באיזו עיסקא מדברת משנתנו, **ולכל השיטות לא בכל עיסקא יהא הדין כן,** אלא יחלקו בשכר ובהפסד שוה בשוה; ורש"י פירש, שהטילו לכיס מעות כדי לקנות בהן סחורה, ומשמע שקנו

משנתנו עוסקת **בכותבת בעלת המאתים**[11] **לבעלת המנה: "דין ודברים אין לי עמך במנה"!**

כלומר: כשתבואי לדין לא אריב עמך במנה המשועבד לך, ולא יתמעט חלקך בשבילי, ולכן חולקות בתחילה בעלת שלשת המאות עם בעלת המנה לבד שוה בשוה; ושוב חוזרת בעלת המאתים על בעלת שלשת המאות לחלוק עמה במחצית המנה שנטלה, ונוטלות כל אחת רבע מנה, ואת המנה השני שטוענות עליו בעלת המאתים ובעלת שלשת המאות לבדן, חולקות הן בשוה.[12]

סחורה כדי למוכרה, והרויחו או הפסידו על ידי כן, ואולם אפשרות זו לא נזכרת כלל בגמרא, ראה בגמרא בעמוד ב ובהערות שם.

11. א. וקנו מידה בקנין על זה, רש"י במהדורא קמא; וראה בליקוטים החדשים שנדמ"ח מה שהביאו מדברי רבינו עקיבא איגר בזה.

ב. כתב הריטב"א: היתה יכולה הגמרא לומר בכותבת כן בעלת שלשת המאות לבעלת המנה, וכפי שהגמרא מפרשת את הסיפא בכותבת בעלת שלשת המאות, אלא שניחא לגמרא לנקוט כאן את בעלת המאתים הסמוכה לבעל המנה עליה הקשתה הגמרא, ולקמן את הסמוכה לבעלת המאתים, שעליה הקשתה הגמרא, וראה עוד שם.

12. נתבאר על פי רש"י במהדורא קמא.

ולשון רש"י שלפנינו הוא: כשתבואי לדין לא אריב עמך במנה המשועבד לך ולא יתמעט חלקך בשבילי, **הלכך היא ובעלת שלש מאות חולקות אותו**", ואין דבריו מובנים, שהרי אין חולקות את המנה בעלת המנה ובעלת שלשת המאות, שהרי אם כן נמצא שלבעלת שלשת המאות חמשים במנה ראשון וחמשים במנה שני, ובמשנה מבואר לא כן, אלא שחולקות בעלת המאתים ובעלת המנה במחצית המנה הנותר ובמנה השני.

ולזה צריכים אנו לדברי רש"י במהדורא קמא, ותוכן דבריו שם הוא: שאומרת השניה לראשונה: באותו מנה שאת תובעת לכתובתך לא אבוא עמך לדין ולא אחלוק אותו, **שאם בעלת המאתים אינה רוצה לבוא ולתבוע את חלקה, אין אנו יכולים להטריחה** [כוונתו היא, שאין בעלת שלשת המאות — שמפסדת על ידי סילוקה של השניה, כמבואר בהמשך הדברים — יכולה להטריחה לבוא, וכמבואר בסוף דבריו; ואילו כלפי בעלת המנה אין שייך לשון זה], וקנו מידה.

והולכת בעלת המנה ובעלת שלשת המאות לדין **וחולקים להוא מנה בשוה**, ובמה שכתבה בעלת המאתים לבעלת המנה "דין ודברים וכו'" הרויחה בעלת המנה שש עשרה זוז ושני שליש, **וחוזרת בעלת המאתים לבעלת שלשת המאות ואומרת לה**: בואי ותחלקי עמי במאה וחמשים שנשתיירו בידך, שהרי השעבוד שלי הוא על מאתים, [וברש"י שלפנינו בסד"ה מדין: "**עכשיו אני באה לחלוק עמך בנותר, שלא סילקתי עצמי מלריב עמך ושעבודי ושעבודך שוים**"], ונוטלת כל אחת ואחת שלשה דינרים של זהב, **ומפסדת כל אחת ואחת מן החלק שלה שמונה זוזים ושליש דינר משום אותה כתיבה שכתבה בעלת המאתים לבעלת המנה**, ומתנה בעלמא הוא דיהבת לה בכה"ג, **דאין אדם** [כלומר: ואף לא בעלת שלשת המאות] **יכול לכופה** [לבעלת המאתים] **שתבוא עם זו** [בעלת המנה] **לדין**.

ולמדנו מדבריו, שאכן בתחילה חולקות בעלת שלשת המאות עם בעלת המנה שוה בשוה [וזו היא שכתב רש"י במהדורא בתרא: **הלכך היא ובעלת שלש מאות חולקות אותו**], אלא שלא

ופרכינן **אי הכי**[13] — שנסתלקה בעלת המאתים מן המנה הראשון — **אימא סיפא: של מאתים ושל שלש מאות שלש שלש של זהב**, והיינו שהן חולקות ביניהן שוה בשוה את היתרה שהיא מאה וחמשים זוז, ואם כדבריך שנסתלקה בעלת המאתים מן המנה, תיקשי:

תימא לה, תאמר בעלת שלשת המאות לבעלת המאתים — "**הא סלקת נפשך מינה**", הרי סלקת עצמך מן המנה הראשון שלא תטלי בו חלק כלל, ובמנה השני בלבד תטלי את ואני חלק שוה בשוה, ונמצאת אני נוטלת מנה, ואת ובעלת המנה חמשים חמשים.[14]

ומשנינן: **משום דאמרה לה** בעלת המאתים לבעלת שלשת המאות:

מדין ודברים בלבד **הוא דסליקי נפשאי** [מדין ודברים בלבד הוא שסלקתי את עצמי].

כלומר: "לא נתתי חלקי במתנה, ומה שגבתה בעלת המנה לא בשליחותי גבתה, שתאמרי לי: נטלה בעלת המנה את חלקך; כי אני סילקתי עצמי מלריב עמה ומלמעט את חלקה במנה, וגבר ידה לגבות חצי המנה בשעבוד שטרה, עכשיו אני באה לחלוק עמך בנותר, שלא סילקתי עצמי מלריב עמך, ושעבודי ושעבודך שוים"[15]

זכתה בעלת שלשת המאות בחצי שיש לה, ויכולה בעלת המאתים לדון עמה על מחצית המנה שקיבלה, ולחלוק עמה שוה בשוה, והשלישית יוצאת נפסדת בסילוקה של השניה; אלא ששיטת רש"י בזה צריכה ביאור, למה תפסיד השלישית [וכפי שהקשו הראשונים ראה בשיטה מקובצת; וראה עוד בליקוטים החדשים בשם רבינו עקיבא איגר, שמפרש כן בכוונת תוספות, שכתבו "לא איתפריש שפיר טעמא דהא מילתא", ומה שכתב שם רעק"א בזה]!?

13. ראה מה שכתב הריטב"א על לשון הגמרא "אי הכי".

14. נתבאר על פי רש"י; והדברים מחודשים, שהרי הניחא אם היתה טוענת בעלת שלשת המאות לבעלת המאתים, שאין היא צריכה "להפסיד" משום שנסתלקה בעלת המאתים, ותטול על כל פנים שליש מנה כפי שהיתה נוטלת אילו לא סילקה בעלת המאתים את עצמה, היתה מובנת קושיית הגמרא, ואכן כן פירשו תלמידי רבינו יונה את קושיית הגמרא, [ומדברי רבי עקיבא איגר הנזכרים לעיל בהערה בהבנת התוספות, נראה שהבין, שלשיטת התוספות זו היא קושיית הגמרא].

אבל רש"י מפרש שקושיית הגמרא היא: שיועיל הסילוק "להרויח" לבעלת שלשת המאות שתטול מחצית המנה; ומה טענה היא זו, והרי לא סילקה עצמה בעלת המאתים אלא כלפי בעלת המנה ולא מבעלת שלשת המאות, וביחס אליה הרי היא כבתחילה שהיא מפחתת על כל פנים את חלקה של בעלת שלשת המאות ממחצית המנה לשליש המנה.

וראה מה שהאריכו הראשונים בשיטה מקובצת בכל זה.

15. א. נכתב בפנים כלשונו של רש"י; [ומה שכתב רש"י "לא נתתי חלקי במתנה, ראה לשון רש"י במהדורא קמא הובא לעיל בהערה שכתב: ומתנה בעלמא הוא דיהבת לה"], והם דברים הצריכים ביאור.

ב. ברישא של המשנה שלא היה שם אלא מנה, אין המשנה עוסקת באומרת בעלת מאתים לבעלת המנה "דין ודברים אין לי עמך", ואילו

שנינו במשנה: **היו שם שלש מאות**, של מנה נוטלת חמשים, ושל מאתים מנה, ושל שלש מאות ששה של זהב:

ותמהה הגמרא:

וכי אטו זו **של מאתים** יש לה ליטול **מנה**!?

והרי אפילו אם לא היתה מסתלקת מדין ודברים עם הראשונה, אין לה ליטול אלא שליש במנה ראשון וחצי במנה שני ובמנה שלישי אין לה כלום, דהיינו שמונים ושלש זוז ושליש, ולא מנה; וכל שכן שבהכרח נסתלקה מדין ודברים עם הראשונה, שאם לא כן לא היתה נוטלת בעלת המנה רק שליש מנה ולא חמשים, [ואשר מכח זה הוצרכנו לומר ברישא שהיא נסתלקה], נמצא שהוסיפה בעלת המאתים להפסיד שמונה זוז ושליש, [שהוא ההפרש בין שליש מנה ללא הסילוק, ובין רבע מנה שהיא נוטלת לאחר הסילוק], ואם כן:

שבעים וחמשה זוז בלבד **הוא דאית לה** לבעלת המאתים!?[16]

אמר פירש **שמואל**:

סיפא ד"היו שם שלש מאות", אינה עוסקת בכתיבת השניה לראשונה, ואם תאמר: אם כן למה נוטלת בעלת המנה חמשים, והרי לא היה לה ליטול אלא שליש, וגם בעלת המאתים למה נוטלת היא מנה שלם, והרי לא היה לה ליטול אלא פ"ג ושליש —

אומר לך: הסיפא עוסקת **בכותבת בעלת ה**שלש **מאות לבעלת ה**מאתים וגם **לבעלת ה**מנה: **דין ודברים אין לי עמכם במנה** הראשון.

ומשום סילוקה של השלישית מבעלת המנה נוטלת בעלת המנה חצי מנה מן המנה הראשון שהם חמשים זוז; והיות שסילקה בעלת שלשת המאות את עצמה — באותו מנה ראשון — גם מבעלת המאתים, שוב לא תקח בעלת שלשת המאות במנה הראשון כלום, אלא כל מחצית המנה נותרת ביד בעלת המאתים, והרי לבעלת המאתים חצי ממנה ראשון, והיות שאת המנה השלישי

היתה אומרת כן, היתה בעלת המנה נוטלת חמשים, ואת השאר היו חולקות בשוה בעלת המאתים ובעלת שלשת המאות, זו נוטלת עשרים וחמש בלבד, וזו נוטלת עשרים וחמש בלבד.

ג. נמצא לפי דברי הגמרא, ששתי נשים יכולות לסכם ביניהן להרויח על חשבון השלישית, ובאופן שתכתוב האחת לחברתה: "דין ודברים אין לי עמך", ואז תקבלנה שתיהן כאחת במנה הראשון שלש רבעים במקום שני שלישים שהיו מקבלות ללא הכתיבה, ושוב יחלקו ביניהן את אשר קיבלו כאחת, ונמצאת כל אחת מהן מרווחת על חשבון השלישית; אלא שהיות ומן הדין הן עושות אין בכך כלום.

16. נתבאר על פי רש"י שכתב: "דהא כיון דאוקימנא בכותבת בעלת מאתים וכו'", שאף כי נראה מלשונו שכל הקושיא אינה אלא מפני הכתיבה, זה הרי ודאי אינו, שאף בלאו הכי קשה למה תטול מנה שלם, לא תטול אלא פ"ג זוז ושליש, וכדמבואר ברש"י במשנה, שכתב על פיסקא זו "ושל מאתים מנה, **בגמרא מפרש לה**", הרי שפיסקא זו מוקשה מיניה וביה — שהרי רש"י לא הזכיר כלל במשנה את ענין הכתיבה — והיא נכללת בקושיית הגמרא כאן; ועל פי זה נתבארה קושיית הגמרא בפנים.

חולקות השתים שוה בשוה, הרי ביד בעלת המאתים מנה; וביד בעלת שלשת המאות חצי המנה השני, וכל המנה השלישי שהם שלשה דינרים של זהב.

א. זו שאמרנו:[17] אם היו נכסים משל האב בערך מאתים זוז [ללא סילוק], אין אנו מחלקים שוה בשוה בין שלשת הנשים אלא את המנה הראשון אותו תובעות כולן, ואילו את המנה השני אין מחלקים אלא בין בעלת המאתים לבעלת שלשת המאות שהיה להן מתחילה שעבוד על כל המאתים, ואילו בעלת המנה אינה נוטלת במנה שני כלום, ואף שעדיין לא נפרעה אלא את שליש כתובתה, ויש לה תביעה על שבעים וחמש זוז מהמנה הנוסף —

אין דין זה אמור אלא כשנפלו בבת אחת לחלוקה מאתים זוז; אבל אם נפלו בתחילה לחלוקה מאה זוז בלבד, וכגון שלא היה ידוע לבית הדין על קיומם של נכסים נוספים, וחלקו שלשת הנשים ביניהן את המנה שוה בשוה, ושוב נפל מנה נוסף לחלוקה, הרי בעלת המנה שיתרת חובה לאחר החלוקה הראשונה הוא בסך שבעים וחמשה זוז, חולקת אף היא עם שתי הנשים האחרות בשבעים וחמשה זוז שוה בשוה, ורק בעשרים וחמשה זוז הנותרים יחלקו שתי הנשים האחרות לבדן.

ב. אף שמטלטלין אינם משתעבדים לכתובה, בכל זאת אם תפסה האלמנה מטלטלין לכתובתה מחיים, הרי היא נוטלת כתובתה אף מן המטלטלין.[18]

ג. לדעת רב יעקב מנהר פקוד מתבארת משנתנו בנשים שלא ויתרו זה לזה מאומה, אלא שלא נפלו להן כל הנכסים לחלוקה בבת אחת, אלא מתחילה נפלו חלק מהנכסים וחלקו אותן כדין החלוקה, ושוב נפלו נכסים נוספים לחלוקה והם חולקים חלוקה מחודשת בנכסים שנפלו בשנית, וכפי שנתבאר באות א' שיש חילוק בדין החלוקה בין חלוקה אחת גדולה לשתי חלוקות קטנות של אותם נכסים.

רב יעקב מנהר פקוד משמיה דרבינא אמר, ליישב את הקושיות הן על הרישא ועל הסיפא: לעולם אין משנתנו עוסקת כלל בכותבת —

ומה שהקשינו על הרישא [כשנפלו מאתים]: למה נוטלת בעלת המנה חמשים זוז והרי אין לה ליטול אלא שלשים ושלשה זוז ושליש, אימא לך: **רישא בשתי תפיסות,** כלומר בשתי חלוקות של מטלטלין שנתפסו, וכדמפרש ואזיל.

ומה שהקשינו על הסיפא [כשנפלו שלש מאות]: למה נוטלת בעלת המנה חמשים זוז ולא שליש מנה, וכן למה נוטלת בעלת המאתים מנה, לא היה לה ליטול אלא שליש מנה במנה הראשון, וחצי מנה במנה השני שהן פ"ג זוז ושליש, אימא לך: **וסיפא נמי בשתי תפיסות!**

כלומר: משנתנו עוסקת בחלוקת מטלטלין שאין כתובה גובה מהם אלא אם תפסו

---

17. דברי רב יעקב מנהר פקוד, מתבארים על פי הבנת ה"תוספות יום טוב" בשיטת רש"י.

18. דין זה מחלוקת גדולה היא בין הראשונים בתחילת פרק אלמנה ניזונית, ולדעת בעל

הנשים מטלטלין מחיים וכגון שאכן תפסו הנשים מחיים, ומטלטלין אלו לא נפלו כולם לחלוקה בבת אחת, אלא מתחילה הביאו חלק אחד לפני בית הדין לחלוק ולא ידע בית הדין בקיומם של מטלטלים אחרים שנתפסו, ופסקו את הדין על החלוקה הראשונה, ושוב הביאו בפני בית הדין מטלטלים נוספים — שנתפסו מחיים — לחלוק אף אותם בין כל הנשים שיש להן עדיין חוב על נכסי הירושה.[19]

ומבארת הגמרא:

רישא שבאו לחלוק מאתים, מיירי שנפלו להן אותם מאתים **בשתי תפיסות**:

וכגון **דנפלו** להם לחלוקה על ידי תפיסה מחיים: **שבעין וחמשה** זוז **בחד זימנא** [בפעם אחת], וחלקו אותן כל השלש בשוה, הרי לכל אחת מהן עשרים וחמשה זוז, ובשעת חלוקה זו לא הובאו לחלוקה שאר הנכסים שכבר תפסו, ובית הדין אף לא ידע מקיומם של נכסים נוספים.

ושוב נפלו להם לחלוקה על ידי תפיסה מחיים: **ומאה ועשרים וחמשה** זוז **בחד זימנא**.

צא מהן שבעים וחמשה זוז אותן תובעות בשעת הנפילה כל השלש ואפילו בעלת המנה שיתרת חובה לאחר חלוקה ראשונה היא שבעים וחמשה זוז, ותחלקם בשוה בין כל הנשים שהרי כולן תובעות אותם — עשרים וחמשה זוז לכל אחת, ובהצטרף עם מה שנטלו בחלוקה הקודמת הרי לכל אחת משלשת הנשים חמשים זוז.

נותרו בידך חמשים זוז אותן תבעו בשעת הנפילה השניה רק בעלת המאתים ובעלת שלשת המאות, ותחלקם בשוה עשרים וחמשה זוז לכל אחת, הרי לכל אחת מהן בהצטרף עם מה שנטלו בחלוקות הקודמות, סך שבעים וחמשה זוז.

וזו היא ששנינו: "היו שם מאתים: של מנה נוטלת חמשים, של מאתים ושל שלש מאות שלשה שלשה של זהב".

סיפא שבאו לחלוק שלש מאות מיירי נמי כגון שנפלו שלש מאות **בשתי תפיסות**:

וכגון **דנפלו שבעים וחמשה בחד זימנא**, וחלקו כל השלש בשוה, הרי לכל אחת עשרים וחמשה זוז, ונמצאת בעלת המנה תובעת עוד שבעים וחמשה זוז ובעלת המאתים עוד מאה שבעים וחמשה זוז, ובעלת המאתים עוד מאתים שבעים וחמשה זוז.

ושוב נפלו מאתים ועשרים וחמשה בחד זימנא —

ה"תוספות יום טוב" שיטת רש"י בסוגייתנו היא כשיטה זו.

19. א. נתבאר על פי ה"תוספות יום טוב" בהבנת דברי רש"י, ומלשונו משמע קצת שלשון "תפיסות" אינו מתיחס לתפיסה שאכן היתה מחיים, אלא כל חלוקת נכסים שבאו לבית הדין, נקראים "תפיסה".

ומלשון הרא"ה נראה, שאין הדין תלוי בחלוקה אם היתה בפעם אחת או בשתי פעמים, וכאשר נראה מלשון רש"י, אלא העיקר תלוי בזה, שתפסו אותו בשני פעמים, ולדבריו לשון

צא מהן שבעים וחמשה זוז אותן תובעות שלשתן בשעת הנפילה, ותחלקם בשוה, הרי לכל אחת בצירוף עם החלוקה הקודמת סך חמשים זוז.

צא מהן מאה זוז נוספים, אותם תבעו בשעת הנפילה רק בעלת המאתים ובעלת שלשת המאות, ותחלקם בשוה בין השתים, הרי לכל אחת מהן חמשים זוז ובצירוף עם שתי החלוקות הקודמות סך מאה זוז.

נותרו בידך חמשים זוז אותם תבעה בשעת הנפילה בעלת שלשת המאות לבדה, והיא תטלם, ובהצטרף עם מה שכבר נטלה בחלוקות הקודמות, הרי לה מאה וחמשים זוז —

וזו היא ששנינו: "היו שם שלש מאות, של מנה נוטלת חמשים, ושל מאתים מנה, ושל שלש מאות ששה של זהב".[20]

תניא: זו — ששנינו במשנתנו, שאין בעלת המנה חולקת עם האחרות רק באותו חלק בירושה אותו היא תובעת קודם החלוקה, אבל לאחר שחלקו אותו חלק בין שלשתן שוב אין לה תביעה כלל על יתרת הירושה, ואף שהיא עדיין לא נפרעה את כל כתובתה[21] — **משנת רבי נתן** היא!

הגמרא הוא כפשוטו.

ב. להר"ן בפרק אלמנה [נה ב מדפי הרי"ף] שיטה אחרת בתפיסה שבסוגייתנו [רק שה"תוספות יום טוב" דקדק מלשון רש"י, שאין הוא הולך בשיטת הר"ן], והיא:

א. תפיסת מטלטלין מחיים אינה מועלת לגביית כתובה, וכל שכן תפיסה לאחר מיתה [לדעת רבינא עצמו בפרק אלמנה צו א].

ב. חילוק יש בין תפיסת מטלטלין לתפיסת מעות, שהמטלטלין כיון שהם מחוסרים גובייא של בית הדין, אין תפיסה מועלת בהם, אבל תפיסת מעות שירשו היתומים מאביהם לאחר מיתה מועלת לכתובה, שהרי כבר נפרעה, ומשנתנו עוסקת במעות שנתפסו לאחר מיתה.

ג. והריטב"א כתב: ואפשר נמי דתפיסת מטלטלין היא כדפירש רש"י ז"ל, וכגון שתפסו מחיים [והיינו בהכרח כהתוספות יום טוב], אי נמי דשיעבד לה מטלטלין לכתובה בפירוש.

20. כתב הריטב"א: והטעם שנקטה המשנה באחת מן הצורות הנזכרות או בכותבת, או בשתי תפיסות, הוא משום שלא רצה התנא לשנות תשבורת החשבונות אלא שלמים, ואם היה שונה כדינם ממש, היה לו לשנות: בעלת מנה נוטלת שלשים ושלש ושליש, ושל מאתיים שמונים ושלש ושליש, ושל שלש מאות מאה שמונים ושלש ושליש, ולכן דיברה המשנה בכותבת האחת לשניה, או בשתי תפיסות.

21. יסוד זה מוכח לדעת התנא של משנתנו, לשני הביאורים שנאמרו לעיל בביאור המשנה:

שהרי — לפי הביאור הראשון — כשנפלו להם מאתים, אין בעלת המנה נוטלת אלא חמשים זוז, שהוא תוצאה מחלוקתה עם בעלת שלשת המאות, אבל במנה שני אינה נוטלת כלום, כיון שלא תבעה אותו לפני החלוקה; וכן בסיפא כשנפלו להן שלש מאות, אין בעלת המנה נוטלת אלא חמשים, ואינה נוטלת במנה שני ושלישי כלום; ואף בעלת המאתים אינה נוטלת אלא מאה וחמשים זוז שהם תוצאה מחלוקתה עם בעלת המנה במנה ראשון, ועם בעלת שלשת המאות במנה השני, ואילו במנה שלישי אינה נוטלת כלום, כיון שלא תבעה את המנה השלישי קודם החלוקה.

ואף לפי הביאור השני מבואר כן במשנתנו,

רבי אומר: אין אני רואה דבריו של רבי נתן באלו, אלא אם נפלו לשלשת הנשים עד שלש מאות זוז, הרי כולן **חולקות בשוה**, ובעלת המנה תקבל את כל כתובתה, ובעלת המאתים רק שני שליש, ובעלת שלשת המאות רק שליש מכתובתה, שכל שלשת המנים משועבדים לבעלת המנה עד שתטול את כל כתובתה.[22] [23]

שנינו במשנה: **וכן שלשה שהטילו** לכיס, פיחתו או הותירו כך הן חולקין:

שהרי ברישא בחלוקת התפיסה השניה בסך מאה עשרים וחמשה זוז, אין נוטלת בעלת המנה אלא עשרים וחמש זוז, שהוא שליש מתביעתה על שבעים וחמש זוז שהוא יתרת חובה בעת חלוקת התפיסה השניה, ואילו בחמשים הנותרים אין לה חלק; וכן בסיפא כשנפלו בתפיסה שניה מאתים עשרים וחמש זוז, אין נוטלת בעלת המנה אלא בחלוקת שבעים וחמש זוז אותם היא תובעת בתפיסה שניה, ובשאר אין לה חלק, ואף בעלת המאתים אינה נוטלת אלה בחלוקת מאה עשרים וחמש מתוכם, והטעם הוא משום שלא תבעה מעבר למאה עשרים וחמש זוז בשעת חלוקת התפיסה השניה, ואף שלא נפרע כל חובה בחלוקה שניה זו.

22. א. נתבאר על פי דברי רש"י שמפרש את דברי רבי כפשוטם, [כפי שכתב הריטב"א בהבנת רש"י], וראה מה שכתבו התוספות בפירוש דברי רבי.

ב. מבואר מדברי הגמרא, שאין נפקא מינה לדעת רבי בכתיבת בעלת המאתים או בעלת השלש מאות "דין ודברים אין לי" לענין החלוקה, ולעולם חולקות בשוה, שהרי על משנתנו הוא שאמר רבי "חולקות בשוה".

23. לאחר שביארה סוגייתנו את יסוד דין החלוקה בשלשת הכתובות, יש לחזור ולדון בביאור לשון משנתנו ["**וכן** שלשה שהטילו לכיס וכו' **כך** הם חולקים"] שדימתה את דין חלוקת הפסד וריוח בעיסקא — לפי מעותיו של כל אחד, לחלוקת בעלות שלשת הכתובות במשנתנו; ואשר בפשוטו אינו מובן כלל מה ענין זה אצל זה, [וראה בזה את שיטת התוספות בד"ה וכן].

ובשם רבינו חננאל כתבו התוספות, שהדמיון הוא לבבא האחרונה בלבד, והוא מה ששנינו: היו שם שלש מאות, של מנה נוטלת חמשים ושל מאתים מאה, ושל שלש מאות שלש שש של זהב, וטעם חלוקה משונה זו נתבאר בגמרא בשתי אוקימתות; ואם כן צריך ביאור מה ענין שלשה שהטילו לכיס הבאים לחלוק כפשוטו בלא הסתלקות ובלא תפיסות לדין זה!? גם צריך ביאור מה שייך לדמות לבבא בתרייתא לבדה, וכי בבבא בתרייתא נאמר דין חלוקה שונה משאר הבבות, והרי הכל הולך על דרך אחד, רק הסיפור הוא שהשתנה!?

ובאור הענין הוא [**על פי תלמידי רבינו יונה בשיטה מקובצת** במשנה, **ראה שם**]: שאכן אין כוונת רבי לדמות את דיני החלוקה כלל, ולכל אחד טעמו שלו, אלא שבהסתכלות מסוימת על חלוקת שלשת הכתובות בבבא בתרייתא, נראה הדבר כחלוקה של שלשה אנשים שהטילו לכיס, שהם חולקים מטעם אחר באופן זה ממש.

שהרי שלשה שהטילו לכיס זה מאה וזה מאתים וזה שלש מאות, ונפסדה העיסקא שלש מאות זוז, תהיה החלוקה לפי חשבון כדלקמן:

בעל המנה נוטל חמשים; בעל המאתים מאה; ובעל שלשת המאות שלשה של זהב.

ואף בשלש כתובות שהסך הכולל של שלשת הכתובות הוא שש מאות זוז [מאה ועוד מאתים

השמועה הבאה מתבארת לפי שיטת רש״י, כהבנת המהרש״א, בעל ה״שיטה מקובצת״ וה״פני יהושע״ בדבריו.[24]

אמר שמואל:

שנים שהטילו מעות **לכיס, זה** הטיל **מנה וזה** הטיל **מאתים** —

צג-ב הרי **השכר לאמצע,** מתחלק הוא בשוה בין שניהם, ואף שלא השקיע האחד אלא מחצית מן השני.[1]

אמר רבה לפרש דברי שמואל:[2]

מסתברא מילתיה דשמואל, שאין הם חולקין לפי מעותיהם, **ב**אופן שקנו בכסף **שור** למטרת **חרישה** ולהתחלק בריוח הבא מן החרישה —

ועומד הוא **לחרישה,** כלומר: אכן חרשו בו והרויחו מן החרישה, ומשום שאין חלקו של זה מועיל בלא חלקו של זה כלום, לכן חולקים הם בשוה.

אבל באופן שקנו בכסף **שור** למטרת **חרישה ועומד לטביחה,** כלומר: שבסופו של דבר לא בא השכר מחמת חרישה שחרשו בו, אלא שהשביח בשרו וטבחוהו; וכל שכן אם מלכתחילה קנאוהו למטרת טביחה,[3] כי אז:

זה נוטל לפי מעותיו, וזה נוטל לפי מעותיו.

ועוד שלש מאות]; ואולם אין בנכסים של האב כיסוי לכל שלשת הכתובות אלא מחציתו, ואכן מפסידה כל אחת לפי חשבון, ונוטלת בעלת המנה חמשים זוז, ובעלת המאתים מאה זוז, ובעלת שלשת המאות שלשה של זהב.

ואולם מדברי רש״י כאן בסוף סוגייתנו נראה לכאורה שהוא חלוק על רבינו חננאל והוא מפרש, שאכן יסוד דין החלוקה בשלשת הכתובות — לדעת משנתנו שהיא כדעת רבי נתן — שוה ביסוד דינו לחלוקת שלש אנשים שהטילו לכיס, שהרי כתב רש״י על דברי רבי שאמר: אין אני רואה את דבריו של רבי נתן באלו, אלא חולקות בשוה, וז״ל ״**שאין זה דומה לשלשה שהטילו לכיס** וכו״, הרי משמע שלדעת רבי נתן אכן שני דינים אלו אחד הם ביסוד דינם, והדברים צריכים תלמוד.

24. לריטב״א ולריב״ש הבנה אחרת בשיטת רש״י, ואולם הם עצמם חלקו על רש״י, ולשיטת האחרונים הנזכרים אף רש״י מודה להם, ובהערות יבוארו חילוקים בין הפירושים.

1. א. בסוף הסוגיא מבארת הגמרא, שאין סתירה בין דין זה למשנתנו.

ב. דין ההפסד אם גם הוא לאמצע יתבאר בהערות בהמשך הסוגיא.

2. א. ואף שאמר רבה ״מסתברא מילתיה דשמואל״, דמשמע ששמואל עצמו אינו סובר כן, אינו כן ואין אומרים שהוא בא לחלוק אלא אם כן הוסיף במפורש שמואל עצמו אמר לא כן, וכעין שמצינו בסנהדרין עב א ושאר מקומות.

ב. דעת הריטב״א והריב״ש בדעת רש״י אינה כפי שנתבאר בפנים על פי דברי המהרש״א בעל ה״שיטה מקובצת״ וה״פני יהושע״, ולדעתם בהבנת רש״י: רבה לא בא לפרש אלא לחלוק, כי לשיטת שמואל עצמו לעולם השכר לאמצע, מלבד באופן אחד המבואר בסוף הסוגיא, ואולם הריטב״א והריב״ש סוברים שלא כדעת רש״י ורבה בא לפרש ולא לחלוק.

3. א. כלומר: לא מיבעיא אם מלכתחילה קנאוהו למטרת טביחה, שנשתתפו מעיקרא על דעת שלא לחלוק בשוה, אלא אפילו אם קנאוהו

וטעם החילוק הוא: כי שבח החרישה אי אפשר שיבוא על ידי חלקו של זה בלא חלקו של זה, ולכן אף השכר לאמצע; אבל שבח הבשר הרי מתחלק הוא לאבריו, ולכל אחד חלק בשור ובשבח שלו כפי מעותיו.

ורב המנונא אמר לפרש דעתו של שמואל:[4]

אפילו בשור לחרישה ועומד לטביחה, שהשכר **לאמצע**.[5]

מיתיבי לרבה הסובר: שור לחרישה ועומד לטביחה, חולקין לפי מעותיהן:

שנים שהטילו לכיס, זה מנה וזה מאתים, הרי **השכר לאמצע**.

ומדייקת הגמרא **מאי לאו**, האין כן הדבר שהברייתא עוסקת **ב**אופן שקנו **שור לחרישה ועומד לטביחה**, ואם כן **תיובתא דרבה**, שאמר בכי האי גוונא: זה נוטל לפי מעותיו, וזה נוטל לפי מעותיו!?

ומשנינן: **לא** כאשר פירשת, אלא הברייתא עוסקת **בשור לחרישה ועומד לחרישה**, ולכן השכר הוא לאמצע.

מתחילה למטרת חרישה ולחלוק בשוה וחזרו בהם ובעמידוהו לטביחה, שאף אז חולקים הם לפי חשבון, ומה שנקט רבה "שור לחרישה ועומד לטביחה" היינו אפילו שור לחרישה, וכל שכן "שור לטביחה ועומד לטביחה", רש"י.

ב. דין שותפין שהטילו לכיס ועשו סחורה והרויחו בה, **ראה מה שכתב כאן ב"פני יהושע"**.

4. לדעת הריטב"א בדעת רש"י, רב המנונא אף הוא בא לחלוק על שמואל, שרב המנונא לא אמר אלא בשור לחרישה ועומד לטביחה כיון שמתחילה קנאוהו לחרישה על דעת לחלוק בשוה, ואילו שמואל סובר שהשכר לאמצע אפילו בשור לטביחה ועומד לטביחה, והריב"ש הסובר כדעת הריטב"א בהבנת רש"י שרבה לחלוק בא על שמואל, לא הזכיר בדבריו אם גם רב המנונא בא לחלוק; ואולם הריטב"א והריב"ש נוקטים שהן רבה והן רב המנונא באים לפרש את דעת שמואל.

5. לדעת הרבה ראשונים [ראה רמב"ן ריטב"א ורא"ש], וכן דעת בעל ה"שיטה מקובצת" בדעת רש"י, לאו דוקא שור לחרישה ועומד לטביחה שקנוהו מתחילה כדי לחלוק השכר לאמצע, אלא הוא הדין שור לטביחה ועומד לטביחה הוי השכר לאמצע עד שיעשו תנאי מפורש לא כן, ולא נקט רב המנונא בלשונו "שור לחרישה ועומד לטביחה" אלא אגב לשונו של רבה; ואולם לדעת הריטב"א בדעת רש"י [כפי שכתב בעל ה"שיטה מקובצת" בהבנת דברי הריטב"א], לא אמר רב המנונא אלא בשור לחרישה ועומד לטביחה, כיון שקנוהו מתחילה על דעת לחלוק ביניהם, אבל שור לטביחה ועומד לטביחה לא אמר רב המנונא, [ודעת התוספות בדעת רב המנונא, שלא אמר כן בשור לטביחה ועומד לטביחה, ולא נחלק אדם מעולם בזה שהשכר מתחלק לפי מעותיו].

ולשון הריטב"א בביאור הסברא — לדעת רב המנונא — שאפילו בשור לטביחה ועומד לטביחה השכר לאמצע, הוא: "וטעמא דמלתא, משום דמזלא דבי תרי עדיף, ושכרן נתרבה גם כן מפני חלקו המועט של זה שיכולים ליקח סחורה גדולה יותר, וזה מהפך בה וזה מהפך בה", ובהמשך הסוגיא כתב הריטב"א דזה דוקא אם נשתתפו לדעת, אבל אם נעשו שותפין שלא

ומקשינן: **אבל שור לחרישה ועומד לטביחה מאי** יהיה הדין לפי דבריך, **שזה נוטל לפי מעותיו וזה נוטל לפי מעותיו** —

ואם כן תיקשי: **אדתני סיפא**:

עד כאן לא אמרנו שהשכר לאמצע אלא כשקנו במעותיהן בהמה אחת —

אבל **לקח זה** האחד **ב**מעות **שלו** שוורים בריאים השוים מאתיים, **וזה** השני לקח **ב**מעות **שלו** שוורים כחושים שאינם שוים אלא מנה,[6] **ונתערבו** השוורים אלו באלו וחרשו בהם —

זה נוטל לפי מעותיו שני שליש בריוח, **וזה נוטל לפי מעותיו** שליש בריוח כפי השקעתו בשוורים, שהרי שוויו הכחושים של האחד לא השביחו כשל שוויו הבריאים של השני.[7]

ולדבריך, שאפילו בבהמה אחת כשקנוה לחרישה והעמידוה לטביחה, הרי הם נוטלים לפי מעותיהם, אם כן: **ליפלוג וליתני בדידיה**, יחלק התנא בבהמה אחת שבה עוסקת הרישא, וכך יאמר:

במה דברים אמורים שהשכר בבהמה אחת הוא לאמצע, **בשור לחרישה ועומד לחרישה** —

אבל בשור לחרישה ועומד לטביחה, זה נוטל לפי מעותיו, וזה נוטל לפי מעותיו; ובהכרח שאף בשור לחרישה ועומד לטביחה הרי השכר לאמצע, ולא משכחת לה שיהיה השכר לפי מעותיהם אלא בשתי בהמות.[8]

ומשנינן, אמר לך רבה: **הכי נמי קאמר**, אכן חילק התנא בבהמה אחת, והכי קאמר:

במה דברים אמורים שהשכר לאמצע: **בשור לחרישה ועומד לחרישה.**

אבל בשור לחרישה ועומד לטביחה, נעשה

מדעת [כגון שור תם שנגח את שניהם ונעשו שותפים בשור, אז חולקים לפי המעות], וראה עוד אריכות ברא״ש בזה, ובמה שהביאו הריטב״א והרא״ש מדברי הירושלמי.

ומלשון הריטב״א נראה, שסברא זו מועלת גם לענין ההפסד שיהא לאמצע, ראה שם.

6. בליקוטים החדשים של דברי רבי עקיבא איגר, הביאו מדבריו, שנתן טעם למה פירש רש״י באופן זה, ולא באופן שהאחד לקח שני שורים כל אחד במנה, והשני לקח שור אחד כל אחד במנה, ראה שם.

7. על פי רש״י; ומבואר מזה, שהשור הבריא משביח בחרישה כפלים מהשור הכחוש וכמו מחירו שהוא כפלים, שאם לא כן ואין קשר ישיר בין מחיר השור לשבח שהוא נותן בחרישה, למה זה נוטל ״לפי מעותיו״ וזה נוטל ״לפי מעותיו״, והיינו שזה נוטל כפלים מחבירו.

8. הריטב״א הביא שיטה הסוברת, שרב המנונא מודה בשור לטביחה ועומד לטביחה שהשכר לאמצע, והקשה עליהם מקושיית הגמרא כאן:

שהרי — לדבריהם — אף לרב המנונא תיקשי: ליפלוג וליתני בדידה ״אבל בשור לטביחה ועומד לטביחה השכר לפי מעותיהם״!? ולכאורה תיקשי קושיא זו על רש״י הסובר כן [לפי הריטב״א בהבנתו].

ואולם לשיטת רש״י הסובר ששמואל עצמו סובר שלעולם השכר לאמצע, אם כן יש לומר שהמקשן שהקשה מכאן לא בא להוכיח כרב המנונא, אלא להוכיח כשמואל החולק על

כמי שלקח זה בשלו, וזה בשלו, ונתערבו, שזה נוטל לפי מעותיו וזה נוטל לפי מעותיו.

תנן במשנתנו:

וכן שלשה שהטילו לכיס, פחתו או הותירו כך הן חולקין לפי מעותיהם.

מאי לאו "**פחתו**" היינו **פחתו ממש** שהרויחו מאותה עיסקא שהשקיעו בה, ו"**הותירו**" הינו **הותירו ממש**, שהרויחו מאותה עיסקא שהשקיעו בה!?

ומשמע ממשנתנו שבכל אופן השכר מתחלק לפי מעותיהם, ואפילו בשור לחרישה ועומד לחרישה, ואם כן הוי תיובתא דשמואל בין לפירושו של רבה ובין לפירושו של שמואל.[9]

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה:

לא כאשר פירשת את משנתנו, אלא כך תפרש:

"**הותירו**" היינו שהיו המעות שנתנו זוזים ישנים, ונשאו ונתנו בהם עד שנעשו חדשים ויוצאים הם בהוצאה, ולכן חולקים הם לפי המעות, "דכל חד מאי דיהיב שקיל"; אבל אם הותירו יותר מן החשבון שנתנו לעיסקא, הרי השכר לאמצע.

"**פחתו**" היינו שנפסלה המטבע והיא ראויה היום להיות **אסתירא דצוניתא** [מי שיש לו מכה בפיסת רגלו מתחת, קושר ממטבעות אלו שם, שהחלודה והצורה שבהם מועילים למכה], כי היות והמטבעות שנתנו עדיין הם

שניהם וסובר: אפילו שור לטביחה ועומד לטביחה הוי השכר לאמצע, ולשיטתו אי אפשר לפלוג וליתני בדידה, כי לעולם השכר לאמצע, [אלא שיש לדון בזה מלשון הגמרא "תיובתא דרבה", ולא אמר תיובתא לשניהם].

ולדעת התוספות הסוברים שבשור לטביחה ועומד לטביחה מודה רב המנונא שהשכר מתחלק לפי מעותיהם, לא תיקשי קושיית הריטב"א, כיון שהם סוברים שהוא מילתא דפשיט ולא נסתפק בה אדם מעולם, ואם כן לא קשיא לפלוג וליתני בדידה, כיון שהוא מילתא דפשיטא.

וראה עוד בראי"ש ישוב לשיטה הסוברת שבשור לטביחה ועומד לטביחה השכר לאמצע, למה לא אמר אף לדעת רב המנונא "לפלוג וליתני בדידה".

9. נתבאר על פי המהרש"א, בעל ה"שיטה מקובצת" וה"פני יהושע" בהבנת דברי רש"י שכתב "תיובתא דשמואל"; ומסייע להם דברי הרי"ף שכתב אף הוא "תיובתא דשמואל" ופירש דהיינו תיובתא דשמואל בין לפי פירושו של רבה בדבריו ובין לפירושו של רב המנונא בדבריו, והיינו כדברי האחרונים הנזכרים; וראה עוד ב"פני יהושע" שנתן טעם למה הבינה הגמרא שמשנתנו מיירי אפילו בשור לחרישה ועומד לחרישה, ולא דחתה דמשנתנו בשור לחרישה ועומד לטביחה, או בשור לטביחה ועומד לטביחה, **ראה שם**, וראה דברי מהרש"א בדבריו על התוספות.

ואולם הריטב"א למד מדברי רש"י שכתב: "תיובתא דשמואל", דשמואל חולק על רבה ורב המנונא, והוא סובר דאפילו שור לטביחה ועומד לטביחה השכר לאמצע, ולכן פירש רש"י שהקושיא היא על שמואל, דאילו על רבה ורב המנונא אין קושיא מכאן, שהרי יש לפרש את משנתנו בשור לטביחה ועומד לטביחה; והריב"ש כתב ללמוד מדברי רש"י, שרבה חולק

בעין, מפסיד כל אחד לפי החשבון שנתן; אבל בשאר הפסד שהמעות אינן בעין, מפסידים הם שוה בשוה.[10]

א. נתבאר במשנה לעיל פג א, שתיקנו חכמים באשה הבאה ליפרע את כתובתה מנכסים משועבדים שביד לקוחות, או מנכסי יתומים, שלא תיפרע אלא בשבועה שעדיין לא נפרעה.

ב. במשנה הבאה ובסוגייתנו יתבאר, דין אשה שכתובתה קודמת לשל רעותה, כיצד היא נשבעת לרעותה כשהיא גובה קודם לה.

ג. כן יתבאר במשנה ובסוגייתנו, אם שבועת הבא ליפרע מנכסי יתומים היא בין ביתומים קטנים ובין ביתומים גדולים, או שלא נתקנה תקנה זו אלא ביתומים קטנים בלבד.

מתניתין:

מי שהיה נשוי ארבע נשים, ומת ונתחייבו נכסיו כתובה לארבע נשותיו.

הראשונה קודמת לשניה, ושניה לשלישית, ושלישית לרביעית.

וראשונה נשבעת לשניה, כלומר, אם טוענת השניה: הואיל ואת באה ליטול תחילה השבעי לי שלא גבית משל בעלי כלום, כי שמא לא ישתיירו נכסים כשיעור כתובתי, הרי הראשונה צריכה לישבע.[11]

ואף השניה נשבעת **לשלישית** אם טוענת השלישית כטענת השניה.

על שמואל, ויש לפרש כוונתו, דרב המנונא אכן בא לפרש את דברי שמואל ולהסכים עמם, ולכן לא הזכיר רש"י את רב המנונא, כי רב המנונא היינו שמואל.

10. רש"י; ובפשוטו נראה, שלא כתב רש"י שההפסד אף הוא לאמצע, אלא לפי שיטת שמואל [שעליו היתה הקושיא לדעת רש"י], אבל לשיטת רבה הסובר: שאין השכר לאמצע אלא בשור לחרישה ועומד לחרישה, ומשום שהשבח בא מזה כמו מזה, וכן לרב המנונא אם נאמר שלא אמר את דבריו אלא בשור לחרישה ועומד לטביחה ומשום שמתחילה קנוהו כדי לחלוק את הריוח לאמצע, אם כן כל זה הוא לענין הריוח, אבל לענין הפסד יהיה הדין שההפסד לפי מעותיו.

ולפי סברא זו מוכרח מדברי רש"י אלו, כהבנת הריטב"א בדעתו, שרבה לחלוק על שמואל הוא בא, וקושיא זו לא היתה אלא על שמואל עצמו, ולפי דעת שמואל אכן אין הפרש בין הריוח לבין ההפסד, אבל לדעת המפרשים שהקושיא היתה על שמואל גם לפי הבנת רבה בדבריו, אם כן האיך אפשר שיהא ההפסד לאמצע!?

ואולם ראה היטב מה שכתב ה"פני יהושע" בד"ה אמר רבה, בביאור דעת רש"י בשיטת רבה, ובמה שכתב שם על קושיית הגמרא כאן ותירוצה.

וראה עוד היטב בהערה 5 דלעיל, בביאור שיטת רב המנונא לפי הריטב"א, ובמה שנכתב שם שהוא הדין להפסד, ולפי זה יש לדון שאף לרבה כן.

11. כתב הריטב"א על דברי המשנה: ושמעינן מהכא, כי מלוה מוקדם שבא לגבות תחילה ודוחה לבעל חוב מאוחר, שנשבע המוקדם שבועה בנקיטת חפץ שאינו פרוע, כאילו בא ליפרע מנכסים משועבדים, ואין נאמנות שטר

ושלישית לרביעית, ואילו **הרביעית נפרעת שלא בשבועה**.[12]

בן ננס אומר: וכי מפני שהיא אחרונה — נשכרת היא שתיפרע שלא בשבועה!?

אלא **אף היא** הרביעית **לא תפרע אלא בשבועה**.[13]

היו יוצאות הכתובות **כולן ביום אחד**, כלומר: אם היו כל הכתובות יוצאות לפנינו ומלמדות שכולן נכתבו ביום אחד —

כל הקודמת לחברתה אפילו שעה אחת, וכגון שהשעות מפורשות בכתובה — **זכתה**.

וכך היו כותבין בירושלים שעות.

היו כולן יוצאות בשעה אחת, ואין שם אלא מנה, הרי כולן **חולקות בשוה**.[14]

גמרא:

שנינו במשנה: והרביעית נפרעת שלא בשבועה; בן ננס אומר וכי מפני שהיא אחרונה נשכרת:

ומבארת הגמרא: ודאי פשוט הוא, שאם נפרעה כבר הראשונה והשניה והשלישית, אין סיבה להשביע את הרביעית, וכדברי תנא קמא, שהרי כל השבועה היא שמא לא יספיקו הנכסים לגביית הנשים שעדיין לא גבו, אבל אם כבר גבו הראשונות את כתובתן למה תישבע הרביעית.

ובמאי קמיפלגי, כלומר: באיזה אופן נחלקו תנא קמא ובן ננס, ומה הוא טעם מחלוקתם?

צד-א **אמר שמואל**: מחלוקתם היא: **כגון שנמצאת אחת מהן**, מן השדות שגבו שלשת הנשים הראשונות **שדה שאינה שלו**, כלומר:

מועיל בזה, [כלומר: אף על פי שהוא מחזיק בשטר ויש ראיה שלא נפרע, שאם לא כן "שטרא בידה מאי בעי"].

ובתוספות יום טוב תמה על דברי רש"י שאינה נשבעת אלא אם כן תבעה זאת השניה, שהרי כיון שהיא נשבעת אפילו בטענת שמא של השניה, בהכרח שיסוד שבועה זו הוא ממה שתקנו חכמים: הבא ליפרע מנכסים משועבדים לא יפרע אלא בשבועה, שאין הפרש בין הבא לגבות מלקוחות, לבין הבא ליפרע מנכסים שהם משועבדים לבעל חוב מאוחר, וכיון שכן, אפילו אם לא תבעה אותה השניה למה לא תישבע, ראה שם ובפני יהושע; וראה בליקוטים החדשים מדברי הגרעק"א, מה שהביאו בזה משמו.

12. ואף שהבאה ליפרע מנכסי יתומים לא תיפרע אלא בשבועה, זו נוטלת בלא שבועה, שלא אמרו חכמים: הבאה ליפרע מנכסי יתומים לא תפרע אלא בשבועה, אלא ביתומים קטנים, אבל ביתומים גדולים, לא, וזו שאינה צריכה לישבע לחברותיה, אינה צריכה שבועה כלל.

13. א. בגמרא יתבאר טעמו של בן ננס, כי לפי פשוטו, הרי ודאי שהרביעית אינה צריכה לישבע, היות ובגבייתה אין היא מפסידה כלום לקודמות לה.

ב. בתוספות נתנו טעם למה הזכירה המשנה ארבע נשים, אף על פי שמחלוקת תנא קמא ובן ננס היא אף בשתי נשים בלבד, ראה שם; וראה עוד ברש"י במהדורא קמא, בריטב"א, בשיטה מקובצת בשם תלמידי הרשב"א ובמאירי מה שכתבו בזה.

14. בתוספות יום טוב הקשה: מאי קא משמע לן, והרי כבר שנינו כן במשנה לעיל!? וראה מה

נודע שגזולה היא ביד הבעל,[1] וסוף דבר שיבואו הבעלים להוציאה מידן, אך עדיין לא הוציאו הבעלים את השדה.

וכשבאה הרביעית לגבות מן השדה הרביעית שביד היתומים, באה זו שגבתה את השדה הגזולה, וטוענת לאמר: למחר יבוא הנגזל ויטול שדהו ממני, ואם תטלי את את הקרקע הרי נמצאתי קרחת מכאן ומכאן, ולכן רצוני הוא שתשבעי לי שלא גבית כתובתך בחיי הבעל.

וטעם פלוגתת תנא קמא ובן ננס אם צריכה הרביעית לישבע קודם שתטול את השדה הרביעית, הוא:

ובדין **בבעל חוב מאוחר שקדם וגבה**, אם אכן מה שגבה גבה — ושוב לא תוכל להוציא המוקדמת מן הרביעית את השדה אם יוציאו ממנה את השדה הגזולה — הוא דק**מיפלגי** תנא קמא ובן ננס:

תנא קמא סבר: בעל חוב מאוחר שקדם וגבה **מה שגבה לא גבה** —

ולכן אין הרביעית צריכה לישבע, כי אם אכן יבוא הנגזל ויטול את שדהו, הרי תוציא זו שהיתה השדה הגזולה בידה את השדה שגבתה הרביעית, היות והיא קודמת לה, ואף שכבר גבתה המאוחרת את השדה, הרי גביית בעל חוב מאוחר אינה גבייה.

ובן ננס סבר: בעל חוב מאוחר שקדם וגבה **מה שגבה גבה**, ואם תגבה הרביעית שוב לא תוכל להוציא ממנה את השדה שגבתה, ולכן משביעה היא את הרביעית תחילה.[2]

רב נחמן אמר בשם **רבה בר אבוה** לפרש, אכן משנתנו בנמצאת אחת מן השדות שאינה של הבעל, ואולם לא נחלקו תנא קמא ובן ננס אם גבייתה של הרביעית גבייה היא, אלא:

דכולי עלמא — תנא קמא ובן ננס —

שיישב בתוספות רבינו עקיבא איגר.

1. לשון רש"י הוא: "שנודע שגזלה, וסוף שיבואו בעלים ויטלוה ממנה", וראה בהערות לקמן בשם ה"מגיני שלמה" שביאר בשיטת רש"י שלא היה אלא ערעור, וראה ברש"י במהדורא קמא.

2. נתבאר על פי רש"י.

ואולם צריך ביאור: כיון שנמצאת השדה שאינה שלו, אם כן אפילו בשבועה למה תניחנה לרביעית לגבות, ושוב לא תוכל להוציא ממנה, והיה לה לגבות עכשיו את השדה הרביעית, כי "אע"פ שלא באו הנגזלים לטורפה, טרופה ועומדת היא", כלשון הריטב"א.

וראה ב"פני יהושע" בשם "מגיני שלמה", דגם לרש"י לא מיירי שנמצאת בודאי שאינה שלו, אלא שיצא ערעור על השדה, ראה שם **וברש"י במהדורא קמא**; וראה מה שתמהו עוד התוספות והריטב"א על פירושו של רש"י.

ולכן פירשו התוספות והריטב"א, שלשון הגמרא "כגון שנמצאת שדה שאינה שלו" אינו בדוקא, ואין המשנה עוסקת באופן שכבר נמצאת השדה שאינה שלו, ורק חשש בעלמא חוששות הן שמא תימצא השדה שאינה שלו, ומשום החשש שמא תימצא שדה אחת שאינה שלו, לכן זכותן של הראשונות לשהשביעה, שהרי אם תגבה עכשיו ותימצא השדה שאינה שלו, הרי שוב לא יוכלו להוציא ממנה היות ובעל חוב מאוחר שקדם וגבה מה שגבה גבה, ולכן רוצים

סוברים: בעל חוב מאוחר שקדם וגבה, **מה שגבה לא גבה**, ואין לשניה לחשוש מעצם גבייתה של הרביעית, כי היא תוציא ממנה את השדה לכשיבואו הבעלים ויקחו את השדה הגזולה.

והכא בחיישינן שמא אם תגבה הרביעית את השדה בלא שבועה, תבין הרביעית שלכן שונה היא מהאחרות שהיא נוטלת בלא שבועה,[3] ודאי משום שהשדה לא תישארבידה ולבסוף יוציאוה ממנה, ומתוך כך יש לחוש **שמא תכסיף** את השדה, שלא תשמור על השדה לבל תתקלקל, אלא אוכלת ככל אשר תוכל —

ובסברא זו **קמיפלגי** תנא קמא ובן ננס:

מר בן ננס **סבר: חיישינן שמא תכסיף** את השדה, ולכן משביעין אותה תחילה, ושוב לא תכסיף את השדה.[4]

ומר תנא קמא **סבר: לא חיישינן שמא תכסיף.**

אביי אמר לפרש את מחלוקת תנא קמא ובן ננס באופן אחר מכפי שפירשה שמואל [בנמצאת שדה שאינה שלו], אלא השבועה שנחלקו בה תנא קמא ובן ננס היא שבועת "הבא ליפרע מנכסי יתומים":

והדין **דאביי קשישא איכא בינייהו** בין תנא קמא לבן ננס:

דתני אבוי קשישא ברייתא:

יתומים שאמרו חכמים ש"הבא ליפרע מהם לא יפרע אלא בשבועה", היינו ביתומים **גדולים**, **ואין צריך לומר** כשהוא בא ליפרע מיתומים **קטנים**.

תנא קמא: לית ליה דאבוי קשישא, ולכן אין הרביעית צריכה לישבע ליתומים.

ובן ננס אית ליה דאבוי קשישא, ולכן צריכה הרביעית לישבע ליתומים.

אמר רב הונא:

הני תרי אחי השותפים בירושת אביהם, **ותרי שותפי** [או שאר שני שותפין], **דאית להו דינא בהדי חד**, שיש להם דין תורה עם אחר בענין השייך לשותפות —

ואזל חד מינייהו — מן האחים או השותפים — **בהדיה** [עם אותו אחד] **לדינא**, ויצא השותף חייב —

לא מצי אידך אח או שותף **למימר ליה** לבעל הדין: **את לאו בעל דברים דידי את** בדין זה שנתחייב חברי, אלא אני אדון עמך בחלקי.[5]

אלא אומרים אנו: אותו אח או שותף שדן עם בעל הדין, **שליחותיה** של השני שלא בא

הם להשביעה שאינה גובה את כתובתה שכבר נפרעה.

3. נתבאר על פי המאירי.

4. כתב על זה הרמב"ן: והקשו עליו: וכי משביעין אותה להטעותה, ולכן פירש באופן אחר.

5. כתב הריטב"א לפי שיטת רש"י: לשון "לאו בעל דברים דידי" אינו מתפרש כאן כמו בשאר מקומות שבתלמוד, אבל יש לשונות הרבה שפירושן מתחלף, וראה עוד שם.

לדון הוא **דעבד**, ופסק הדין מחייב את שניהם.

וכאשר **אקלע רב נחמן לסורא**, **שיילוהי** [כאשר נקלע רב נחמן לסורא, שאלוהו]: **כי האי גוונא** — באופן זה של שני אחים או שותפים שעמד אחד מהם בדין — **מאי** הדין? האם יכול השני לומר: לאו בעל דברים דידי את?

אמר להו רב נחמן לבני סורא:

מתניתין משנתנו **היא**, ששנינו:

הראשונה נשבעת לשניה, **ושניה לשלישית**, **ושלישית לרביעית**.

ואילו ראשונה נשבעת **לשלישית לא קתני**, כלומר: לא מצאנו במשנתנו אלא שהשניה משבעת את הראשונה, אבל השלישית שוב אינה יכולה להשביע את הראשונה —

וכי **מאי טעמא**!? **לאו משום דשליחותה עבדה**, וכי אין הטעם משום שהשבעת השניה את הראשונה היא בשליחותה של שאר הנשים!? הרי שאנו אומרים: שליחותה עבדה!

ודחינן: **מי דמי**, וכי דומה הענין השנוי במשנתנו, לספק שנסתפקנו!?

והרי **התם** במשנתנו: **שבועה לאחד**, **ושבועה למאה** וכאילו נשבעה לכל אחת.

אבל **הכא** מצי **אמר** אחד האחים או אחד השותפים שלא בא לדין: **אילו אנא הואי התם**, הוה **טעיננא טפי** [לו בבית הדין הייתי, שמא הייתי טוען טוב יותר מחבירי והייתי זוכה בדין].

מוסיפה הגמרא פרט בדין זה:

ולא אמרן — שאין פסק הדין מחייב את מי שלא בא לדין — **אלא דלא איתיה במתא** בשעת הדין, שלא היה אותו אחד שלא בא לדון באותו העיר בה התקיים הדיון.

אבל אם **איתיה במתא**, **איבעי ליה למיתי**, אבל אם היה אותו אח או שותף בעיר בשעת הדיון, היה לו לבוא עם אחיו או שותפו לדיון, וכיון שלא בא שוב אינו יכול לטעון יותר ולא כלום.

אתמר: **שני שטרות** מכר, **היוצאים** ממוכר אחד, **ביום אחד**, על שדה אחת, לשני קונים שונים:

רב אמר: **חולקין** את השדה בין שני הקונים, שהרי יד שניהם שוה בה.

ושמואל אמר: **שודא דדייני**!

יחליטו הדיינים לפי צדדי הזכות והחובה, מי מבין השניים יקבל את השדה.[1]

והוינן בה: **לימא רב דאמר** יחלוקו, משום שהוא סובר **כרבי מאיר**, **דאמר עדי חתימה כרתי**. הם העיקר בנתינת התוקף לגט כשטר כריתות.

ואילו **שמואל דאמר** שודא דדייני עדיף צד-ב מחלוקה, היות והוא סובר **כרבי אלעזר**, **דאמר עדי מסירה** של הגט **כרתי**.

---

1. ונחלקו הראשונים במהות השודא דדייני, האם הדבר תלוי ברצונם גרידא למי ראוי לתת את השדה, או שעליהם לדון לפי שיקול דעתם למי מבין שניהם התכוון המוכר להקנות.

מחלוקתם של רבי מאיר ורבי אלעזר היא בגט, וכן בשאר השטרות, האם חתימת העדים על הגט או על השטר היא העיקר, שהיא הנותנת לגט או לשטר את תוקפו. או שמא עדי המסירה של נתינת הגט או השטר הם העיקר, לפי שהם אלו הנותנים לו את תוקפו, שהרי רק בשעת המסירה של הגט לאשה או של שטר המכר ללוקח מקבל השטר הגט או השטר את תוקפו. ואין העדים חותמים על הגט או על השטר אלא מפני תיקון העולם, באם לא יהיו כאן עדי המסירה.[2]

רב סבר שחתימת העדים בשטר היא עיקר השטר, ולכן סבר יחלוקו, שהרי כיון שלא נכתבה השעה בשטר, יד שניהם שוה בשדה מכח השטר שביד כל אחד, שנחתם על ידי העדים באותו יום.

ואילו שמואל סבר שמסירת השטר בעדי מסירה היא העיקר, ונמצא שבשעה שמסר את השטר בעדים לקונה הראשון חל קנינו, ורק לו יש כח בשדה, ואילו השני לא קנה כלל, ואין משמעות לשטר החתום בידו של השני, כי אין השטר החתום יכול להיות יותר מאשר עדי מסירה.

וכיון שלא ידוע מי מבין השניים קיבל את השטר לראשונה, אמרינן שודא דדייני, שהוא עדיף מחלוקה, כי בחלוקה ודאי שיפסיד הקונה הראשון את מחצית חלקו. ויש לנו להניח שבכונת המוכר היתה להקנות את שדהו למי שחביב עליו, והקדים ומסר לו את השטר, ואת השני הוא הונה.

ודוחה הגמרא: **לא** בכך נחלקו רב ושמואל!

אלא **דכולי עלמא** סוברים **כרבי אלעזר** הסובר שעדי מסירה כרתי, וכולם מודים כדבריו בגט.

והכא, בשני שטרי מכר היוצאים ביום אחד, שיש צד לומר שודא ויש צד לומר יחלוקו, **בהא קמיפלגי**:

רב סבר חלוקה עדיפא על שודא, כי לפחות יקבל הקונה האמיתי מחצה.

ושמואל סבר שודא דדייני עדיפא על חלוקה, כי יש לקונה האמיתי סיכוי לקבל כל חלקו.

ופרכינן: **ומי מצית מוקמת ליה לרב כרבי אלעזר?**

והאמר רב יהודה אמר רב: הלכה כרבי אלעזר בגיטין! וכי אמריתה לדברי רב אלו **קמיה דשמואל, אמר** הלכה כרבי אלעזר שעדי מסירה הם העיקר **אף בשטרות**.

מכלל זה אתה למד, **דרב סבר שבשטרות לא** אמרינן שהלכה כרבי אלעזר, ואיך העמדנו את רב כרבי אלעזר כאן בשטרות.

ולכן חוזרת בה הגמרא, ואומרת:

אלא, **מחוורתא**, מחוור הדבר **שרב כרבי מאיר** בשטרות, ולא בגיטין.

---

2. אלא, שלדברי הכל, חתימת העדים על השטר, משמשת במקום עדי מסירה, לפי שדי בחתימתם

ושמואל כרבי אלעזר שהלכה כמותו אף בשטרות.

מיתיבי לשמואל מהא דתניא: **שני שטרות** מכר **היוצאים ביום אחד** על שדה אחת, **חולקין!**

תיובתא דשמואל!

אמר לך שמואל: הא ברייתא זאת **מני**? — בשיטת **רבי מאיר** היא, ולדבריו אין לומר שודא, שהרי יד שניהם שוה בשדה, ואילו אני סבור כרבי אלעזר.

אך ממשיכה הגמרא להקשות:

אימא סיפא של הברייתא: **כתב** שטר **לאחד** אך לא מסר לו, וכתב שטר לאדם אחר, **ומסר** את השטר השני **לאדם האחר**, ורק אחר כך מסר לזה שכתב לו ראשון, הרי **זה שמסר לו** את השטר תחילה, הוא זה **שקנה**.

ואי רבי מאיר היא, **אמאי קנה** רק השני? **והאמר** רבי מאיר **עדי חתימה כרתי**, ולדבריו יד שניהם שוה! אלא בהכרח שהברייתא בשיטת רבי אלעזר היא, ומוכח מהרישא שחלוקה עדיפה על שודא, ודלא כשמואל!

אלא, מתרצת הגמרא: **תנאי היא** שנחלקו בדבר אם שודא עדיפא או חלוקה, ושמואל סובר כמאן דאמר שודא עדיפא.

דתניא: מי ששלח לחברו מנה, והלך השליח ולא מצא אותו עד שמת, ומת גם המשלח, ויש להסתפק למי שייך הכסף, אם ליורשי המשלח אם ליורשי מי שנשתלחו לו — **וחכמים** שבארץ ישראל **אומרים: יחלוקו! וכאן** [בבבל] **אמרו: מה שירצה השליש** [השליח] **יעשה** כראות עיניו, דהיינו שודא!

אמיה אמו **דרמי בר חמא** היו לה נכסים.

כתבתינהו בשטר **לנכסה לרמי בר חמא — בצפרא**, בבוקר.

לאורתא, לפנות ערב, באותו היום, **כתבתינהו** לנכסיה בשטר **למר עוקבא**.

אך לא היה ידוע למי היא מסרה תחילה את השטר.

אתא רמי בר חמא לקמיה דרב ששת עם שטרו, **אוקמיה** והעמידו רב ששת **בנכסא**, בנכסיה.

אתא מר עוקבא לקמיה דרב נחמן, אוקמיה רב נחמן למר עוקבא **בנכסא**.

אתא רב ששת לקמיה דרב נחמן ואמר ליה רב ששת לרב נחמן: **מאי טעמא עבד מר חכי**, להעמיד את מר עוקבא בנכסים, אחר שהעמדתי את הנכסים בחזקת רמי בר חמא?

אמר ליה רב נחמן לרב ששת: **ומאי טעמא עבד מר חכי**, להעמיד את הנכסים בידי רמי בר חמא?

אמר ליה רב ששת: משום **דקדים** כתיבת שטרו, שנכתב בבוקר!

אמר ליה רב נחמן: **אטו** האם **בירושלים**

כדי להוות ראיה בידי האשה או בידי הקונה שהיתה מסירה, מחמת שהשטר החתום יוצא מתחת ידיהם. הר"ן.

יתבינן, דכתבינן שעות המכר בשטר? וכיון שאין כותבים שעות בשטר, אין הקדמת כתיבת השטר נותנת עדיפות לראשון על השני באותו היום!

והמשיך ושאל רב ששת: **אלא מר, מאי טעמא עבד הכי** להעמידו בידי השני ולא אמר יחלוקו?

אמר ליה רב נחמן: **שודא דדייני** עשיתי, לפי שסבור אני שהשני חביב לו, והוא מסר לו תחילה, ואני פוסק כרבי אלעזר שעדי מסירה כרתי!

אמר ליה רב ששת: **אנא נמי**, תהא החלטתי להעמידו בידי הראשון כ"**שודא דדייני**", שהרי החלטת הדיין היא הקובעת [והוא יכול להחליט כראות עיניו], וכיון שאני העמדתי את הנכסים בידי רמי בר חמא, זכה הוא בהם מדין שודא דדייני, ואינך יכול להוציאו מידו.

אמר ליה רב נחמן לרב ששת: **חדא, דאנא דיינא** על פי הסמכות של ראש גלותא והישיבה, **ומר, לאו דיינא** הוא.

ועוד, מעיקרא, הרי **לאו בתורת הכי אתית לה** [לא בתורת שודא דדייני העמדת את הנכסים בידי רמי בר חמא], אלא טעית והעמדת בידו משום הקדמת החתימה בשטרו, ואין זה נכון, שהרי אין כותבים כאן שעות!

הנחו תרי שטרי מכר על אותה השדה **דאתו לקמיה דרב יוסף.**

חד הוה כתוב בחמשא בניסן, וחד הוה כתוב ביה בניסן סתמא.

אוקמיה רב יוסף להחוא גברא שהיה בידו השטר **דחמשא בניסן, בנכסים.**

אמר ליה אידך: ואנא, מדוע **אפסיד!?**

אמר ליה: את, שאין בשטר תאריך של יום בחודש ניסן, **ידך על התחתונה**, כי **אימא בר כ"ט בניסן את!?**

אמר ליה: אם כך, רוצה אני לממש את זכותי לגבות את הכסף ששלמתי למוכר אפילו מנכסים משועבדים, שהרי כתוב בשטרי שאם לא אקבל את השדה או יוציאוה מידי אחראי המוכר להחזיר את כספי וכל נכסיו משועבדים לכך!

ונכתוב לי מר שטר **טירפא**, שאוכל לגבות צה-א
בו מהלקוחות שקנו מהמוכר את יתר נכסיו, **מאייר ואילך**, שהרי מראש חודש אייר ודאי יש לי אחריות, גם אם שטרי היה בסוף ניסן.

אמר ליה רב יוסף: אין אחריות של שעבוד נכסי המוכר עומדת לך כאן. כי **יכלי** הלקוחות **למימר לך: את, בר חד בניסן את**, והשדה היא שלך, ושלא כדין הוציאך בעל השטר השני, ואין הנכסים של המוכר משועבדים לפצות אותך על שדה שגזלו ממך.

מאי תקנתיה דהאי גברא? — **נכתבו** שני בעלי השטר **הרשאה להדדי**, שכל אחד מייפה את כוחו של השני, וממה נפשך יוכל השני לגבות את דמי שדהו מנכסי המוכר המשועבדים.

מתניתין:

מי שהיה נשוי שתי נשים, ומכר את שדהו

שהיא משועבדת לגביית שתי הכתובות.

ואחר שמכר הבעל את השדה[1] **כתבה** האשה שנישאה **הראשונה** — **ללוקח**: "**דין ודברים אין לי עמך**", ולא אגבה את כתובתי מן הקרקע שבידך!

ואחר כך מת הבעל, ואין לשתי הנשים לגביית כתובתן אלא שדה זו בלבד, שיש בה די לגביית כתובה אחת בלבד:

אין הראשונה יכולה להוציא את הקרקע מהלוקח שהרי סילקה את עצמה מלגבות הימנו את כתובתה, אלא **השניה** — שלא סילקה את עצמה — **מוציאה** את הקרקע **מהלוקח** שהרי אף לכתובתה היא משועבדת.

ולכשהוציאה השניה את הקרקע מיד הלוקח, הרי **הראשונה** מוציאה את אותה הקרקע **מן השניה**, שהרי היא קודמת לשניה.[2]

ושוב חוזר **הלוקח** ומוציא את הקרקע **מן הראשונה**, היות וכתבה לו "דין ודברים אין לי עמך".

וחוזרות חלילה זו השניה גובה מזה, וזו הראשונה גובה מזו, וזה הלוקח גובה מזו, **עד שיעשו פשרה**[3] **ביניהן**.[4]

וכן בעלת חוב, **וכן אשה בעלת חוב**, פיסקא זו מתבארת בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: וכתבה ראשונה ללוקח דין ודברים אין לי עמך, השניה מוציאה מיד הלוקח:

תמהה הגמרא, למה לא תוציא הראשונה את השדה מהלוקח:

וכי כתבה ליה האשה ללוקח לשון: "דין ודברים אין לי עמך" — **מאי חזי**, [מה בכך שכתבה לו "דין ודברים אין לי עמך"]!?

והרי כתיבה בלשון זו אינה מועלת, **דתניא**:

---

1. על פי התוספות בגמרא ד"ה תימא; והיינו אפילו אם כתבה לאחר שמכר הבעל את השדה, והיה מקום לומר "נחת רוח עשיתי לבעלי"ולכן כתבתי, וכל שכן אם כתבה לו קודם שמכר בעלה את השדה.

2. כתב המאירי: ולא פטרה את הלוקח כדי שתגבה זו ממנו.

והרמב"ן הביא להקשות, הרי מוכח ממשנה זו כי "בעל חוב מאוחר שקדם וגבה מה שלא גבה" וזה הוא הטעם שהראשונה מוציאה מיד השניה, ולמה לא אמרו על זה בגמרא "שמעת מינה בעל חוב מאוחר שקדם וגבה מה שגבה לא גבה", וכעין שאמרו בתחלת פרק זה!? וראה מה שהביא ישוב על זה מדברי הראב"ד.

והרמב"ן כתב: "לאו קושיא היא, דראשונה ושניה בבת אחת הן באות לבית דין, וכשהשניה מוציאה, יד הראשונה עמה בשדה".

3. פשרה: בצוע, לא כולו לזה ולא כולו לזה, ולשון "פושרין" הוא, לא חמים ולא קרים, הרע"ב.

4. כתב הריטב"א: לאו דוקא, שהשניה מוציאה והראשונה מוציאה, דאטרוחי בי דינא כולי האי אין מטריחין בחנם, אלא לומר, כך אפשר לעשות לכל אחד ואחד עד שיעשו פשרה ביניהם.

האומר לחביריו על שדה שלו: **"דין ודברים אין לי על שדה זו, ואין לי עסק בה, וידי מסולקת הימנה", לא אמר כלום**, משום שאין בלשון זו לשון מתנה!?[5]

ומשנינן:

הכא במשנתנו **במאי עסקינן: בשקנו מידה**, שעשתה קנין על כך, וכבר נתבאר לעיל [בתחלת הפרק הקודם, פג א] שכל שעשו קנין, "מגופה של קרקע קנו מידו" ולא מדין ודברים בלבד.[6]

ואכתי תמהה הגמרא:

וכי קנו מידה מאי הוי!? והרי **תימא** [תאמר] האשה ללוקח: לא נתכוונתי להסתלק מן הקרקע, ומה שהסתלקתי אינו סילוק כי **נחת רוח** הוא **שעשיתי לבעלי** בכך, ולא נתכונתי להסתלק![7]

מי לא תנן, וכי לא שנינו משנה בגיטין כעין זה:

לקח אדם **מן האיש** קרקע, **וחזר ולקח** את אותה הקרקע **מן האשה** שהיתה אותה שדה משועבדת לכתובתה, הרי **מקחו בטל** לענין שלא תוכל לגבות מן הקרקע את כתובתה![8]

אלמא הרי מוכח, כי אף על פי שלקח גם מן האשה הרי מקחו בטל, משום **שיכולה היא שתאמר: "נחת רוח עשיתי לבעלי"**, ולא נתכוונתי לאשר את המכירה!

---

5. א. הקשו התוספות: והרי לא בא עדיין לידה, ואין לה בה אלא שעבוד, ואם כן צריך הוא להועיל כמו בכותב לאשתו בעודה ארוסה "דין ודברים אין לי בנכסייך ובפירותיהן" שהוא מועיל אפילו בלי קנין, וכמבואר לעיל בתחלת פרק הכותב, וראה מה שתירצו בזה.

ב. כתב החזון איש [עז יא]: משמע שאין הגמרא שואלת אלא על הלשון "דין ודברים", אבל אם היתה אומרת בלשון מחילת השעבוד, אין צריך קנין כי זה הוי בכלל מחילה שאינה צריכה קנין, אלא דלשון "סילוק" לא מהני.

ואולם בליקוטים החדשים מדברי רבי עקיבא איגר כתבו בשם רעק"א, שאין כאן מחילה כלל, כי אינה מוחלת אלא כלפי הלוקח ולא כלפי השניה שהרי מוציאה היא ממנה, ראה שם.

6. כתבו תלמידי רבינו יונה: כלומר: אף על גב שלשון "דין ודברים אין לי בנכסייך" לשון גרוע הוא, אפילו הכי, היכא שקנו מידה, הרי הקנין מוכיח שלא היה זה סילוק גרוע אלא הקנאה גמורה נתכוונה להקנות, וכדאמרינן בפרק הכותב "מגופה של קרקע קנו מידה.

7. כתב רבינו יהונתן: יכולה לומר: לא יכולתי לסבול תרעומת של בעלי שהיה לו עלי אם לא הייתי מודה במכירתו, ואף על פי שלא מסרתי מודעא [המבטלת את מעשי] כמי שמסרתי דמי כדי שלא יוודע לבעלי, ויאמר: עיניך נתת בגירושין ובמיתה.

ורש"י בגיטין נה ב כתב: דאי לא עבדה ליה אמרה ליה אמר לה עיניך נתת בגירושין ובמיתה.

8. נתבאר על פי הרשב"ם בבבא בתרא מט ב, ש"מקחו בטל" אינו מחיים, אלא לענין שלא תגבה כתובתה; ולרש"י כאן שיטה אחרת בזה, שהרי כתב "מקחו בטל משמע לגמרי ואפילו בחיי הבעל"; גם מה שהביא רש"י מדברי הגמרא בבבא בתרא שהנידון הוא בשלש שדות, ראה שם בדברי הרשב"ם ובדברי הגמרא, מה כוונת הגמרא למעט בפירוש הברייתא בשלש

פרק אלמנה ניזונת

מתניתין:

כשם שתיקנו חכמים שיהיו מעשה ידיה של אשה לבעלה תחת המזונות שהוא נותן לאשתו,[1] כך אמרו חכמים גם באלמנה הניזונית מהיורשים את נכסי בעלה. ולפיכך:

אלמנה ניזונת מנכסי [קרקעות] **היתומים** שירשו מבעלה — **מעשה ידיה שלהן.**

ואולם, אין חייבין היתומים **בקבורתה.**

ואף שהבעל היה חייב בקבורתה, ומשום שהבעל נתחייב בקבורתה תחת נדונייתה בכתובתה [שהוא יורש ממנה]. אבל כשמת הבעל, והיא או יורשיה תובעים את כתובתה — קבורתה תשולם מנכסיה —

יורשיה, יורשי כתובתה — הם **החייבין בקבורתה.**[2]

גמרא:

איבעיא להו, כיצד נשנית משנתנו:

האם "אלמנה **ניזונת**" — שמשמעותו: דין הוא שיזונו אותה היתומים מנכסיהם — **תנן?**[3]

או "אלמנה **הניזונת**" — שמשמעותו: באם היתה ניזונת מנכסי היתומים — **תנן?**

ומפרשת הגמרא את שתי הגרסאות:

האם "אלמנה **ניזונת**" **תנן,** ומשנתנו **כמנהג אנשי גליל** היא,[4] **ולא סגי דלא יהבי לה** [שלא יתכן שלא יתנו לה מזונות, והיינו, שחייבים הם לתת לה מזונות], לפי שכך היו כותבים אנשי גליל בכתובה: את תהא יתבת בביתי, ומיתזנא מנכסי כל ימי מיגר ארמלותיך [את תהי יושבת בביתי וניזונת מנכסי בכל ימי אלמנותיך].

או דלמא "אלמנה **הניזונת**" **תנן,** ומשנתנו **כמנהג אנשי יהודה** היא, שהיו כותבים בכתובה: "ומיתזנא מנכסי עד שירצו היורשים ליתן לך כתובתיך". **ואי בעו לא יהבי לה,** אם רצו היתומים שלא לתת לה מזונות אלא לתת לה את כתובתה ולפוטרה, הרי הרשות בידם, אלא שכל עוד זנים הם אותה הרי מעשה ידיה שלהם.

---

1. כמבואר לעיל נח ב.

2. לעיל בגמרא פא א נתבאר פירוש כפל לשון המשנה "יורשיה יורשי כתובתה".
וראה בתוספות בריטב"א ובפני יהושע, כיצד הדין לענין קבורה כשאינם יורשים את כתובתה.

3. לדעת הריטב"א הוא הדין שמסתפקת הגמרא אם הגירסא היא "אלמנה **ניזונת** מנכסי יתומים **ומעשה** ידיה שלהן" בוי"ו, או שהגירסא היא: "אלמנה **הניזונת** מנכסי יתומים **מעשה** ידיה שלהן" בלא וי"ו, וראה דבריו בפנים.
אבל התוספות סוברים שהגירסא היא: "מעשה ידיה שלהן". ולא משמע להו שאף בזה נסתפקה הגמרא, היות ולא נזכר זה בגמרא, וכפי שביאר את דבריהם המהרש"א.

4. כלומר: סתם התנא של המשנה כאנשי גליל,

צו-א **תא שמע** ראיה ש"אלמנה הניזונת" תנן, וסתם תנא דמשנתנו כאנשי יהודה הוא, מהא **דאמר רבי זירא אמר שמואל**: אף שמעשה ידיה של אלמנה הם ליתומים כמו לבעל, בכל זאת **מציאת אלמנה** היא **לעצמה**, ואף שהבעל היה זוכה במציאתה!

ומדייקת הגמרא: **אי אמרת בשלמא** "אלמנה **הניזונת**" **תנן**, וסתם התנא של משנתנו כאנשי יהודה שאין היתומים חייבים לזונה, אם כן **שפיר** יש לפרש את דברי שמואל שהוא עוסק באלמנה שאינה ניזונת, ולכן מציאתה לעצמה.(1)

אלא אי אמרת "אלמנה **ניזונת**" **תנן**, וחובה מוטלת על היתומים לזונה, מבלי יכולת ליפטר ממנה על ידי מתן כתובה, תיקשי:

ניחוו היתומים **כבעל** [יהיה דין היתומים כדין הבעל] —

מה, כמו בהיותה אצל ה**בעל**, **מציאת אשה לבעלה** משום שהוא זן אותה, כמו כן, **הכא** — ביתומים הזנים אותה — **נמי** ליהוי **מציאת האשה ליורשים**!?

ודחינן: **לעולם אימא לך**: "**ניזונת**" **תנן**, וחייבים הם לזונה. ובכל זאת דינם שונה משל בעל, ומציאת האשה אינה שלהם:

כי **טעמא מאי אמור רבנן**: **מציאת אשה לבעלה**, כדי **דלא תיהוי לה איבה** מכך שהוא זן אותה והיא אינה נותנת לו את מציאתה.

אבל **הני** יתומים, לא איכפת לן **דתיהוי לחו איבה** עליה, שהרי בעל כרחם זנים הם אותה, ולכן אין מציאת האשה ליתומים.

אמר רבי יוסי בר חנינא:

כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה,(2) ה**אלמנה עושה** אותן **ליורשים** הזנים אותה —

חוץ ממזיגת הכוס, **והצעת המטה** שלהם,(3) **והרחצת פניו ידיו ורגליו**, שאין היא עושה

לומר שהלכה כמותם, כן פירש רש"י; אבל התוספות חולקים על רש"י, וסוברים שאין נידון הגמרא כמאן הלכתא, אלא ספק הגמרא הוא אם דין התנא נאמר לאנשי גליל דוקא, אבל לאנשי יהודה שמדעתם היא ניזונת, אין מעשה ידיה שלהם, או שדין המשנה נאמר גם לאנשי יהודה, ראה דבריהם.

1. לשון רש"י הוא: "שפיר איכא לאוקמי להא דשמואל בשאינה ניזונת", ופשטות כוונתו היא, דהיינו כגון שכבר נתנו לה כתובתה [ולשון הריטב"א בהבנת רש"י הוא "שלא רצו היתומים לזונה"]; וכן הבינו התוספות [כמו שכתב בהבנתם ה"פני יהושע"] ותמהו על דבריו, דאם כן פשיטא היא, ועוד, שהיה יכול שמואל לומר "מעשה ידיה לעצמה", כיון שהוא עוסק באשה שאינה ניזונת, ופירשו את סוגיית הגמרא באופן אחר.

ואולם ה"פני יהושע" וה"בית יעקב" מבארים את דברי רש"י "בשאינה ניזונת" באופן אחר, ומיישבים את קושיות התוספות, ראה שם; וראה עוד מה שכתב בהפלאה לבאר את שיטת רש"י.

2. כפי שמבואר במשנה לעיל נט ב.

3. הצעת המיטה האמורה כאן, היא פריסת סדין ולבדין, ולא הצעת כרים וכסתות, שאת אלו צריכה היא להציע, וכמו גבי נדה. ראה דף סא א וברש"י שם.

ליתומים, אף שחייבת לעשות כן לבעלה משום שמלאכות אלו מקרבות חיבה והרגל דבר.[4]

אמר רבי יהושע בן לוי: כל מלאכות שהעבד עושה לרבו, התלמיד עושה לרבו, חוץ מהתרת מנעל, מפני שהרואה אומר: עבדו הכנעני הוא.

אמר רבא: לא אמרן שאין התלמיד מתיר את מנעלו של רבו, **אלא במקום שאין מכירין אותו** שהוא תלמידו, **אבל במקום שמכירין אותו** שהוא תלמידו **לית לן בה** [אין בכך כלום], שהרי אין לחוש שיאמרו: עבד כנעני הוא.

אמר רב אשי: ובמקום שאין מכירין אותו, נמי לא אמרן שאינו מתיר את מנעלו של רבו, **אלא** במקרה **דלא מנח** התלמיד **תפלין. אבל** כאשר **מנח** התלמיד **תפלין** בקביעות,[5] **לית לן בה,** שאין דרך עבדים כנעניים להניח תפילין, ויראו כולם כי שם תלמיד נקרא עליו, ולא עבד הוא!

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן:

כל המונע תלמידו מלשמשו, הרי זה **כאילו מונע ממנו חסד.**

שנאמר [איוב ו יג]: "האם אין עזרתי בי, ותושיה נדחה ממני. **למס** [הלמ"ד בפת"ח והמ"ם בקמ"ץ] **מרעהו חסד,** ויראת שדי יעזוב". כלומר, הממיס [מונע] עצמו מעזרת רעהו, ממיס [מונע] ממנו את האפשרות לגמול חסד.[6]

רב נחמן בר יצחק אומר: אף פורק ממנו יראת שמים, שנאמר שם **"ויראת שדי יעזוב".**[7]

אמר רבי אלעזר: אף על פי שאמרו חכמים: אין האשה ניזונית אלא מקרקעות שהניח בעלה ליתומים, בכל זאת: **אלמנה שתפסה מטלטלין** — שירשו היתומים מבעלה[8] — **במזונותיה, מה שתפסה תפסה!**

---

4. ומטעם זה אף אמרו לעיל [סא א] שהנדה אינה עושה אותן לבעלה, רש"י.

5. כן כתבו הראשונים, שדוקא אם מנח להו תדיר, כי אם לא הרי אפילו עבד לפעמים מניח תפילין לאקראי בעלמא.

6. לשון רש"י. ולשונו במהדורא קמא הוא: "למס מרעהו" מתלמידו, מי שמסיר עצמו מרעהו, כאדם שאומר לחבירו "הסר מעלי" שאינו רוצה שיקרב אצלו לשמשו, "חסד" דומה כאילו הסיר ממנו חסד, מס לשון השמטה והסרה כמו [פרשת שופטים] "ולא ימס [את לבב אחיו כלבבו]", ולא ביאר רש"י היכן נרמז בלשון "רעהו" דהיינו תלמידו.

עוד כתב רש"י: "ואית דמפקא לה מדכתיב לעיל מיניה "ותושיה נדחה ממני" וסמיך ליה "למס מרעהו חסד", ובמהדורא קמא: "לישנא אחרינא, "למס מרעהו חסד", מה כתיב למעלה "האם אין עזרתי בי ותושיה נדחה ממני", וכתיב בתריה "למס מרעהו חסד", ומשמע הדוחה תושיה ממנו מתלמידו מלשמשו, מונע ממנו חסד".

7. ראה אריכות בזה בספר "הפלאה".

8. נחלקו הראשונים אם בתפיסה מחיים אנו עוסקים, או בתפיסה שלאחר מיתה, ומסתימת לשון רש"י נראה שהוא סובר כי בתפיסה לאחר מיתה אנו עוסקים.

תניא נמי הכי כדברי רבי אלעזר:

אלמנה שתפסה מטלטלין במזונותיה, מה שתפסה תפסה.

וכן כי אתא כאשר בא **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר:**

מעשה בכלתו של רבי שבתי, שתפסה מן היורשים **דסקיא** [שק של עור] **מלאה מעות** למזונותיה, **ולא היה כח ביד חכמים להוציא מידה,** כי היות ותפסה — תפסה.

אמר רבינא: ולא אמרן — שאם תפסה מטלטלין אין מוציאין מידה — **אלא** כשתפסה אותם **למזוני.**

אבל תפסה מטלטלים **לכתובה** שאינה נגבית אלא מן הקרקע, **מפקינן מינה** [מוציאין ממנה]**!** (9)

מתקיף לה מר בר רב אשי לדברי רבינא:

מאי שנא לכתובה דמפקינן מינה, משום **דכתובת אשה** נגבית **ממקרקעי ולא ממטלטלי** —

אם כן **מזונות נמי** הרי אמרו חכמים שהן נגבין **ממקרקעי ולא ממטלטלי!?**

אלא כשם **דלמזוני מאי דתפסה תפסה, הכי נמי לכתובה!**

אמר ליה רב יצחק בר נפתלי לרבינא:

הכי אמרינן משמיה דרבא כוותיך [כמותך], שאלמנה התופסת מטלטלין לכתובתה, מוציאים אותם ממנה!

אמר רבי יוחנן משמיה דרבי יוסי בן זימרא:

אלמנה(10) **ששהתה שתים ושלש שנים ולא תבעה מזונות** מן היתומים, **איבדה** את זכותה לתבוע את **המזונות** שלא תבעתם עד עתה, כי מאחר שלא תבעתם ודאי מחלה עליהם!

ותמהה הגמרא על לשונו של רבי יוחנן "שתים ושלש שנים".

השתא, הרי אם שהתה **שתים** שנים **איבדה,** כי ודאי לא היתה ממתנת כל כך מלתבוע אם לא שמחלה —

---

9. ביארו התוספות — לפי מה שהקדימו שהתפיסה היא לאחר מיתה — את טעם החילוק, משום שלמזוני אינה יכולה לגבות מן המשועבדים, שאין מוציאין למזון האשה מן המשועבדים, מה שאין כן לכתובה.

ולדעת הסוברים שהתפיסה היא מחיים, ביארו התוספות והר"ן את טעם החילוק, כי למזונות מחיי הבעל הרי גובים אפילו מן המטלטלין, ולכן מועיל תפיסתה שתפסה מטלטלין מחיים ואע"ג שלצורך אחר מיתה תפסה, מה שאין כן כתובה שאפילו מחיים אינה נגבית אלא מן הקרקעות, לכן אין מועיל תפיסה, וראה עוד בר"ן שם בהסבר סברת מר בר רב אשי שאינו מחלק.

10. כתב הר"ן בשם הרמב"ן, שדין זה הוא רק באלמנה, אבל אשה ששהתה מלתבוע מזונות מבעלה הפסידתם בשהייה כל שהיא, "דבאלמנה דוקא אמרו משום דאפשר דמיתזנא מדידה כגון ממציאתה, אבל אשת איש דכל נכסיה לבעלה מדידיה קא מתזנא" וראה עוד שם

שהתה **שלש** שנים עד שתבעה מזונותיה — וכי **מיבעיא** לן למימר שודאי מחלה והפסידה את מזונותיה!?

ומפרשת הגמרא: **לא קשיא**, כי יש נשים שבשתי שנים מאבדות את מזונותיהן, ויש שרק בשלש שנים מאבדות אותם:

כאן — שתי שנים — **בעניה**, שודאי אינה ממתנת שתי שנים, ובהכרח שמחלה.

כאן — שלש שנים — **בעשירה**, שיש לה בינתיים ממה לזון את עצמה, ועד שלש שנים יתכן שלא מחלה אלא בדעתה לתובעם.

אי נמי:

כאן — שתי שנים — **בפרוצה** שאינה בושה לבוא לבית דין ולתבוע את המגיע לה.

כאן — שלש שנים — **בצנועה**, שהיא בושה לבוא לבית דין מלתבוע, ועד שלש שנים יש לומר שלא מחלה.

אמר רבא: לא אמרן שאם שהתה מלתבוע את מזונותיה הפסידתן, **אלא** את המזונות **למפרע** שנתחייבו לה היתומים על העבר קודם שתבעה —

אבל מזונות שהם חייבים לה מכאן **ולהבא**, אחר שתבעה — **יש לה**.

בעי רבי יוחנן: יתומים אומרים נתננו דמי מזונות,[11] **והיא אומרת לא נטלתי, על מי** — על האלמנה או על היתומים — **להביא ראיה**?

ומפרשת הגמרא את צדדי הספק: צו-ב

האם **נכסי בחזקת יתמי קיימי** [נכסים בחזקת היתומים הם עומדים] שהרי שלהם הם, **ואם כן על האלמנה להביא ראיה**, שכל הבא להוציא מחבירו עליו הראיה.[1]

או דלמא, נכסי בחזקת אלמנה קיימי היות ונשתעבדו הם לה בתנאי בית דין,[2] **ועל היתומים להביא ראיה** שכבר פרעו את המגיע מהם.

---

11. א. כתב רש"י, שהנידון הוא על דמי מזונות לשנה הבאה, וראה רש"י בעמוד ב' בד"ה נשאת ובתוספות שם ד"ה נשאת, דמוכח מרש"י שגם על מזונות שלעבר מסתפקת הגמרא, וראה מה שכתב בזה בפני יהושע.

אבל התוספות כתבו, שהנידון הוא על העבר, [כיון דבזה יותר מוכח, שאם שתקה עד עכשיו ודאי שכבר נתנו לה היתומים], אבל על מזונות דלהבא אין הם יכולים לומר פרענו, ואפילו למאן דאמר "הטוען אחר מעשה בית דין אמר כלום" כי אם לא שהיא תהא נאמנת מה הועילו חכמים בתקנתן, והרי לעולם יאמרו כבר פרענו, ראה שם, ובמה שחזרו בהם בעמוד ב ד"ה דרבי.

והר"ן כתב שבמזונות דלהבא אין היתומים נאמנים כיון דזה פריעה תוך זמנו שאין אדם נאמן, ראה שם.

ב. הקשה הר"ן: הרי רבי יוחנן גופיה אמר בבבא מציעא [יז ב] "הטוען אחר מעשה בית דין לא אמר כלום", כלומר שאינו נאמן לומר פרעתי, ומזונות תנאי בית דין הם!?

ותירץ: ואפשר משום דמזונות עשויין לפרוע בכל יום קמיבעיא ליה.

1. כתב רש"י, שתביא ראיה על הודאת היתומים שלא פרעו את החוב.

2. כן הוא לשון רש"י; ולשון הר"ן בזה הוא: "דרבנן העמידו הנכסים בחזקתה למה שהוא

תא שמע מהא **דתני לוי** ברייתא מפורשת בענין זה:

אלמנה, כל זמן שלא ניסת לאחר — **על היתומים להביא ראיה** שנתנו לה מזונות.

אבל אם **ניסת** לאחר, והיא באה לתבוע מזונות של שנים שעברו — **עליה להביא ראיה**, כי היות וכבר נשאת, שוב אין הנכסים ברשותה.[3]

אמר רבי שימי בר אשי: ספק זה שנסתפק בו רבי יוחנן — **כתנאי** היא, תנאים נחלקו בדבר!

דתניא: **מוכרת** אלמנה קרקעות כדי להפרע מהם מזונות או כתובה, **וכותבת** בתוך שטר המכירה: **אלו** נכסים **למזונות מכרתי, ואלו** נכסים **לכתובה מכרתי, דברי רבי יהודה**.

וסבורה היתה הגמרא לפרש את טעמו של רבי יהודה, כי הוא סובר שהפירוש בשטר המכירה למזונות יפה לה, כי אם לא תפרש שלמזונות היא מוכרת, שמא יאמרו היורשים לכתובה מכרת,[4] ואילו את המזונות כבר נתננו לך והם יהיו נאמנים, ולכן כותבת היא שלמזונות היא מכרה, ועדיין חייבים הם לה את כתובתה.[5]

ורבי יוסי אומר: מוכרת וכותבת סתם, וכן — על ידי שתסתום ולא תפרש — **כחה יפה** יותר.

והטעם הוא — כדמפרש לה אביי קשישא בהמשך הסוגיא — משום שקיימא לן: אין מוציאין למזון האשה מנכסים משועבדים, אבל לכתובה גובה היא אף מנכסים משועבדים, וכשיכלו נכסי היתומים, ואין לה מקום לגבות אלא מנכסים משועבדים, טוב לה שתוכל לטעון — על אף שכשמכרה לכתובה הוא שמכרה — שעדיין לא נפרעה כתובתה, ומה שמכרה למזונות הוא שמכרה,[6] כדי שיהא לה עדיין חוב כתובה על היתומים, שתוכל לפורעו מנכסים

משועבד לה בתנאי בית דין, כדי שלא יוכלו יורשין לומר פרעתי.

ובתוספות הקשו על סברת הגמרא, כי מהיכי תיתי ייחשבו הנכסים בחזקת האלמנה ולא ייאמנו היתומים לומר פרענו, יותר משאר מלוה בעל פה שהלוה נאמן לומר פרעתי, ואין אומרים שהנכסים בחזקת המלוה, וראה בדבריהם מה שביארו.

3. רש"י.

4. פירוש, כי אם לא שהיתומים טוענים על פרעון מסוים שהוא נעשה לכתובה מאחר שלא פורט שהוא נעשה למזונות, אין הם יכולים לטעון לה כבר פרענו כתובתך, כי על כתובה אין הם נאמנים לטעון פרענו, ולכן הפסד כתובתה הוא רק באופן שתמכור למזונות, והם יטענו שלכתובה מכרה; וראה מה שכתב באבני מלואים סימן קג סוף ס"ק ד.

5. לכאורה אין טעם זה מספיק אלא שתהיה צריכה לכתוב כשהיא מוכרת למזונות, שלמזונות היא מוכרת, אבל אין די בטעם זה כדי לפרט במה שהיא מוכרת לכתובה, שלכתובה היא מוכרת, וראה היטב במהר"ם שי"ף ובביאור שם.

6. כתבו התוספות: "אין זו אונאה שאומרת ללקוחות הכל מכרתי למזונות, שהרי מן הדין גם מזונות היה לה לגבות ממשעבדי אם לא לפי שאין קצובין [ואין הלקוחות יודעים להשאיר

משועבדים.[7]

מאי לאו, בהא קמיפלגי:

לרבי יהודה דאמר: בעי לפרושי, שהפירוש יפה לה יותר, הוא משום **שסבר:**

נכסי בחזקת יתמי קיימי, ועל האלמנה להביא ראיה שלא נפרעה את המזונות, והיות ויכולים היתומים לטעון פרענו, יש לחוש שמא תפסיד, וכפי שנתבאר.

ואילו **רבי יוסי שסבר לא בעי לפרושי** אלא הסתם יפה לה יותר, סבר: **נכסי בחזקת אלמנה קיימי, ועל היתומים להביא ראיה,** ולעולם תהא נאמנת לומר לא קבלתי מזונותי, ולא תפסיד כלום.

ואדרבה, עדיף לה שלא לפרט לשם מה מכרה כטעמו של אביי קשישא, וכפי שנתבאר.

ודוחה הגמרא: **ממאי** שבכך נחלקו התנאים!?

דלמא, לעולם **דכולי עלמא** — בין רבי יהודה ובין רבי יוסי — **נכסי בחזקת אלמנה קיימי, ועל היתומים להביא ראיה,** וזה הוא טעמו של רבי יוסי, שאינו חושש להפסד על ידי שלא תפרש.

ורבי יהודה הסובר שהיא מפרטת לשם מה מכרה, אין זה משום החשש שתפסיד, אלא **עצה טובה** בעלמא **קא משמע לן,** למי שמוכרת קרקעות הרבה חלקן לכתובה וחלקן למזונות, שתודיע ותפרסם שאין היא מוכרת הכל בשביל מזונות, כדי **דלא ליקרו לה רעבתנותא** [שלא יקראו לה רעבתנית] ושוב אין אדם נושאה.[8]

דאי לא תימא הכי, שטעמו של רבי יהודה הוא משום עצה טובה —

הרי תיקשי, **הא דבעי רבי יוחנן** אם הם נאמנים לומר נתננו את המזונות או לא, ומה בעיא היא זו, והרי **תפשוט ליה ממתניתין** לקמן, ששנינו בה:

מוכרת אלמנה **למזונות שלא בבית דין, וכותבת אלו למזונות מכרתי.** ובודאי שלכן כותבת היא כדי שלא יאמרו היתומים לכתובה מכרת ומזונותייך כבר פרענו. ואם

אצל המוכר קרקעות כדי מזונות האשה], והכא ללקוחות יש להם לאסוקי אדעתייהו משום כתובה להניח מבני חרי כשיעור כתובה אע״פ שמכרה לכתובה כיון שיכולה לומר למזונות מכרתי״.

7. א. נתבאר על פי רש״י; אבל הראשונים הקשו עליו, כי מסוגיית הגמרא נראה, שסברת אביי קשישא נתחדשה לגמרא רק בהמשך הסוגיא; ולכן פירשו באופן אחר, ראה בתוספות ובראשונים, וראה בפני יהושע מה שכתב ליישב את דברי רש״י.

ב. לכאורה טעם זה יפה רק כדי שתסתום ולא תפרש כשהיא מוכרת לכתובה שאכן לכתובה היא מוכרת, אבל לא שתסתום כשהיא מוכרת למזונות ולא תפרט שלמזונות היא מוכרת, וראה מהר״ם שי״ף ובמה שביאר דבריו בביאור שם; וראה פני יהושע בד״ה גמרא, וראה מהרש״א בתחלת עמוד זה, וראה פני יהושע בתחלת העמוד הבא מה שכתב עליו.

8. ואילו רבי יוסי סובר, שיותר היא עצה טובה

כן לא היה מקום לשאלתו של רבי יוחנן שהרי יודע הוא בודאי משנה זו, שהמשניות שגורות בפי הכל.

אלא, בהכרח, **דממתניתין ליכא למשמע מינה**, משום **דעצה טובה קא משמע לן**.

ואם כן **הכא נמי** בברייתא, יש לומר **דעצה טובה קא משמע לן**.[9]

אי נמי, מפרשת הגמרא באופן אחר את מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי, כך שלא תהיה בעייתו של רבי יוחנן כתנאי:

דכולי עלמא — בין רבי יהודה ובין רבי יוסי — **נכסי בחזקת יתמי קיימי**, וזה הוא טעמו של רבי יהודה הסובר: מוכרת ומפרטת לשם מה מכרה, וכדי שלא תפסיד את כתובתה, וכפי שנתבאר.

והיינו טעמא דרבי יוסי — הסובר שלא תפרט את מטרת המכירה ואף שפעמים תפסיד מכך — משום שמאידך גיסא יש לה ריוח באי פירוט המטרה, וריוח זה עדיף לה, כי אם מפני שתוכל לטעון על הנמכר למזונות שלא מכרה אותן לכתובה, הרי יכולה היא להעמיד עדים שיראו את הנמכר למזונות, ואם תצטרך לכך יבואו ויעידו.[10]

וכדפירש אביי קשישא את הריוח שיש לה באי פירוט מטרת המכירה:

דאמר אביי קשישא: משל דרבי יוסי שאמר: "וכן כחה יפה" לסתום, **למה הדבר דומה?**

לשכיב מרע שאמר: תנו במתנה **מאתים זוז לפלוני בעל חובי** —

רצה — הבעל חוב ליטול את מאתים הזוזים שיש לו מבני חורין — **בחובו**, הרי זה **נוטלן** בחובו ואת המתנה יפסיד, שהיא אינה נגבית ממשועבדים.

ואם **רצה** — ליטלן למאתים זוז בני חורין שהותיר השכיב מרע — **במתנה — נוטלן**, ואת חובו יגבה מן המשועבדים.[11]

והרי **אם במתנה נוטלן** לבני החורין, וכי **לא כך יפה כחו**, שעדיין נשארת לו הזכות לגבות את חובו מן המשועבדים!? צז-א

כך זו שאינה מפרטת את מטרת מכירתה — מייפה היא בזאת את כחה, שתוכל לומר על הקרקעות שנמכרו לכתובה, שאלו למזונות מכרתי ואילו הכתובה עדיין חוב הוא על היתומים ואגבם מקרקעות הלקוחות.

ועתה ממשיכה הגמרא לדון בדיני גביית מזונות של אלמנה:

כיצד מוכרת האלמנה נכסים בשביל מזונותיה?

שתמכור סתם שכחה יפה בו, משתחוש ללעז רעבתנותא, ריטב"א.

9. הקשו התוספות: מאי סלקא דעתיה מעיקרא דלא תפשוט!?
יש לומר, דסלקא דעתיה דמתניתין ודאי משום עצה טובה, אבל ברייתא לא משמע משום עצה טובה אלא משום שכחה יפה וכמו לרבי יוסי.

10. רש"י צז א ד"ה אם נטלן.

11. נתבאר על פי התוספות.

כלומר: כדי מזונות לאיזה פרק זמן יכולה האלמנה למכור בבת אחת?

אמר רבי דניאל בר רב קטינא אמר רב הונא:

מוכרת אחת לשנים עשר חדש, כדי מזונות לשנה הבאה.

והלוקח, אינו משלם לה את כל המעות כאחד, כדי שאם תמות יחזיר את שאר מעות המקח ליורשים.

אלא, **מפרנס** הלוקח את האלמנה מן המעות **אחת לשלשים יום**.

ורב יהודה אמר:

מוכרת אחת **לששה חדשים**, **ולוקח מפרנס אחת לשלשים יום**.

תניא כוותיה דרב הונא: מוכרת אחת **לשנים עשר חדש**, **ולוקח מפרנס אחת לשלשים יום**.

תניא נמי **כוותיה דרב יהודה: מוכרת** אחת **לששה חדשים**, **ולוקח מפרנס אחת לשלשים יום**.

אמר אמימר: הלכתא! מוכרת אחת **לששה חדשים**, **ולוקח מפרנס אחת לשלשים יום**.

אמר ליה רב אשי לאמימר: דרב הונא מאי, כלומר: הרי רב הונא אמר שהיא מוכרת אחת לשנים עשר חודש!?

אמר ליה אמימר לרב אשי: **לא שמיע לי** דברי רב הונא, **כלומר: לא סבירא לי** כמותו!

בעו מיניה בני הישיבה **מרב ששת:**

מוכרת למזונות אלמנה שמכרה קרקעות של יתומים עבור מזונות, **מהו שתחזור ותטרוף** את אותן הקרקעות עצמן **לכתובה**, שהרי לא יהיו קרקעות אלו שנשתעבדו לכתובתה ונמכרו ללקוחות, שונות משאר קרקעות שנשתעבדו לכתובתה ונמכרו?

מבארת הגמרא את צדדי הספק: **קמיבעיא להו** לבני הישיבה **בדרב יוסף!**

דאמר רב יוסף:

ארמלתא דזבין [אלמנה שמכרה] קרקע של היתומים לכתובה או למזונות, ובא בעל חוב של הבעל וטרף את הקרקע מהלוקח — **אחריות** המכירה היא **אנכסי דיתמי** שירשו מאביהם, והם יפצו את הלוקח, אבל היא אינה חייבת באחריות.

וכן **בי דינא דזבין** בית הדין שמכר קרקע של יתומים לפרעון — **אחריות איתמי**.

ולכן יש להסתפק **מאי** יהיה הדין אם היא עצמה יכולה לטרוף מן הלקוחות שמכרה להם, והלקוחות יחזרו אל היתומים?[1]

האם נאמר: **כיון דאחריות איתמי**, **טרפא** [יכולה היא לטרוף].

או דלמא, **מצי אמרי לה** הלקוחות לאלמנה:

נחי דאחריות דעלמא לא קבילת עילוך [אכן

---

1. הקשה בספר "הפלאה" [לקמן ק א ד"ה שם פירש"י], האיך יחזרו הלקוחות אל היתומים, והרי היתומים אין צריכים לשלם את האחריות אלא מהנכסים שירשו מאביהם, ובהכרח שאין

לא קיבלת עליך אחריות מטריפת בעלי חובות אחרים], אבל **אחריות דנפשך מי לא קבולי קבילת** [וכי לא קיבלת על עצמך אחריות מטריפה שלך]!?[2]

אמר להו[3] רב ששת:

תניתוה לשאלה זו בברייתא:

דתניא: **מוכרת** אלמנה **והולכת** למזונות **עד** שיישארו קרקעות בידי היתומים **כדי כתובתה**, **ויהיו** קרקעות אלו שנשארו בידי היתומים **סמך** [בסגול] **לה** לאלמנה, **שתגבה כתובתה מן השאר**.[4]

הרי **שמע מינה**: אם **שיירא** [הותירה] האלמנה בידי היתומים קרקעות, **אין** אכן תוכל לגבות מהן כתובתה.

אבל **לא שיירא** קרקעות בידי היתומים **לא** תוכל שוב לגבות כתובתה, כי אינה יכולה לחזור על הלקוחות שקנו את הקרקעות שמכרה למזונות, כיון שעל זה קיבלה היא את האחריות.

מקשה הגמרא על הראיה:

ודלמא לעולם אימא לך שאף אם לא תשאיר

להם עוד נכסים מאביהם, שאם יש להם איך תחזור ותטרוף את מה שכבר מכרה, והרי יאמרו הלקוחות הנחתי לך מקום לגבות הימנו, וראה מה שכתב שם.

ונראה מדבריו שהבין את נידון הגמרא, שהוא אם יכולה היא לחזור על היתומים, ואף שיש לפרש את עיקר ספק הגמרא, אם היא יש לה אחריות באופן זה.

2. נסתפק רבינו עקיבא איגר בסברא זו, אם פירושה הוא, שכאילו קיבלה על עצמה שלא תגבה ממנו, או שמא פירוש הענין כמשמעות הלשון, שקיבלה על עצמה "אחריות" אם תטרוף בעצמה, ומעיקר הדין יכולה היא לטרוף ולשלם את האחריות, ראה שם בתשובה סימן קפה הובא בליקוטים.

3. רש"ש; והיינו לבני הישיבה שנסתפקו בדבר.

4. הקשו התוספות: מאי נפקא מינה אם תמכור את הקרקעות למזונות ולא ישאר בידה לתשלום הכתובה, או שלא תמכור עכשיו למזונות — כפי שהברייתא מציעה — כדי שישאר לה לגבות את כתובתה, ומה איכפת לה לשם מה היא מוכרת!?

ותירצו: נפקא מינה שתוכל למכור את הכל ביחד לכתובה, מה שאין כן למזונות אינה יכולה למכור בפעם אחת יותר מן השיעור שנתבאר בגמרא לעיל; ועוד, אם נשאת אחר שמכרה למזונות, הרי הלוקח לא יתן לה את הכסף שעוד לא גבתה כי כבר נשאת, ואז לא תוכל לקחתם לכתובה, כי מטלטלים הם.

והריטב"א כתב: ויש לומר עוד, דלא קתני לה אלא לאשמועינן שאינה חוזרת וטורפת לכתובה, וראה ב"פני יהושע" שביאר, למה מיאנו התוספות בתירוץ זה.

ורבינו עקיבא איגר תמה על עיקר הקושיא, שהרי יש נפקא מינה לגבי מעשה ידים, שעדיף לה לגבות לכתובה ולא למזונות שלא להפסיד מעשה ידיה שהוא ליתומים.

והר"ן כתב: שלא תמכור הכל לצורך מזונות, שאם תעשה כן, אפשר דאתי מלוה בשטר ויטרוף הדמים מיד הלקוחות, ואינה יכולה לחזור ולטורפן מחמת כתובתה דהוו להו מטלטלי ולא משתעבד לכתובתה, ומשום הכי קאמר שתשייר במכירתה כדי כתובתה כדי

קרקעות בידי היתומים בשביל גביית כתובתה, תוכל לגבות את כתובתה מאותן קרקעות שמכרה למזונות, אלא שהברייתא **עצה טובה קא משמע לן** לאשה שלא תעשה כן, כדי **דלא ליקרו לה "הדרינתא"** [שלא תיקרא בפי כל "חזרנית"] שמוכרת וחוזרת וטורפת!?

ומיישבת הגמרא את הראיה:

אם כן — שיכולה היא לגבות את כתובתה אף אם לא תשאיר קרקעות בידי היתומים — **ליתני: "גובה כתובתה מן השאר", מאי "ממך לה"** —

שמע מינה: שיירא אין, אכן יש לה סמך לגבות כתובתה, אבל **לא שיירא, לא**, אין לה סמך כלל לגביית כתובתה.[5]

איבעיא להו, בני הישיבה נסתפקו:

אם **זבין** [מכר] אדם את קרקעותיו,[6] וידוע לנו שעשה כן[7] מפני שהיה זקוק למעות לקניית דבר מסוים, ולבסוף **לא איצטריכו ליה זוזי** [לא היה צריך את המעות] כי חזרו בהם המוכרים —

האם **הדרי זביני** [חוזר המקח ומתבטל], **או לא הדרי זביני**?[8]

תא שמע ראיה דהדרי זביני:

דהחוא גברא דזבין ארעא [מכר קרקע] **לרב פפא** משום **דאצטריכו ליה זוזי למיזבן תורי** [שהיה זקוק למעות כדי לקנות שוורים] —

לסוף לא איצטריכו ליה למוכר את המעות, **ואהדריה ניהליה רב פפא לארעיה** [החזיר רב פפא את הקרקע לבעליה].

הרי דהדרא זביני!

דוחה הגמרא: **רב פפא, לפנים משורת הדין הוא דעבד!**

תא שמע ראיה דהדרי זביני:

שתוכל לגבותו מחמת כתובתה; והאריך בדברי הר"ן הללו בשו"ת רבינו עקיבא איגר סימן קפה [הובא בליקוטים הנדמ"ח].

5. כתב הר"ן: ומהא שמעינן, שהמוכר שדה לחבירו שלא באחריות, דחייב באחריות דנפשיה, דהא אלמנה כמוכר שלא באחריות דמי, דאחריותא איתמי ולא עליה, ואפילו הכי מסקינן דאחריות דנפשיה קבילה; וראה תוספות בד"ה או ובד"ה מאי.

עוד כתב הר"ן, שאפוטרופסים המוכרים נכסי יתומים לצורך היתומים, יכולים הם עצמם לחזור ולגבות את הקרקע בשביל חובות שיש להם, כיון שאין הם מוכרים לעצמם [כמו אשה שמוכרת לעצמה] אלא לצורך היתומים, אין אומרים אחריות דנפשייהו קבילו עלייהו.

6. כן פירש רש"י שמכר את שדהו, ובפשוטו לאו דוקא שדה.

7. כן פירש רש"י; וכתב עליו הריטב"א: ונראה מדבריו שבעיית הגמרא היא אפילו באופן שלא גילה דעתו בשעת המכירה שהוא מוכר לצורך דבר ידוע, ומיהו היה דבר זה ידוע ומפורסם לכל, שאם לא כן הוו דברים שבלב ואינם דברים.

אבל הריטב"א חלק עליו, שצריך גילוי דעת בשעת המכירה, ואז אפילו אם לא היה דבר זה ידוע לכל; וכן מבואר בתוספות.

8. תמה ה"פני יהושע" מה ענין שאלה זו

דההוא בצורתא [מחסור פתאומי בחיטים שגרם ליוקר שערים] **דהוה בנהרדעא, זבנינהו כולי עלמא לאפדנייהו** [מכרו כל בני העיר את בתיהם] כדי לקנות חיטים.

לסוף אתו חיטי הגיע שפע של חיטים לנהרדעא.

אמר להו רב נחמן לבני נהרדעא [עירו של רב נחמן]:

דינא הוא דהדרי אפדני למרייהו, כך הוא הדין שחוזרים הבתים למוכריהם, הרי ש"הדרי זביני".

דוחה הגמרא: **התם נמי** כלומר: אף משם אין ראיה, כי **זביני בטעות הוו** [מקח טעות היה], **דאיגלאי מילתא דארבי בעקולי הוה קיימא**, נתברר שהאניות המביאות את החיטים כבר היו בדרכה לנהרדעא, אלא שהנהר עלה על גדותיו, והוצרכו בעלי הספינה להוליכה עקלקלות ולכן התמהמהה הספינה בדרכה.

והיות שאילו ידעו המוכרים את העובדות כמות שהן, הם לא היו מוכרים, אם כן מקח טעות הוא; אבל אין להוכיח מכאן למקרה שחזרו בהם המוכרים לאחר שאלו מכרו את בתיהם, או שבאו חיטים ממקום אחר שעדיין לא נעקרו ממקומם לבוא בשעת המכירה.[9]

אי הכי כאשר פירשנו — **היינו**, מובן המשא ומתן שהיה בין רמי בר שמואל לרב נחמן בעקבות הוראתו של רב נחמן, **דאמר ליה רמי בר רבא לרב נחמן**:

אם כן — כפי שהורית על ביטול מכירת הקרקעות — **נמצאת מכשילן** לבני נהרדעא **לעתיד לבא**! שאם יתבטלו המכירות, שוב לא ימצאו בני נהרדעא קונים לקרקעותיהם, כי יחששו הקונים שמא יחזור אותו סיפור על עצמו, ויבטלו המוכרים את המקח.

ואמר ליה רב נחמן לרמי בר שמואל: **אטו כל יומא בצורתא שכיחא** [וכי בכל יום יש בצורת בנהרדעא], עד שאתה חושש למקרים דומים בעתיד.

ואמר ליה רמי בר שמואל לרב נחמן: **אין**, אכן **בצורתא בנהרדעא משכח שכיחא** [בצורת בנהרדעא דבר שכיח הוא]!

והניחא, אם ביטול המקח היה על ידי ארבא בעיקולי, אכן יש לחשוש לסיפור דומה בעתיד שיבטלו את המקח, אבל אם ביטול המקח היה על ידי שנשתנה השער מחמת שבאו חיטים ממקום קרוב שלא נעקרו ממקומם בשעת המכירה, הרי אין זה דבר שכיח, ולמה חשש רמי בר שמואל!?[10]

והלכתא: זבין ולא איצטריכו ליה זוזי —

לכאן!? וראה מה שכתב שם, ומה שכתב בזה בספר "הפלאה".

9. רש"י.

10. כן פירש רש"י; ותמהו התוספות על דבריו, כי לו יהא שביטול המקח לא היה במקרה זה משום "ארבא בעיקולי", הרי סוף סוף כל שכן שאם יהיה מצב של "ארבא בעיקולי" שיתבטל המקח, ושפיר אמר רמי בר חמא נמצאת מכשילן לאופן שיהא "ארבא בעיקולי"!?

ולכן פירשו בשם רשב"ם: ש"אי הכי" קושיא היא ולא ראיה, כי אם הטעם הוא דוקא משום

הדרי זביני! [11]

מתניתין:

אלמנה מוכרת לכתובתה ולמזונותיה ואפילו שלא בבית דין מומחין, ולכן:

בין שהיתה אלמנה **מן האירוסין** שאין לה מזונות אלא כתובה, **ובין** שהיתה אלמנה **מן הנשואין** שהיא זכאית הן למזונות והן לכתובה.

הרי היא **מוכרת** מקרקעות שירשו היתומים מבעלה לכתובתה ולמזונותיה אפילו **שלא בבית דין** מומחין. [12]

רבי שמעון אומר: אלמנה אינה מוכרת שלא בבית דין אלא למזונות, היות ואי אפשר לה להיות יושבת ומתענה עד שיזדקק לה בית הדין, אבל לא לכתובה, [13] ולכן:

אם היתה אלמנה **מן הנשואין** — שהיא מוכרת למזונות — הרי זו **מוכרת שלא בבית דין**.

אבל אם היתה אלמנה **מן האירוסין לא תמכור אלא בבית דין, מפני ש**האלמנה מן הארוסין **אין לה מזונות, וכל שאין לה מזונות** — אלא לכתובה היא מוכרת — **לא תמכור אלא בבית דין** מומחין כשאר בעלי חובות. [14]

דארבא בעיקולי הוה קיימא שמקח טעות הוא, הרי מקרה כעין זה לא שכיח, אלא ודאי שעיקר הטעם הוא משום "זבין ולא איצטריכו ליה זוזי" וכל כגון דא שכיח הוא.

11. כתבו התוספות שלפירושם ב"אי הכי" לעיל, ניחא פסק הגמרא, כיון שלא נדחית הראיה מרב נחמן שהדרי זביני, מה שאין כן לשיטת רש"י.

12. כתב הרי"ף על פי הגמרא בבבא מציעא לב א, שאין כוונת המשנה לאפוקי אלא בית דין מומחין, אבל צריכה בית דין של הדיוטות הבקיאים בשומא.

וביאר הר"ן: אין פירוש "הדיוטות" בכאן כמו שמתפרש בכל מקום, שבכל מקום מתפרש הדיוטות חד דגמיר וסביר ושנים דמסברי להו וסברי, וכאן אי אפשר לפרש כן, שאם כן פשיטא שאין צורך ליותר מכך, שהרי בכל דיני ממונות די בבית דין כזה, אלא שכאן פירוש "מומחין" הוא כמו "הדיוטות" בעלמא, ו"הדיוטות" כאן מתפרש הדיוטים גמורים ורק בקיאים בשומא.

וכתב הריטב"א, שלא תמכור עד שתלך לבית דין מומחין ותשבע ליתומים שלא נתקבלה מכתובתה כלום, ואחר כך נותן לה בית הדין רשות ללכת ולמכור מנכסי היתומים בבית דין של הדיוטות הבקיאים בשומא.

13. כן פירש רש"י; והמאירי כתב חילוק אחר, שהכתובה נגבית בפעם אחת, ואין כאן טורח, מה שאין כן למזונות.

14. הקשה ב"פני יהושע": משמע מפירוש רש"י, שעיקר מחלוקתם של רבי שמעון ורבנן היא, שלרבנן מוכרת שלא בבית דין בין לכתובה ובין למזונות, ולרבי שמעון דוקא למזונות מוכרת שלא בבית דין, ולא לכתובה.

ולפי זה לשון המשנה תמוה, לשם מה כל הכללות והפרטות שבמשנה, היה לו לשנות בלשון קצרה: אלמנה מוכרת בין לכתובה ובין למזונות שלא בבית דין דברי חכמים, ורבי שמעון אומר, אינה מוכרת אלא למזונות!? וכן הקשה הריטב"א [נדפס בתחילת הפרק] על פירושו של רש"י.

ולכן פירש הריטב"א, שלדעת רבי שמעון,

גמרא:

שנינו במשנה: אלמנה בין מן האירוסין בין מן הנשואין מוכרת שלא בבית דין:

מקשה על כך הגמרא: **בשלמא מן הנישואין** ניחא שהיא מוכרת שלא בבית דין **משום מזוני**,(15) שאי אפשר לה להיות יושבת ומתענה עד שיזדקק לה בית הדין.

צז-ב **אלא מן האירוסין**, שלכתובה היא מוכרת — **מאי טעמא** דחכמים שהיא מוכרת אפילו שלא בבית דין!?

אמר פירש **עולא** את טעם הדין שאף לכתובה מוכרת אלמנה שלא בבית דין, שהוא **משום חינא**, שאם יהא לה נוח לגבות כתובתה, ימצאו אנשים חן בעיני הנשים לינשא להן, כי יודעות הנשים שאם יגיע לה כתובה, תוכל לפורעה בקלות.(1)

רבי יוחנן אמר טעם אחר לגביית כתובה על ידי אלמנה אפילו בלי בית דין:

לפי שאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין.

מאי בינייהו בין עולא לרבי יוחנן?

אלמנה מן הנשואין מוכרת אפילו לכתובתה שלא בבית דין, כי כל שיש לה מזונות טוב הוא ליתומים שתמכור לכתובתה ואפילו שלא בבית דין כדי שתפסיד את מזונותיה, שהמוכרת לכתובה הרי היא מפסידה את מזונותיה, וכמבואר בעמוד ב ולפי שיטתם לשון המשנה מדוקדק; [וכן הביא ב"פני יהושע" בשם "אחרים מפרשים" בר"ן, וראה מה שהקשה הר"ן על שיטה זו ודחאה, ומה שכתב על זה ב"פני יהושע"].

15. כתב ב"פני יהושע", שלפי שיטת "אחרים מפרשים" שבר"ן המובאת בהערה לעיל, ניחא לשון הגמרא שאמרה "משום מזוני" ולא "למזוני", כי כל שיש לה מזונות, הרי היא מוכרת אפילו לכתובה שלא בבית דין.

וכבר הרגיש בזה הר"ן [המפרש כרש"י], וכתב: **כלומר**: משכחת לה שמוכרת שלא בבית דין למזונות, כדי שלא תהא יושבת ומתענה.

1. א. כן היא שיטת רש"י בכל מקום בפירוש "חינא", דהיינו שהאנשים ישאו חן בעיני הנשים; אבל הריטב"א כאן כתב "והקשו עליו [ראה תוספות לעיל פד א], דהא אמרינן בהדיא בכולא תלמודא: יותר משהאיש רוצה לישא אשה רוצה לינשא", [ועוד הקשה עליו מן הסוגיא כאן, ויתבאר בהערות בהמשך].

והמאירי כתב על קושיא זו: "היכא דמתבזיין דילמא מימנעי".

והריטב"א פירש כפירוש ר"ח "משום חינא, שתמצאנה חן בעיני האנשים, כי כשתגבה כתובתה מהרה שלא בטורח, יקפצו עליה בעלים".

והמאירי הביא פירוש: שתהא האשה נושאת חן בעיני האנשים ויקפצו לנושאם, ובזיונן מפקיעתן בכך, שחוששים שמתוך רשעתן הוא.

ב. כתב ב"בית יעקב": אף שארוסה לא תיקנו לה חכמים כתובה כלל רק אם כתב לה, וזה אינו אלא כמתנה בעלמא, מכל מקום כיון שהוצרכו לתקן באלמנה מן הנשואין במקום שאין לה מזונות שתמכור שלא בבית דין משום חינא, ובארוסה כשכתב לה הרי ודאי על דעת שיהיה דין הכתובה כדין הנשואה, לכן גובה כתובתה שלא בבית דין.

ומה שכתב "במקום שאין לה מזונות", אין צורך לזה אלא לפי שיטת הריטב"א ו"אחרים

מפרשת הגמרא **איבא ביניייהו**:

גרושה אם היא מוכרת לכתובתה שלא בבית דין.

כי **למאן דאמר** — עולא — **משום חינא** מוכרת אשה לכתובתה שלא בבית דין, אם כן אף הגרושה מוכרת לכתובתה שלא בבית דין, שהרי:

גרושה נמי בעיא חן, כלומר: בשעה שהאשה באה לינשא חושבת היא גם על אפשרות של גירושין, ורוצה היא להיות בטוחה בכתובתה גם במקרה של גירושין, ואם לא תהא בטוחה בכך, לא ימצאו האנשים חן בעיניה להנשא.[2]

ואילו **למאן דאמר** — רבי יוחנן — שהטעם הוא **לפי שאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין**, אין זה שייך אלא באלמנה, אבל **גרושה לא איכפת ליה** לבעלה שתתבזה.[3]

תנן במשנה הבאה כרבי יוחנן, שהרי שנינו: **וגרושה לא תמכור אלא בבית דין!**

בשלמא למאן דאמר — רבי יוחנן — שהטעם הוא **לפי שאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין**, ניחא שהגרושה אינה מוכרת שלא בבית דין, ומשום **דגרושה לא איכפת ליה** שתתבזה, וכפי שנתבאר.

אלא למאן דאמר — עולא — שהטעם הוא **משום חינא**, והרי **גרושה נמי בעיא חן** וכפי שנתבאר, ולמה לא תמכור כמו האלמנה שלא בבית דין!?

ומשנינן: **הא מני** [מי הוא] התנא ששנה את המשנה הבאה — **רבי שמעון** דמשנתנו **היא**, הסובר: שכל המוכרת לכתובה אינה מוכרת אלא בבית דין, הרי שהוא לא חושש לחינא, ולכן אף גרושה אינה מוכרת אלא בבית דין.

תמהה הגמרא על התירוץ: **אי** — המשנה הבאה שהגרושה לא תמכור אלא בבית דין — **רבי שמעון** היא, **הא** כבר **תנא ליה רישא** במשנתנו:

"**מן האירוסין לא תמכור** אלא בבית דין" כיון שלכתובה היא מוכרת, וממילא הוא הדין בגרושה שאינה מוכרת אלא לכתובה!?

ומשנינן: צריך רבי שמעון להשמיענו שאף הגרושה לא תמכור לכתובה שלא בבית דין, ואף שהשמיענו כבר דין זה באלמנה מן האירוסין.

כי **מהו דתימא** [שמא תאמר]: **אלמנה מן האירוסין הוא** דסבר רבי שמעון שלא לחוש לחינא, כיון **דלא נפיש חן דידה**, כלומר: לא

מפרשים" שבר"ן [הובאו בהערה בעמוד א], אבל לשיטת רש"י אין צורך לזה.

2. כתב רש"י: שהרי תקנת חכמים היא ולא מאהבת האיש, הלכך מה לי אהובה ומה לי שנואה.

ופירוש זה אינו אלא לרש"י לשיטתו, אבל לשיטות הראשונים המפרשים משום חינא, שהוא כדי שתוכל להנשא בקלות ויקפצו עליה בעלים, מתבארת הגמרא כפשוטה "גרושה נמי בעיא חן", שהרי גם היא צריכה להנשא.

3. כתב כאן המאירי: וגרושה יראה מתלמוד המערב שאף על כבודה אדם חס ושתהא רשאה למכור שלא בבית דין, והוא שאמרו שם "כשם שאדם חס על כבוד אלמנתו, כך אדם חס על

ירע בעיני הנשים שזו מתקשה בפריעת הכתובה, כיון שלא היתה לה עדיין חיבת ביאה, ולא יימנעו משום כך מלהינשא לאנשים.

אבל גרושה דנפיש חן דידה מאחר שכבר היה לה חיבת ביאה, **אימא** אף רבי שמעון מודה ש**תיבעי חן**, ותמכור אפילו שלא בבית דין.[4]

לפיכך קא משמע לן רבי שמעון, שאף הגרושה — כיון שאינה מוכרת למזונות אלא לכתובה — לא תמכור שלא בבית דין.

ואכתי תמהינן: **הא נמי תנינא** בדברי רבי שמעון שבמשנתנו, שאמר: "**כל" שאין לה מזונות** לא תמכור אלא בבית דין, שהרי מילת "כל" **לאתויי מאי**?

וכי **לאו לאתויי גרושה** מן הנשואין[5] שאף היא לא תמכור אלא בבית דין, ואם כן למה לו לרבי שמעון לחזור ולומר שגרושה המוכרת לכתובתה לא תמכור שלא בבית דין!?

ומשנינן: **לא** כאשר פירשת ש"כל" שאין לה מזונות לא תמכור אלא בבית דין, בא לרבות את הגרושה, כי את זאת לא השמיענו רבי שמעון אלא במשנה הבאה.

אלא "כל" שאמר רבי שמעון במשנה הראשונה **לאתויי** אלמנה מן הנשואין[6]

כבוד גרושתו, דאמר רבי יעקב בר אחא "ומבשרך אל תתעלם" זו גרושתו, והאריך הירושלמי בזה; "ומכל מקום אין אנו פוסקים כן לענין הלכה זו, שלבזוי בפני בית דין מיהא,אינו חושש עליה, ומתוך כך אינה מוכרת אלא בבית דין".

4. כן פירש רש"י, והוא לפי שיטתו ש"חינא" היינו חן איש שנישאת לו על האשה; ולשיטת הר"ח ש"חינא" פירושו חן אשה על האיש שבא לישאנה עתה, פירש הריטב"א: "אלמנה מן האירוסין הוא דלא נפיש **לן טעם** חן דידה, כלומר: שאין צריכה לנו כל כך ליתן חן, כי חינה עמה כיון שלא נכנסה לחופה, אבל גרושה דנפיש חן דידה, כלומר: דנפיש **לן טעם** חן דידה, אימא נתקין לה משום חינא לרבי שמעון.

ולשונו משמע שהאלמנה מן האירוסין היא בתולה, ואילו הגרושה היא בעולה; ואולם התוספות כתבו בפירוש שני "שהיא צריכה חן יותר לינשא, שהיא בזויה יותר מן האלמנה".

ובפירוש ראשון פירשו התוספות לפי ר"ח, דאלמנה מן האירוסין "לא נפיש חן דידה" כיון שאין לה תוספת "שלא כתב לה — את התוספת — אלא על מנת לכונסה", מה שאין כן גרושה "נפיש חן דידה" שיש לה גם תוספת כתובה, והיה מקום לומר הואיל ויש לה לגבות כל כך אימא שתמכור שלא בבית דין.

ונראה מדבריהם שאף לתוספת כתובה מוכרת אשה שלא בבית דין לדעת חכמים, וכן מבואר בתוספות ד"ה מכרה; אבל הריטב"א [נדפס בתחילת הפרק] כתב: מסתברא שלא אמר ותמכור שלא בבית דין אלא לעיקר כתובה, דבהא חששו לחינא או שלא תתבזה בבית דין, אבל לא לענין תוספת, ראה שם.

5. ואין לומר ש"כל" בא לרבות רק גרושה מן האירוסין שלא היה לה חיבת ביאה, כי זה אין צורך ללמדנו, שקל וחומר הוא מאלמנה מן האירוסין שכבר למדנו, רש"י.

6. ואף שברש"י כתוב "מגורשת ואינה מגורשת, ומן האירוסין", נתבאר על פי המהרש"א שכתב

שהיא **מגורשת ואינה מגורשת** [ספק מגורשת],[7] שאינה מוכרת לכתובתה שלא בבית דין, היות ואין לה מזונות אלא לכתובה היא מוכרת, וכל שאין לה מזונות לא תמכור שלא בבית דין; ובאה המשנה להשמיענו בדרך אגב דין זה עצמו שהמגורשת ואינה מגורשת מן הנשואין ונתאלמנה אין לה מזונות, ומשום שמספיקא אין מוציאין ממון.[8]

וכדרבי זירא!

דאמר רבי זירא: כל מקום שאמרו: מגורשת ואינה מגורשת, בעל חייב במזונותיה, ומשמיעתנו המשנה, שדוקא בעל הוא שחייב במזונותיה משום שהוא מעכבה לינשא לאחר, אבל משמת הבעל שוב אין לה על היתומים מזונות, ונמצא שלכתובה היא מוכרת, ולכן לא תמכור אלא בבית דין.

תא שמע ברייתא כרבי יוחנן:

כשם שמוכרת אלמנה עבור כתובתה **שלא בבית דין.**

כך אם מתה האלמנה, הרי **יורשיה יורשי כתובתה מוכרים** לגביית הכתובה **שלא בבית דין.**

בשלמא למאן דאמר — רבי יוחנן — שטעם גביית כתובה שלא בבית דין הוא **לפי שאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין,** ניחא שאף יורשיה מוכרים שלא בבית דין, ומשום:

דכי היכי דאיהי לא ניחא ליה דתתבזי [כשם שאין הוא רוצה שתתבזה היא בבית דין], אף **יורשיה נמי לא ניחא ליה דליבזו** [אין הוא רוצה גם בבזיון יורשיה].

אלא למאן דאמר — עולא — שהטעם הוא **משום חינא,** תיקשי: למה יורשיה מוכרים שלא בבית דין, והרי **יורשיה** שהם אנשים ולא נשים **מאי חן איכא** שהרי לא איכפת לזכרים לטרוח בבית דין!?[9]

תרגמה עולא: הכא במאי עסקינן **כגון שירשתה בתה או אחותה** שהן נשים.

מתניתין:

מכרה האלמנה את **כתובתה או** את **מקצתה,** הרי זו הפסידה את מזונותיה.

וכן אם **משכנה** האלמנה את **כתובתה או** את **מקצתה** הפסידה את מזונותיה.

וכן אם **נתנה** האלמנה במתנה את **כתובתה לאחר, או** את **מקצתה.**

---

7. כגון מי שזרק לה בעלה את גיטה, ואין ידוע אם הגט היה קרוב לו ולא הועיל הגט לגרשה, או שהיה הגט קרוב לאשה, והועיל הגט לגרשה.

8. כן פירש רש״י; אבל התוספות תמהו עליו, שהרי זה פשיטא, כיון שהלכה היא ״המוציא מחבירו עליו הראיה״!? ופירשו באופן אחר.

9. לשון רש״י הוא: ״מאי חן איכא, הרי הנטרחים לבית דין אנשים הן״; וכתב על זה הריטב״א: אינו נכון, דהא ודאי כל שכן שימצאו האנשים חן בעיני הנשים, כשלא נטריח אפילו על רש״י שאי אפשר להולמו, וטעות וערבוב דברים יש ברש״י; וראה ״פני יהושע״ ״הפלאה״ ו״בית יעקב״.

ולפיכך: בכל האופנים האלו **לא תמכור את השאר אלא בבית דין**, כי היות והפסידה את מזונותיה, בהכרח שמוכרת היא עכשיו לכתובה, ומשנתנו רבי שמעון היא [במשנה לעיל], הסובר שאין אשה מוכרת שלא בבית דין אלא למזונות.[10]

וחכמים אומרים: **מוכרת היא** לכתובתה **אפילו ארבעה וחמשה פעמים** להיפרע כתובתה מעט מעט, ואף על פי כן **מוכרת** היא — בינתיים עד שתגמור למכור את הכתובה — **למזונות שלא בבית דין**, כי במכירת מקצת כתובה לא הפסידה את מזונותיה.[11]

וכותבת — אם תרצה, ועצה טובה היא —

ליורשיה לבוא לבית דין; ומיהו אין זו קושיא כל כך, דדילמא משום טירחה דידה מימנעא ולא מינסבה, אבל משום טרחה דיורשיה לא ממנעה, כיון שהם זכרים שיכולים לבוא לבית דין",פירוש ד"משום חינא" היינו משום טירחה, וזה לא שייך בזכרים, אבל כדי שלא תתבזה בזיון הוא, וזה שייך גם בזכרים; ועל פי פירוש הריטב"א ברש"י נתבאר בפנים.

והריטב"א גופיה על פי דרכו שהוא מפרש "חינא" כהר"ח, שיהיה לאשה חן בעיני הבעלים הבאים לישאנה כשתגבה כתובתה בקלות, פירש את הגמרא כפשוטה שיורשים זכרים אינם צריכים חן לינשא.

10. א. כן הוא ביאור המשנה לפי פירוש רש"י, ולשון המשנה: לא תמכור **את השאר** אלא בבית דין, אין פירושו את שאר הכתובה, כי את הכתובה מעולם לא היתה יכולה למכור שלא בבית דין, אלא כוונת המשנה היא: לא תמכור עבור מה שנותר לה עוד למכור — דהיינו הכתובה מאחר שאת המזונות הפסידה — אלא בבית דין.

ולפי הריטב"א ו"אחרים מפרשים" שבר"ן שהובא בהערה לעיל, פירוש המשנה הוא כפשוטו: עד שלא מכרה את מקצת כתובתה והפסידה את מזונותיה היתה מוכרת אפילו לכתובה שלא בבית דין, ועכשיו שמכרה את מקצת כתובתה והפסידה את מזונותיה, שוב לא תמכור את שאר הכתובה אלא בבית דין, שאין היא מוכרת לכתובה שלא בבית דין — לפי דעת רבי שמעון — אלא כשיש לה מזונות.

ב. הוקשה לתוספות לשון המשנה "מכרה כתובתה וכו' לא תמכור את השאר וכו'", והרי כיון שמכרה את כתובתה מה יש לה למכור עוד!?

ופירשו: מכרה את המנה ומאתים, שוב לא תמכור את התוספת אלא בבית דין; וזה הוא לפי שיטתם [לעיל בד"ה אלמנה], שלפי חכמים החלוקים על רבי שמעון שאף לכתובה היא מוכרת חוץ לבית דין, הרי היא מוכרת אף בשביל התוספת חוץ לבית דין, והיינו שהשמיענו המשנה כאן שהיא כרבי שמעון, שלא תמכור לתוספת חוץ לבית דין כיון שלשיטתו אף לעיקר כתובה אינה מוכרת חוץ לבית דין; ואולם הריטב"א בתחילת הפרק כתב, שלכולי עלמא אינה מוכרת לתוספת חוץ לבית דין.

11. כן פירש רש"י, ומשמע מפירושו שלא נחלקו חכמים על תנא קמא בדין מכירה שלא למזונות חוץ לבית דין, וכולם כרבי שמעון הם סוברים, אלא שנחלקו אם מוכרת היא לכתובה ובבית דין כדעת תנא קמא, או שמוכרת היא למזונות וחוץ לבית דין כדעת חכמים.

וכן כתבו התוספות שחכמים סוברים כרבי שמעון, אלא שהם מפרשים את המשנה באופן אחר, [ודבריהם מתבארים כאן כפי שמשמע מדברי ה"פני יהושע" כאן בהבנת דבריהם **וראה**

כל אלמנה המוכרת למזונות בשטר המכירה:

למזונות מכרתי את הקרקעות האלו, והטעם: היות והיא צריכה לגבות הן למזונות ונן לכתובה, אם לא תכתוב על מה שהיא מוכרת למזונות שלמזונות היא מוכרת, שמא יאמרו הבריות אף על אותן קרקעות שמכרו הבית דין לכתובה, שאף הן למזונות נמכרו, ורעבתנית היא זו, ומאחר שאותן קרקעות הנמכרות למזונות כתוב בהם שלמזונות הם נמכרו, יבינו שהקרקעות האחרות לא נמכרו אלא לכתובה.

וגרושה לא תמכור לכתובתה **אלא בבית דין**.[12]

גמרא:

שנינו במשנה: מכרה כתובתה או מקצתה וכו' לא תמכור את השאר אלא בבית דין:

מפרשת הגמרא: **מתניתין מני**, כלומר: תנא קמא דמשנתנו הסובר שבמכירת מקצת הכתובה הרי היא מפסדת את מזונותיה, כדעת מי הוא?

ומפרשינן: **רבי שמעון היא!**

דתניא: מכרה את כל **כתובתה**, או **שמשכנה** את כל **כתובתה**, או **שעשתה** את

עוד מה שכתב בזה, ובהפלאה במשנה לעיל בעמוד א, נראה שהבין לא כן את דבריהם], ופירושם הוא על דרך שיטת הריטב"א והאחרים מפרשים שבר"ן, שמוכרת אשה אף לכתובה אם על ידי זה תפסיד מזונות:

תנא קמא סובר [וכפי שנתבאר בהערה לעיל]: אין היא מוכרת אלא את מקצת הכתובה חוץ לבית דין, אבל את שאר הכתובה אינה מוכרת חוץ לבית דין, כי כבר הפסידה את מזונותיה, ולכתובה — במקום שאינה מפסידה על ידי זה את מזונותיה — אינה מוכרת חוץ לבית דין.

חכמים סוברים: מוכרת היא את כתובתה אפילו בארבעה וחמשה פעמים, ולא מיבעיא שבפעם הראשונה היא מוכרת חוץ לבית דין כיון שעל ידי מכירותיה לכתובה תפסיד בסופו של דבר את מזונותיה, אלא אף את שאר מכירותיה היא מוכרת חוץ לבית דין, כי עדיין לא הפסידה את מזונותיה עד שתמכור את כל כתובתה חוץ לבית דין.

ולשון המשנה מבואר בדבריהם שהוא מתפרש כך: **מוכרת היא לכתובתה אפילו ארבעה וחמשה פעמים — ומוכרת** בינתיים **למזונות — שלא בבית דין** [אכתובה קאי, או על שניהם], כלומר: מוכרת היא ארבעה וחמשה פעמים את כתובתה ולא הפסידה מזונות שעדיין מוכרת היא להן, והיות שלא הפסידה את מזונותיה ותפסידם רק בסוף המכירה **לכן מוכרת היא את הכתובה** ארבעה וחמשה פעמים **שלא בבית דין**.

12. בביאור פיסקא זו משמע בגמרא לעיל בעמוד זה שנחלקו עולא ורבי יוחנן:

לדעת עולא: אפילו לחכמים החולקים על רבי שמעון לא תמכור חוץ לבית דין, כיון שאין שייך בה הטעם "אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין".

לדעת רבי יוחנן: פיסקא זו היא לדעת רבי שמעון בלבד שאין מוכרת לכתובה חוץ לבית דין, והרי גרושה אין לה אלא כתובה.

כל **כתובתה אפותיקי** [שעבוד לפריעת חוב] **לאחר**, שוב **אין לה מזונות** דברי רבי מאיר[13], וזו היא דעת חכמים במשנתנו.

רבי שמעון אומר:

אף על פי שלא מכרה ולא משכנה כתובתה אלא מחציתה, איבדה מזונותיה, והשאר לא תמכור אלא בבית דין[14], וזו היא דעתו של תנא קמא שבמשנתנו.[15]

למימרא [האמנם] **דרבי שמעון** — הסובר שאפילו לא מכרה אלא את מקצתה איבדה את מזונותיה — **סבר: דלא אמרינן "מקצת כסף ככל כסף"**, כלומר: אין אומרים שמקצת חוב הכתובה שעדיין נשאר על היתומים הרי הוא כאילו כל חוב הכתובה מוטל עליהם, ולא תפסיד מזונות.

ורבנן — רבי מאיר הסובר שלא הפסידה מזונותיה — **סברי: אמרינן "מקצת כסף ככל כסף"**, והיות ומקצת חוב הכתובה עדיין הוא חוב על היתומים, הרי זה כמי שכל חוב הכתובה עליהם ולא הפסידה מזונותיה.[16]

והלוא תיקשי: **הא איפכא שמעינן לחו** [הרי מצאנו את שיטותיהם הפוכות בזה]!?

דתניא: כתיב גבי כהן גדול: "**והוא אשה בבתוליה** יקח" ולא את שאינה בתולה: **פרט לבוגרת שכלו** מקצת **בתוליה** שאף היא אינה מותרת לכהן גדול, **דברי רבי מאיר**.

רבי אלעזר ורבי שמעון מכשירים בבוגרת לכהן גדול.

וקא סלקא דעתין בביאור מחלוקתם:

דרבי מאיר סבר: כיון שכלו לבוגרת מקצת בתוליה, ו"מקצת בתולים אינו ככל בתולים" לכן היא פסולה לכהן גדול.

ורבי אלעזר ורבי שמעון סוברים: "מקצת בתולים ככל בתולים", ולכן כשירה הבוגרת שיש לה מקצת בתולים לכהן גדול.

הרי שסברתם כאן היא בהיפך מסברתם לענין מקצת כסף!?

ומשנינן: לעולם דעת רבי מאיר היא ש"מקצת כסף ככל כסף" ואף "מקצת בתולים ככל בתולים" ורבי שמעון חולק, ואולם **התם** גבי בוגרת שרבי מאיר פוסלה ורבי שמעון מכשירה **בקראי פליגי** [בדרשת המקראות הוא שנחלקו]:

רבי מאיר סבר:

אילו היה אומר הכתוב "**בתולה**" בלבד, היה

---

13. כן כתב רש"י, וכן מוכח בהמשך הסוגיא, אבל בתוספתא ליתא כמבואר במסורת הש"ס.

14. כן הוסיף המהרש"ל.

15. רש"י במשנה כתב: רבי שמעון קאמר לה דאמר אין מוכרת שלא בבית דין אלא למזונות, וזו וכו' **והכי מוקי לה בגמרא כרבי שמעון**, ולשונו צריכה ביאור שבגמרא אוקמוה כרבי שמעון שהמוכרת מקצת כתובתה הפסידה מזונות, ולא כרבי שמעון דמכירה חוץ לבית דין, וצריך תלמוד.

16. א. ראה מה שתמה כאן ה"פני יהושע", ובמה שכתב על לשון רש"י שכתב "לא אמרינן מקצת כסף, **מוהר הבתולות**".

משמע: **אפילו מקצת בתולים**, ד"מקצת בתולה ככל בתולה".[17]

וכיון שאמר הכתוב "**בתוליה**" משמע **עד דאיכא כולהו בתולים**, ולהוציא את הבוגרת שכלו מקצת בתוליה, ולכן אוסרה רבי מאיר לכהן גדול.

והוסיף הכתוב ואמר: "**בבתוליה**" בי"ת יתירא, כדי ללמד: רק במקום בתולים הקפיד הכתוב שתהיה בתולה, ולכן: **בכדרכה אין**, אם נבעלה כדרכה אכן פסולה היא לכהן גדול, אבל אם נבעלה **שלא כדרכה לא** נפסלה לכהן גדול.[18]

רבי אלעזר ורבי שמעון סברי:

אילו היה אומר הכתוב "**בתולה**" בלבד — **שלמה** שלא כלו אפילו מקצת בתוליה הוה **משמע**, ד"מקצת בתולים לאו ככל בתולים".

ומאחר שאמר הכתוב "**בתוליה**" ללמד הוא בא ש**אפילו במקצת בתולים** די, וכשירה הבוגרת לכהן גדול.

והוסיף הכתוב ואמר: "**בבתוליה**" כדי ללמד: עד **שיהו כל בתוליה קיימין** לענין בעילה,[1] שלא נבעלה כלל, **בין בכדרכה בין שלא כדרכה**, והנבעלת שלא כדרכה נפסלה לכהן גדול. צח-א

מעשה ב**החיא איתתא דתפסה כסא דכספא** [תפסה כוס של כסף] ב**מקצת כתובתה**, ובאה ו**קתבעה מזוני** [תבעה מזונות].

אתאי לקמיה דרבא [באה האשה לפני רבא]!

אמר להו רבא **ליתמי:**

זילו הבו לה מזונות [תנו לה את מזונותיה שלא הפסידתם בתפיסה למקצת כתובה] —

כי **לית דחש להא דרבי שמעון** [אין מי שיחוש לשיטתו של רבי שמעון], **דאמר: לא אמרינן "מקצת ככל ככל"**; אלא, כיון שלא תפסה אלא מקצת כתובתה, ועדיין נשאר מקצת כתובתה חוב על היתומים, הרי זה כאילו נשאר עדיין כל חוב הכתובה על היתומים, ולא הפסידה את מזונותיה.[2]

ב. הקשה הריטב"א: הניחא דלרבנן אם **מכרה** כל כתובתה הרי היא מפסדת את מזונותיה, משום דליכא אפילו מקצת כסף, אבל **משכנה או עשתה אפותיקי** את כל כתובתה, הרי יש כאן מקצת כסף "דמסתמא לא משכנה קרקע כתובתה בשויו", ולמה הפסידה את מזונותיה!?

ותירץ: דכיון שהקנתה למלוה כל זכות כתובתה לאותו משכון, כפרעון גמור חשיב לגבי האי, וכן כשעשתה אותו אפותיקי.

17. כן נראה לפרש.

18. בתוספות ביארו מנין לו לדרוש כן, ולא לדרוש "בבתוליה עד שיהיו כולן קיימין בין כדרכה בין שלא כדרכה", ראה שם.

1. א. כן כתב רש"י, וכוונתו, דלרבי אלעזר ורבי שמעון הרי אין צריך שיהו כל בתוליה קיימין, שהרי הם מכשירים הם את הבוגרת, ולכן פירש שיהיו כל בתוליה קיימין דרך בעילה, ולא בתולים ממש; והתוספות פירשו באופן אחר, ונראה מדבריהם שאין הם גורסים "**כל**" בתוליה.

ב. כתב רש"י ביבמות נט א "כיון דאיתרבאי בוגרת להתירא איצטריך למיסר שלא כדרכה".

2. ראה ברי"ף לעיל [נה ב מדפי הרי"ף] שהקשה מכאן על מה שמסיקה הגמרא לעיל צו א,

שלח ליה רבה בריה דרבא שאלה **לרב יוסף**:

אלמנה **המוכרת שלא בבית דין**, האם **צריכה** היא **שבועה**? כלומר, האם יכולים היתומים להשביעה שלא מכרה ביותר מכפי ששמו השמאים את הקרקע, שאם מכרה ביותר שייכת התוספת ליתומים,[3] **או אין צריכה שבועה**?

אמר לו רב יוסף לרבה בריה דרבא: **ותבעי לך** אם צריכה היא **הכרזה** שלשים יום ש"כל הרוצה לקנות יבא ויקנה", וכדרך שעושין בית דין כשהם מוכרים קרקעות של היתומים!?[4]

אמר ליה רבה בריה דרבא לרב יוסף: **הכרזה לא קמיבעיא לי** [איני מסתפק בזה] ופשיטא לי שאינה צריכה הכרזה![5]

משום **דאמר רבי זירא אמר רב נחמן**:

אלמנה ששמה לעצמה [לקחה את קרקעות היתומים לעצמה בדמי הכתובה ולא מכרתם לאחר] **לא עשתה ולא כלום**, ואם רצו היתומים לתת לה מעות לאחר זמן ולהחזיר לרשותם את הקרקע הרשות בידם.[6]

והרי **היכי דמי**, באיזה אופן דיבר רב נחמן!?

אי דאכרוז האלמנה ולא נמצא מי שיקנה את הקרקע במחיר "שקנתה" היא את הקרקע —

אמאי לא עשתה ולא כלום, למה תיגרע היא משאר קונים.

אלא לאו דלא אכרוז האלמנה.

ולמדנו, שאם שמה **לעצמה הוא דלא עשתה ולא כלום, הא** אם מכרה אותן **לאחר, מה שעשתה עשתה** ואף שלא הכריזה.

ודחינן: **לעולם דאכרוז**. וומכל מקום אם

שתפיסת מטלטלין לכתובה אינה מועלת, וראה שם אם היתה תפיסה זו מחיים או לאחר מיתה.

3. כן ביאר הריטב"א כוונת דברי רש"י, וראה שם שביאר, למה הוצרך רש"י לפרש כן; והתוספות חלקו על רש"י, ופירשו שהשבועה היא שלא זלזלה בנכסים.

4. ביאר הריטב"א: "פירוש, דהא הכרזה קדמה לשבועה והא בהא תליא, דודאי אם מכרה בהכרזה ידוע הוא בכמה מכרה ואינה צריכה שבועה, ואם לא מכרה בהכרזה דינא דתבעי שבועה", ופירוש זה הוא על פי שיטתו של רש"י — שהסכים עמה הריטב"א — במהות השבועה.

והתוספות [ד"ה ותיבעי, **וראה בדבריהם סוף ד"ה מוכרת**] לפי שיטתם שהשבועה היא שלא זלזלה בנכסים ודלא כרש"י, ביארו: "דמדקמבעיא לך שבועה, מכלל דפשיטא לך דלא בעי הכרזה, דאי בעי הכרזה כל שכן דצריכה שבועה", והיינו כי ההכרזה והשבועה היא משום שלא תזלזל בנכסים, כמבואר בדבריהם סד"ה מוכרת.

5. כתבו התוספות לבאר את טעם הדבר שהיא אינה צריכה הכרזה, ואילו בית דין צריכים הכרזה, כי רק בית דין שאם טעו בשומא של הקרקע עד שתות מכרן קיים, לכן מכריזים הם כדי שלא להפסיד את היתומים, אבל אשה שאם מכרה אפילו שוה מנה ודינר במנה הרי מכרה בטל וכמו ששנינו לקמן בעמוד זה במשנה, לכן היא מוכרת בלא הכרזה.

6. ראה ב"מלא הרועים" שהביא מהמהרש"ל

שמה אותן לעצמה לא עשתה ולא כלום, כיון **דאמרי לה: "מאן שם ליך"**, ממי קבלת מכירה זו!? הרי לא מבית דין ולא מן היתומין קבלת, לפיכך לא יצא הקרקע מרשות היתומים.[7]

כי האי דההוא גברא, דאפקידו גביה כיסתא דיתמי [וכפי שהיה מעשה באדם שהפקידו בידיו מספוא[8] של יתומים], על מנת שימכרנו לאחרים. [לפי הר"ן ב"מ לב א].

אזל הלך הנפקד **ושמה לנפשיה** קנה את המספוא לעצמו **בארבע מאה זוזי** [בארבע מאות זוז].

לאחר מכן **אייקר** [התייקר] הכיסתא **וקם בשית מאה** [התייקר המספוא והיה שוה שש מאות זוז].

אתא הנפקד **לקמיה דרבי אמי, אמר ליה** רבי אמי: **מאן שם לך!?**

והלכתא: אלמנה **צריכה שבועה, ואינה צריכה הכרזה.**

מתניתין:

אלמנה שהיתה כתובתה מאתים, ומכרה קרקע של יתומים **השוה מנה, במאתים** זוז.

או שהיתה הקרקע **שוה מאתים** זוז, ומכרה אותה **במנה** —

הרי זו **נתקבלה כתובתה**. ואפילו כשקבלה פחות מכתובתה, מפני שאנו אומרים לה: את הוא שהפסדת!

אבל אם **היתה כתובתה מנה,**[9] **ומכרה** מקרקע היתומים בבת אחת **שוה מנה ודינר** — שהוא יותר מהחוב המגיע לה — **במנה** —

והרמ"א שהקשו, הרי אף שומא של בית דין קיימא לן שיכולים להחזיר ד"שומא הדר" כמבואר בבבא מציעא פרק ג.

7. לשון רש"י הוא: "ממי קיבלת מכירה זו לא מבית דין ולא מיתומין, לפיכך לא יצא הקרקע מרשות היתומים, אבל היכא דשמת לאחריני נפק מרשות היורשין, שהרי נתנו לה חכמים רשות".

וכתב הריטב"א על פירושו של רש"י: "ולפירוש זה, בעל הבית שעשה שליח למכור לו קרקע אפילו בדמים ידועים [כמו כאן שהיא מוכרת על פי בית דין הדיוטות השמים את הקרקע] אינו יכול ליקח לעצמו, דאמרינן מאן זבין לך, שאין אדם מוכר לעצמו; ולישנא ד"מאן **שם** ליך" לא אתיא שפיר ללהאי פירושא".

"והגאונים ז"ל פירשו: מאן שם ליך, שמא לא דקדקת יפה **בשומא**, אף על פי שבבית דין הדיוטות לקחה, חיישינן שמא כיון דלעצמה הוא לא דקדקו יפה בשומתם".

ולשון התוספות הוא: "מאן שם ליך, כלומר: מי החזיקך באלו הנכסים, שאין לך אדם שיכול לזכות בקרקע חבירו אם לא יחזיקוהו בה בית דין, אבל הא לא קאמר שומא ממש, דאף על גב דליכא בית דין מומחין, בית דין הדיוטות מיהא איכא".

8. רש"י בפירוש ראשון.

9. לאו דוקא מנה, והוא הדין אם היתה כתובתה מאתיים, ומכרה שוה מאתים ודינר במאתים.

וכן לאו דוקא אם מכרה שוה מנה "ודינר" במנה, אלא אפילו בטעות כל שהיא, מכרה בטל, וכמבואר ברש"י לקמן קא א, וברא"ש שם סימן יז.

הרי **מכרה בטל**. לפי שאותו דינר מיותר אין לה רשות למכור, ונמצא שכל המכר היה בטעות, שהרי בבת אחת היה.[10]

ואפילו אם **היא אומרת אחזיר** את **הדינר** שהפסדתי **ליורשין**,[11] בכל זאת **מכרה בטל**.

רבן שמעון בן גמליאל אומר:

לעולם מכרה קיים והיא תחזיר את התוספת ליורשים, **עד שתהא שם כדי שתשייר בשדה בת**[12] **תשעה קבין** [בית תשעה קבין] שהוא שעור שדה, **ובגנה בת חצי קב** שהוא שיעור גינה.

כלומר: שיהא שיעור האונאה גדול כל כך, עד שאם לא היתה מוכרת בזול היה נשאר בשדה בית תשעה קבין, ובגינה בית חצי קב.[13]

וכמו דברי רבי עקיבא, ששמענו במקום אחר, הסובר ששיעור גינה הוא "בית רובע הקב".[14] ואף כאן השיעור של "גינה" הוא **בית רובע**.

---

10. א. נתבאר על פי רש"י.

והריטב"א כתב: "אלמנה שהיתה כתובתה מאתים ומכרה שוה מנה במאתים, או שוה מאתים במנה נתקבלה כתובתה, פירוש והמכר קיים, וטעמא משום דכל היכא דאוזילה בדנפשה [לשון זה נלקח מדברי הגמרא צט א, "אוזיל בדיתמי" ו"אוזיל בדידה"], כלומר שהטעות היא בתוך כתובתה הרי הוא כאילו היא מוכרת משל עצמה, ואין אונאה לקרקעות, אבל היכא דאוזילא בדיתמי, דהיינו במה שהוא יותר מכתובתה, הויא כשליח וחוזר המכר בכל שהוא, כדאיתא בסיפא".

והמאירי כתב: "שוה מנה במאתים, נתקבלה כתובתה, ומה שהרויחה במכירתה הרויחה ליתומים, ואם מכרה שוה מאתים במנה נתקבלה כתובתה גם כן, ומה שהפסידה הפסידה לעצמה, אבל המקח אינו בטל שאם מצד המוכר הרי אין אונאה לקרקעות, ואם מצד היתומים הרי אין מגיע להם הפסד מכך, אבל אם היתה כתובתה מנה והוזילה במכירתה ומכרה שוה מנה ודינר במנה מכרה בטל, שלא אמרו אין אונאה לקרקעות או דין אונאת שתות במטלטלין, אלא כשטעה בו בעל הקרקע או המטלטלין, אבל כל שטעה שליח אף בכל שהו המכר בטל, וכן באלמנה".

ב. מה שנתבאר בפנים על פי הראשונים שהמשנה עוסקת שהיא הוזילה את המחיר, בגמרא שקלו וטרו בזה, אם מדובר באופן שהוזילה, או באופן שמכרה בשויה רק שלה לא היה מגיע אלא מנה, ראה בגמרא צח ב וצט א.

11. פירוש, את הכסף שקבלתי מן הלוקחים; ואם אומרת אחזיר את הקרקע עצמה שאקננה ואחזירנה, ראה בזה בגמרא, ובמה שכתב המאירי כאן.

12. במשניות שבמאירי הגירסא: **בית** תשעה קבין, **בית** חצי קב.

13. כתב רש"י, הוא הדין אם לא מכרה את כל השדה ונשאר בה כדי שאם יצרפו את שיעור האונאה ישאר שיעור זה.

והטעם בכל זה פירש רש"י, דכיון דיש ליתומים קרקע שם כשיעור שדה, יאמרו לה אין רצוננו למכור קרקע הראוי לנו, אבל אם אין האונאה ראויה להצטרף לכדי שדה, כיון שמחזרת להם את הדינר הרי לא הפסידתם כלום.

14. כלומר: רובע בית קב, רמב"ם בפירוש המשניות.

היתה כתובתה ארבע מאות זוז, ומכרה קרקע של היתומים לכמה אנשים, **לזה,** לקונה הראשון היא מכרה שוה מנה **במנה, ולזה,** לקונה השני היא מכרה שוה מנה **במנה,** וכן לשלישי,[15] **ולאחרון** מכרה קרקע **יפה מנה ודינר — במנה,** הרי:

מכרו **של אחרון** שמכרה לו בזול **בטל** [לדעת חכמים], **ואילו של כולן,** השלושה הראשונים שמכרה להם קרקע בשוויה, **מכרן קיים.**

גמרא:

שנינו במשנה: אלמנה שהיתה כתובתה מאתים, ומכרה שוה מנה במאתים או שוה מאתים במנה — נתקבלה כתובתה:

ותמהה הגמרא: **מאי שנא** כשמכרה **שוה מאתים במנה** שאתה אומר שמכרה קיים, כיון **דאמרי לה** היתומים **את אפסדת** [את הפסדת]!

כשמכרה **שוה מנה במאתים, נמי, תימא** [תאמר] היא ליורשים: **אנא ארווחנא** [אני הוא שהרוחתי] שמכרתי ביוקר, אבל אתם הרי לא שלמתם לי אלא מנה, ונשאר חוב מנה של הכתובה עליכם!?[16]

אמר רב נחמן אמר תירץ **רבה בר אבוה: כאן** במשנתנו **שנה** לנו **רבי** [לימדנו רבי]: צח-ב

הנותן מעות לשלוחו לשוק לקנות לו סחורה[1] והלך הלוקח וקנה בזול, **הכל** [כל המעות שנותרו[2]] **למשלח בעל המעות,** ואין השליח יכול לומר "אנא ארווחנא"!

ואף במשנתנו האשה היא כשליח היתומים למכור את הקרקע, והיות ומכרה את הקרקע ביוקר, דין הריוח שיהא כולו ליתומים המשלחים, ואין האשה יכולה לומר "אנא ארווחנא".[3]

כדתניא בברייתא שנחלקו בדבר זה תנאים,

---

15. גירסת המשנה במאירי: לזה במנה ולזה במנה ולזה במנה.

16. ביאר הריטב"א: "מאי שנא שוה מאתים במנה שנתקבלה כתובתה דאמרי לה את אפסדת", כלומר: שחושבים אנו את הדבר כאילו כבר נתקבלה כתובתה קודם שמכרה ונסתלקה מן הכתובה בקרקע ההוא כששמוהו לה, ולאחר שנתקבלה כתובתה הלכה היא ומכרה עבור עצמה, "שוה מנה במאתים נמי נימא אנא ארווחנא" כלומר: תאמר אני במנה קבלתיו, והריוח לעצמי כאילו מכרתי בשלי.

ורש"י במהדורא קמא כתב כעין זה: מאי שנא שוה מאתים במנה דנתקבלה כתובתה דאמרינן את אפסדת דיהבת שוה מאתים במנה **ובדידך אפסדת,** שוה מנה במאתים נמי **ניזיל בתרה** ותימא הך אלמנה אנא ארווחי **ובדידי ארווחי.**

1. נתבאר על פי לשון רש"י; ואולם בהמשך הסוגיא מבואר, שכוונת הגמרא לומר, שבסחורה כעין זו של משנתנו שאין לה מחיר קבוע בזה הריוח הוא לבעל המעות, ואין דינה כסחורה שיש לה מחיר קבוע.

2. בפשוטו, לשון "הכל" בא לומר שכאן אין חולקין המשלח והשליח, מה שאין כן בדבר שיש לו מחיר קבוע חולקים הם, כדמפרש ואזיל.

3. נתבאר על פי הריטב"א, שכתב: כאן שנה רבי הכל לבעל המעות, פירוש דכיון שיש עליה שם שליח והיא מוכרת בשל אחרים, דינה כשליח,

ודעת רבי יוסי היא ש"הכל לבעל המעות" בדבר שאין לו מחיר קבוע, וסתם לנו רבי במשנתנו בקרקע שאף היא דבר שאין לה מחיר קבוע כרבי יוסי:[4]

שכך למדנו בברייתא:

הנותן מעות לשלוחו לקנות לו במעותיו כמות הנמכרת באותן מעות, **והוסיפו לו** המוכרים לשליח **אחת יתירה**, שנתנו לו כמות גדולה יותר, **הכל** כלומר: כל התוספת שהוסיפו לו — **לשליח** היא, **דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי אומר: חולקין המשלח והשליח באותו ריוח, ומשום שנסתפק רבי יוסי אם לשליח נתכוין לתת או למשלח בעל המעות, ולפיכך חולקין.[5]

והוינן בה מהא דתניא:

רבי יוסי אומר: הכל לבעל המעות, ולא חולקין!?

ואמר תירץ **רמי בר חמא: לא קשיא!**

כאן — שאומר רבי יוסי: חולקין — **בדבר שיש לו קצבה** כגון קטנית שהיא נמכרת במדה מלא הכלי בפרוטה, כי אז אם הוסיף לו המוכר קטנית יתירה ודאי שלמתנה נתכוין, והיות וספק הוא בידינו למי נתכוין לתת מתנה, לכן חולקין.

כאן — שאמר רבי יוסי: הכל לבעל המעות — **בדבר שאין לו קצבה**, כגון טלית חלוק וירק שהם נמכרים באומד, ופעמים מותיר הוא ופעמים מחסיר, ואין זו מתנה אלא מכר, ולכן הכל לבעל המעות, ואילו לרבי יהודה אף בזו הכל לשליח.[6]

ונמצאת משנתנו העוסקת בקרקע שהיא דבר שאין לו קצבה שפעמים נמכרת היא ביוקר ופעמים בזול, כדעת רבי יוסי הסובר שבאופן זה הכל לבעל המעות ולא לשליח.

אמר רב פפא:

ואליבא דמאן דאמר המותר לבעל המעות; וכוונתו צריכה ביאור, מה נשתנה בתירוץ הגמרא ממה שסברנו בקושיא שאין היא כשליחה של היתומים, אלא שמחשיבים אנו אותה כאילו שמה לעצמה וחזרה ומכרה אחר כך, וכפי שביאר הריטב"א שהובא בהערה לעיל.

4. כן פירש רש"י שרבי בא להשמיענו שהלכה כרבי יוסי, ולפי זה לשון "הכל" לבעל המעות אינו מדוקדק כל כך, כי בדבר שאין לו קצבה לדעת רבי יוסי הריוח לבעל המעות, ולדעת רבי יהודה הריוח לשליח, אבל אין שיטה ש"חולקין" בדבר שאין לו קצבה; וראה מה שנתבאר לשון זה היטב בהערה לקמן לפי דברי הריטב"א.

5. על פי רש"י בד"ה שיש, וריטב"א בשם רש"י; והר"ן כתב דהרי"ף חולק בזה על רש"י, שאין החלוקה משום ספק, ואפילו אמר במפורש שהוא נותן את זה כמתנה לשליח, כיון שבאת הנאה לשליח על ידי בעל הבית חולק עמו, וראה גם בתוספות בשם רבינו תם, [ולדעתם ניחא לשון רבי יהודה "**הכל** לשליח" כלומר: ולא חולקין, כי לפי רש"י שרבי יוסי מסתפק ורבי יהודה פשיטא ליה, אינו צריך לומר ש"הכל" לשליח, כי מהיכי תיתי נחלוק ביניהם].

6. הריטב"א תמה על רש"י, הרי לא מצאנו שנחלקו רבי יהודה ורבי יוסי אלא בדבר שיש לו קצבה שודאי דרך מתנה נתן לו, שלרבי יהודה מתנה זו לשליח היא, ואילו לרבי יוסי ספק הוא.

הלכתא: דבר שיש לו קצבה חולקין, דבר שאין לו קצבה הכל לבעל המעות, וכדעת רבי יוסי.

תמהה הגמרא: **מאי קא משמע לן**, כלומר: היה לו לומר "הלכה כרבי יוסי"?[7]

ומפרשינן: הא קא משמע לן, **דשינויא דשנינן** [התירוץ שתירצנו] — על הסתירה שבדברי רבי יוסי — **שינויא הוא** [תירוץ של אמת הוא], ואכן לדעת רבי יוסי יש חילוק בין דבר שיש לו קצבה לדבר שאין לו קצבה.

ולכן לא היה יכול לומר "הלכה כרבי יוסי", כיון שבא להשמיענו שאכן זו היא דעתו של רבי יוסי.

איבעיא להו:

אם **אמר ליה** המשלח לשליח: **זבין לי** בית **ליתכא** [לתך שהוא חצי כור], צא ומכור עבורי בית חצי כור מהקרקע שלי.

ואזל השליח **וזבין ליה כורא**, הלך השליח ומכר בית כור שלם מקרקעות המשלח.

מאי, כלומר: פשיטא שמכירת כל בית הכור אינה קיימת, שהרי לא הורשה למכור כל כך, אלא שנסתפקו בני הישיבה אם מכירת בית הלתך קיימת, וכדמפרש טעמא ואזיל.

האם "**מוסיף**" השליח **על דבריו** של המשלח **הוא**, ואם כן **ליתכא מיהא קני** הלוקח [קניית

אבל בדבר שאין לו קצבה לא מצאנו שנחלק רבי יהודה על רבי יוסי האומר שהכל לבעל המעות, ומהיכי תיתי נחלק עליו בזה, עד שהוצרך רש"י לומר שמשנתנו — העוסקת בדבר שאין לו קצבה — רבי יוסי היא ולא רבי יהודה.

ולכן פירש הריטב"א, שאכן משנתנו דברי הכל היא שהריוח הוא למשלח, כיון שקרקע היא דבר שאין לו קצבה; ולפי שיטת הריטב"א, לא לימדנו רבי במשנתנו שהלכה כרבי יוסי, אלא שרבי יוסי מודה בזה שהכל לבעל המעות ולא חולקין, ומדוקדק הלשון "כאן שנה רבי **הכל** לבעל המעות", כלומר: ולא חולקין, [ראה הערה לעיל].

ולרבינו תם בתוספות שיטה שלישית בזה, ולדעתו אכן נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה בדבר שאין לו קצבה, אלא שמכל מקום אין זה ענין למשנתנו, שעד כאן לא נחלקו אלא כשהריוח בא במפורש דרך תוספת שאמר "קח זה עבור מקחך ועוד אני מוסיף לך זה משלי" אבל משנתנו שאין הוא נותן דרך תוספת בזה לכולי עלמא הכל לבעל המעות, והוכיחו כן גם ממה שלא אמרה הגמרא "הא מני רבי יוסי היא".

7. כן פירש הריטב"א לדעת רש"י, שכל דברי רב פפא הם שיטתו של רבי יוסי דלא כרבי יהודה; ופירש עוד לפי שיטתו של רש"י: "אי נמי, פשיטא לן דרבי יהודה ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי", וראה תוספות בד"ה אמר.

והריטב"א לפי שיטתו דלעיל, שבדין דבר שאין לו קצבה שהכל לבעל המעות הוא מוסכם ואין בזה מחלוקת פירש: מאי קא משמע לן, הרי הפיסקא הראשונה ["דבר שיש לו קצבה חולקין"] פשיטא דהלכה כרבי יוסי, והפיסקא השניה ["דבר שאין לו קצבה הכל לבעל המעות"] מסכמת היא ואין בה חולק, ועוד, שסתם משנתנו כך היא.

הלתך קיימת].

או דלמא: "**מעביר**" השליח **על דבריו** של המשלח **הוא**, **וליתכא נמי לא קני** הלוקח [אף הלתך אינו מכור ללוקח], ואם רצה בעל הבית לחזור בו אינו חוזר?[8]

אמר רב יעקב מנהר פקוד משמיה דרבינא: **תא שמע** ראיה ש"מוסיף" הוא ולא "מעביר":

אמר בעל הבית לשלוחו על חתיכות של הקדש בדק הבית[9] שהיו ברשותו, והיה סבור שהן של חולין ונמצאו של הקדש:[10]

תן להן חתיכה חתיכה[11] [כלומר: לכל אחד מהן חתיכה מהבשר שיש לי בכלי] **לאורחין**.

והוא השליח **אומר** לאורחין: **טלו שתים שתים**[12] כל אחד מכם, והוסיף על דעתו של הבית שלא אמר אלא חתיכה אחת לכל אחד.

וחן האורחים **נטלו שלש שלש**[13] חתיכות כל אחד מהם.

כולן — המשלח השליח והאורחין — **מעלו**, כי:

חתיכה אחת שנתן השליח לכל אחד מה אורחין בשליחותו של המשלח מחייבת את המשלח, כי יש שליחות למעילה.[14]

ואילו חתיכה שניה לכל אחד מהם שנתן השליח שלא במצותו של בעל הבית, מחייבת את השליח במעילה.

ואילו החתיכה השלישית שנטלו האורחין מעצמן, מחייבת אותם במעילה.

אי אמרת בשלמא כי האי גוונא "**מוסיף**" השליח **על דבריו** של המשלח **הוי** —

משום הכי בעל הבית מעל על החתיכה שאכן שלח את השליח, כי אף שהוסיף השליח במעשיו, מכל מקום החתיכה האחת שנתן נחשבת כנתינה בשליחותו של בעל הבית.

אלא אי אמרת כי האי גוונא "**מעביר**" **על דבריו הוי**, ואף החתיכה האחת שנתן השליח אינה נחשבת שנתנה בשליחותו של בעל הבית, אם כן **בעל הבית אמאי מעל**[15] —

והרי תנן:

---

8. כן כתב רש"י, ובפשוטו משמע שאין המקח בטל מאליו, אלא שנסתפקו אם יכול לחזור בו.

9. "דאפילו חתיכת בשר יכול אדם להקדיש לבדק הבית", רש"י במהדורא קמא.

10. ריטב"א, כי רק באופן זה יש מעילה בהקדש.

11. לשון רש"י הוא: "**תן להם חתיכה**, חתיכה מבשר שיש לי בכלי", וטעו הסופרים בהעתקת רש"י, וצריך לומר: "**תן להם חתיכה חתיכה**, מבשר שיש לי בכלי", והיינו שרש"י גורס "חתיכה חתיכה", וכן הוא במשנה במעילה, רש"ש.

12. על פי רש"י, והסופרים טעו אף כאן בהעתקתו כמו לעיל, רש"ש.

13. כן גרס רש"י, רש"ש.

14. ואף ששליחות לדבר עבירה היא, קיבלו ודרשו חז"ל שיש שליח לדבר עבירה במעילה.

15. וכן קשה: שליח למה מעל, כי האורחים שנטלו שלש העבירו על דעתו, ואינם שלוחיו

השליח שעשה שליחותו, בעל הבית מעל.

אבל אם **לא עשה שליחותו**, וכגון ששלח אותו ליקח בהן חלוק וקנה בהן טלית, הרי **השליח מעל** ולא המשלח, כי בדבר זה אינו שלוחו.

ואף כאן הרי לא עשה השליח את שליחותו של בעל הבית אלא העביר על דבריו, והיה לו לשליח למעול ולא בעל הבית!?

ודחינן: **הכא במאי עסקינן:**

דאמר לחו השליח לאורחים להדיא: **טלו אחת** מן החתיכות **מדעתו של בעל הבית** ובכך עשה את שליחותו של בעל הבית ונתחייב המשלח, **ואחת** מן החתיכות טלו **מדעתי, ושקלו אינהו תלת** [ונטלו האורחים שלוש חתיכות].[16]

תא שמע ממשנתנו ש"מעביר" על דבריו הוי:

היתה כתובתה מנה, ומכרה שוה מנה ודינר במנה, הרי **מכרה בטל**.[17]

מאי לאו, האם אין משנתנו עוסקת באופן **דזבין** שמכרה האלמנה **שוה מנה ודינר במנה ודינר** כערכה הנכון של הקרקע —

ואם תאמר: אם כן שבאופן זה עוסקת המשנה: מה הוא זה ששנינו: מכרה שוה מנה ודינר "במנה", ומשמע שהיא הוזילה —

לא קשיא, כי **ומאי במנה**? שמכרה קרקעות בשווי מנה ודינר, כדי לגבות את **המנה שלה** ממעות המכירה.

ואם תאמר עוד: אם כן מה הוא זה ששנינו: "אפילו" היא אומרת אחזיר הדינר ליורשים, והרי אם לא הוזילה את מחירן, אם כן דבר פשוט הוא שהיא מחזירה את הדינר ליורשים, שהרי לא באה לגבות אלא מנה?

אף זו לא קשיא, כי **ומאי "אפילו"? אפילו**

בדבר הזה, רש"י במהדורא קמא, וכן דעת הריטב"א; אבל התוספות ועוד ראשונים לא סוברים כך, כדלקמן בהערות.

16. וכן האורחים נטלו אחד מדעת בעל הבית ואחד מדעת השליח ואחד מדעתם, רש"י במהדורא קמא וריטב"א.

אבל בתוספות כתבו: "דדוקא שליח בעינן דלימא הכי ["טלו אחת מדעתו של בעל הבית ואחת מדעתי"], שלא יסברו אורחין כשאומר סתם שלדעת בעל הבית אומר כן, אבל מה שהן לוקחין יותר ממה שאמר שליח יודעין הן שעושין מדעתן ולא מדעת שליח".

והרא"ה חילק באופן אחר: "בשלמא מעילה דבעל הבית תליא בדיבוריה דשליח, [וכיון ש]אמר שיטלו שתים, אי אמרת מעביר על דבריו הוי, לאלתר באותה שעה עבר על דבריו של בעל הבית [ולכן לא מעל בעל הבית], אבל מעילה דשליח באכילת פועלין תליא מילתא, (דכיון) [וכיון] שאכלו שתים קיימו דבריו ומיד מעל השליח, ולכי אכלי השלישית מילתא אחריתי היא דעבדי באנפי נפשייהו, (ולכך הם מועלים עליה) [אולי צ"ל: ולכך הוא מועל עליהם].

17. הקושיא היא מדברי תנא קמא, משום דקיימא לן שהלכה כמותו, ריטב"א.

והוסיף: "והא דאמרינן: כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו, ההוא כללא אמוראי פליגי בה כדאיתא בפרק המדיר; ותו, דאין למדין מן הכללות".

היא אומרת אחזיר את הדינר ליורשים בדינר מקרקעי, כלומר: לא אחזיר את דינר היתר שקבלתי מן הלקוחות, אלא אשיב את המצב לקדמותו ואחזיר ליתומים את אותה הקרקע היתירה בשווי דינר שמכרתי ללוקח שלא כדין.

וקתני: מכרה בטל, ובהכרח הטעם הוא, כי "מעבירה" היא על דעת היתומים, שאינה מורשית על ידם למכור אלא כשווי כתובתה.

ואם כן למדנו ש"מעביר" על דבריו הוי.

אמר דחה **רב הונא בריה דרב נתן** את הראיה ממשנתנו:

לא כאשר פירשת את משנתנו שמכרה מעבר לכתובתה במחירו הנכון, אלא **בדאוזיל**, שמכרה שוה מנה ודינר במנה, וכיון שטעתה לכן מכרה בטל.[18]

ומקשה הגמרא על פירוש זה במשנה: צט-א

והא מדסיפא בדאוזיל הוי רישא בדלא אוזיל [והרי אם הסיפא עוסקת באופן שהוזילה בהכרח שהרישא עוסקת באופן שלא הוזילה], שאם אף הרישא עוסקת באופן שהיא הוזילה, למה לו לתנא לאשמועינן שהמכר בטל בדאוזיל שני פעמים!?[1]

דקתני סיפא דמשנתנו:

---

18. לשון רש"י הוא: לא בדאוזיל, ומשום הכי מכרה בטל דטעתה שמכרה שוה מנה ודינר במנה; ובמהדורא קמא כתב רש"י: לא בדאוזילא, שמכרה מנה ודינר במנה, ומשום הכי מכרה בטל דבשעת מכירה קא מעוותי ליתמי, ומצו אמרי לה לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, אבל מכרה שוה מנה ודינר במנה ודינר דליכא עוות בשעת מכירה, המכירה קיים, דמוסיף על דבריו הוי.

ביאור דבריהם: כי במקום שמכרה שוה מנה ודינר במנה שהם חייבים לה יש לומר שאינה "מעבירה", כי היא שליחה של היתומים למכור קרקעות לפרעון כתובתה, והיא אכן כך עשתה אלא שמכרה בזול, ורק כשמכרה מנה ודינר במנה ודינר, שמכירת הדינר הנוסף היא מכירה שודאי לא נצטותה עליה כי לא שלחוה למכור קרקעות בשבילם, דזה דומה ממש לשליח המוכר כור במקום לתך, בזה נקראת היא "מעבירה".

1. יש לתמוה, והרי אם הרישא אינה עוסקת בדאוזיל ומכרה בטל רק משום שהעבירה על דעתם ומכרה מעבר לחוב שלה, כל שכן דתיקשי "סיפא למה לי", שהרי הדברים קל וחומר, אם כשמכרה בשויה בטל המכר משום שמעבירה היא על דעתם, כל שכן כשהוזילה!? ותירצו התוספות: לא שנה התנא את הסיפא אלא לגלות שהרישא עוסקת בדלא אוזיל.

ותירצו עוד, שהיה מקום לומר: דוקא אם מכרה מנה ודינר במנה ודינר אז היא נקראת מעבירה על דעתם, אבל אם מכרה מנה ודינר במנה, אינה נחשבת "מעבירה" על דעתם.

ואולם בתוספות הרא"ש כתב "טפי הוה מעביר בדלא זילא, ומכרה שוה מנה ודינר במנה, מהיכא **דזילא על ידי טעות**".

והטעם שלא תירצו באופן אחר, שאף כי מהרישא ידענו שלפי דעת חכמים כל שכן דבדאוזיל המכר בטל, מכל מקום לא היינו יודעים ממה שאמר רשב"ג ברישא שהמכר קיים כשלא הוזילה, שאף אם הוזילה המכר קיים.

יש לומר, כי בסיפא לא נזכר בהדיא במשנה שלפי דעת רשב"ג המכר קיים [ראה לשון המשנה], וביותר, אם אכן רישא בדלא אוזיל, ולפי חכמים המכר בטל משום ש"מעביר הוי",

היתה כתובתה ארבע מאות זוז, מכרה לזה במנה ולזה במנה [ולשלישי במנה], **ולאחרון יפה מנה ודינר במנה, של אחרון מכרה בטל, ושל כולן מכרן קיים.**

והסיפא בהכרח עוסקת שהוזילה את מחיר הקרקע ללקוח האחרון, שאם לא כן איך שנינו: ולאחרון יפה מנה ודינר "במנה", שאי אתה יכול לפרש "במנה שלה" שהרי אין כתובתה מנה כמו ברישא, אלא כתובתה היא ארבע מאות זוז.[2]

וכיון שהרישא עוסקת בדלא אוזיל, בהכרח שהטעם הוא משום ד"מעביר הוי" ונפשטה הבעיה.

ודחינן: **לא** תפשוט, כי לעולם **רישא וסיפא בדאוזיל.**

ודקשיא לך אם כן סיפא למה לי, לא קשיא, **דסיפא הא קא משמע לן:**

טעמא דאוזיל בדיתמי, כלומר: דוקא אם היתה ההוזלה על חשבון היתומים, וכאופן שעוסקת בו משנתנו שמכרה לאחרון קרקע השוה יותר מערך החוב שהם נותרו חייבים לה.

אבל בדידה מכרה קיים, כלומר: אבל אם ההוזלה היא אצל הראשונים ועל חשבונה, וכגון שמכרה לראשון קרקע שוה מאתים במנה, שאת כל המאתים חייבים הם לה ולמעלה מזה, אז המכר קיים והיא הפסידה, וכאילו קיבלה מאתים במכירה זו.

מקשה הגמרא: והרי **הא** — דאוזיל בדידה שמכרה קיים — **מדרישא שמעת מינה** [כבר ידענו מן הרישא] ולמה ליה לתנא לחדש את זה שנית בסיפא!?

כי כבר שנינו ברישא: **היתה כתובתה מאתים, ומכרה שוה מנה במאתים, או שוה מאתים במנה, נתקבלה כתובתה.**

ומשנינן: צריך התנא לשנות גם את הסיפא, כי **מהו דתימא** [שמא תאמר] **התם** ברישא דאוזיל בדידה **הוא** דמכרה קיים, כיון **דאיסתלקא לה** האלמנה **מהאי ביתא לגמרי** [נתקבלה כל כתובתה ונסתלקה מבית היתומים לגמרי], כלומר: שוב לא תגבה יותר מן היתומים, ואין מה לגזור.

אבל הכא בסיפא שמכרה לראשון שוה מאתים במנה, שהקרקע שנמכרה אינה מכסה אף בערכה האמיתי אלא את מקצת הכתובה, ועדיין צריכה היא למכור עוד כדי להשלים את כל חוב הכתובה שהרי חובה הוא ד' מאות זוז, הייתי אומר: **שניגזור** על ביטול המקח **במנה ראשון** שההוזלה היא על חשבונה, **אטו מנה אחרון** שההוזלה היא על חשבון היתומים.

קא משמע לן!

כאן שבה הגמרא לתחלת הענין שנסתפקו בני הישיבה בשליח שאמר לו המשלח "זבין לי ליתכא" והלך וקנה לו בית כור, ומביאה שיטה אחרת בבעיא זו:

יש לומר שלא נחלק רשב"ג רק ברישא כי לדעתו "מוסיף הוי", אבל סיפא בדאוזיל, אף רשב"ג מודה שהמכר בטל.

2. תוספות; ודבריהם צריכים ביאור, כי מאחר שמכרה כבר בשלש מאות זוז, ויתרת חובה הוא מנה בלבד, הרי שייך לומר "ולאחרון יפה מנה

ואיכא דאמרי:

הא לא תיבעי לך [אין ספק בדבר], **דהיכא דאמר ליה** המשלח לשליחו: **זיל זבין לי ליתכא וזבין ליה כורא** [לך ומכור בית חצי כור מקרקעותי, והשליח מכר בית כור שלם], **דודאי "מוסיף" על דבריו** של המשלח **חוי** השליח, ומכירת בית הלתך שרירה וקיימת.

כי תיבעי לך, ואין להסתפק אלא כאשר היה הדבר בהיפוך, **דאמר ליה** המשלח לשליחו:

זיל זבין לי בית **כורא** [צא ומכור עבורי בית כור] בבת אחת, **ואזיל וזבין ליה** רק בית **ליתכא**.

מאי הוא דין המכר, אם קיים הוא אם לאו?

מי אמרינן, דמצי **אמר ליה** השליח למשלחו [האם נאמר שיכול השליח לומר למשלחו]:

דטבא לך עבדי לך [היטבתי אתך] במה שמכרתי רק בית לתך, **דאם** הייתי מוכר בית כור שלם, הרי **שאי לא מצטרכי לך זוזי** [אם יתברר לך שאינך זקוק למעות כל כך כדמי כל בית הכור], **לא מצית הדרת ביה** [לא היית יכול לחזור בך], וטוב לך שמכרתי רק מחצית בית כור.

או דלמא, מצי **אמר ליה** המשלח לשליח:

לא ניחא לי דליפשו שטרי עילואי [אין רצוני למכור מכירות רבות שיצאו עלי שטרות רבים].[3]

אמר רבי חנינא מסורא: תא שמע ממשנה במסכת מעילה:

שכך שנינו שם: **נתן לו** המשלח לשליח **דינר של זהב** [שהוא שוה עשרים וחמש דינרים של כסף שהם ששה סלעים][4] של הקדש, **ואמר לו**: צא **הבא לי** בדינר זה **חלוק**, דהיינו חלוק טוב ויפה שמחירו דינר שלם שש סלעי כסף.

והלך השליח **והביא לו** לבעל הבית **במחיר שלש** סלעים מתוך הדינר [שהם חצי ממה שנתן לו] — **חלוק** קטן ורע —

ודינר במנה **שלה**", הפלאה ורש"ש.

ובתוספות הרא"ש הרגיש בזה וכתב: "דהא כתובה ד' מאות הויא, אע"ג (דנפרעת) [דנפרעה] הכל לבד ממנה אחרון, מכל מקום דוחק הוא לפרש במנה שלה הנשאר".

3. כתב הרא"ש: שאף על פי שאמרו בגמרא סברא נגדית "דטבא לך עבדי לך", אין זה בדוקא ולא זה הוא סיבת הספק, ואפילו אם לא שייך שהיטיב עמו, וכגון שמכר לשני בני אדם את כל בית הכור, אף בזה מסתפקת הגמרא, וכפי שמוכח מראיית הגמרא בעמוד ב — ממשנתנו, רא"ש סימן טו; ואולם בריטב"א לא משמע כן, וראה עוד בפני יהושע בעמוד ב על תוספות בד"ה אמר, שנשאר בצריך עיון על הרא"ש.

4. כן כתב רש"י; וכן מבואר במשנה ששלש סלעים הם חצי דינר זהב, וראה בשיטה מקובצת במסכת מעילה כא א אות כה, שהביא להקשות, הרי דינר זהב שוה כה דינרי כסף, ושלשה סלעים אינם אלא שתים עשרה דינרי כסף ולא חצי דינר זהב, וראה מה שהביא שם ליישב בשם רבינו תם.

ובשלש הסלעים שנותרו הביא לו השליח — מבלי שביקש זאת המשלח — **טלית**.

שניהם מעלו, המשלח מעל על החלוק שקנה השליח בשליחותו ואף שקנה חלוק קטן ורע בחצי המחיר, והשליח מעל על הטלית שקנה מדעתו בכסף של הקדש.[5]

ומוכיחה הגמרא מכאן כהצד הראשון בספק שנסתפקנו:

אי אמרת בשלמא: שליח כי האי גוונא — ששינה מדעתו של בעל הבית המעונין בחלוק טוב ויפה — **עושה שליחותו** של המשלח הוא, ו"**מוסיף**"[6] **על דבריו הוי**.

משום הכי בעל הבית מעל, שהרי השליח עשה שליחותו.

אלא אי אמרת: שליח כי האי גוונא "**מעביר**" **על דבריו הוי**, **אמאי מעל** המשלח, והרי לא עשה השליח את שליחותו!?[7]

ומשנינן: לעולם אם אכן קנה השליח חלוק רע במחצית המחיר, הרי השליח כ"מעביר" על דעתו של בעל הבית, ושליחותו בטילה; **והכא** גבי חלוק **במאי עסקינן**:

דאייתי ליה [הביא לו] השליח חלוק טוב ויפה כרצון המשלח, אלא שהביא את אותו חלוק **השוה שש** סלעים **בשלש** סלעים

---

5. כן הוא האמת בפירוש המשנה, ואולם סלקא דעתין דהמקשה בהמשך הסוגיא, שהשליח מעל מדרבנן גם על החלוק שקנה היות ולא עשה כפי שאמר לו המשלח.

6. ראה ביאור לשון "מוסיף" ברא"ש סימן טז.

7. א. הוקשה לתוספות, והרי ספק הגמרא היה משום הסברא דלא ניחא ליה דליפשו שטרי, ומה ענין משנה זו לספק שנסתפקה הגמרא!?

וכתבו: דמה שהביא לו חלוק קטן ורע השוה רק שלש סלעים, חשוב כמו לא ניחא ליה דליפשו שטרי עלויה.

וה"פני יהושע" [ראה היטב דבריו בעמוד ב' ד"ה תוספות, הראשון] תמה מאד בזה מה ענין זה אצל זה, [וראה גם ב"בית יעקב"], ראה שם.

ב. אין לפרש, שאין כוונת הגמרא להשוות את האומדנא בדעתו של בעל הבית שאם מקפיד על זה ודאי שיקפיד גם על זה, אלא כוונת הגמרא היא:

האם נאמר: היות והמשלח אינו רוצה שיצאו עליו שטרות רבים וכן אינו רוצה שיקנה לו חלוק רע, לכן חשוב השליח כ"מעביר" על דעתו של המשלח, ושליחותו בטלה ומכרו בטל.

או שמא נאמר: אף על פי דשאין רצונו של המשלח שימכור באופן שיצאו עליו שטרות רבים או חלוק רע, מכל מקום משום זה אינו נקרא "מעביר" על דעתו של המשלח, ואף ששינה מכוונת המשלח אינו אלא כאילו היה "מוסיף" על דבריו, ושליחותו קיימת.

אין לפרש כן, כי מדברי הרש"י והראשונים בהמשך סוגייתנו, נראה בהדיא, שספק הגמרא ב"זבין לי כורא וזבין ליתכא" הוא באומדנא של דעת המוכר אם מקפיד הוא על כך או לא.

ג. לשון רש"י בביאור דמיון הגמרא הוא: "והביא לו בשלש סלעים חלוק, דהוי דומיא דזבין לי כורא וזבין ליתכא, שהרי ציוהו למכור כל הדינר בחלוק".

ומבואר מדברי רש"י לכאורה שלא כדברי התוספות, שהרי לפי פירושם אין אנו צריכים לומר ששני המקרים דומים, שאמר המשלח למכור הכל ומכר חצי, כי אין אנו דנים אלא בדימוי האומדנות, ורש"י שהשוה את הציור בשני המקרים נראה שהוא מפרש שלא כדברי התוספות.

בלבד, וכל כי האי גוונא אינו נקרא ״מעביר״ ואף שהמשלח אמר לו לקנות חלוק בשש.

המקשה[8] שהקשה את הקושיא הבאה סבור היה, שפירוש המשנה ״שניהם מעלו״,[9] היינו שהשליח מעל גם על החלוק, ואף שמעיקר הדין המשלח מועל, מכל מקום מדרבנן מעל גם השליח כיון שסוף סוף שינה מדעתו של בעל הבית, ולפיכך מקשה הגמרא:

אי הכי שקנה השליח למשלח חלוק לפי טעמו של המשלח רק שקנה אותו יותר בזול, אם כן אף מדרבנן אין לראותו כמשנה מדעתו של בעל הבית, **ושליח אמאי מעל** מדרבנן על החלוק!?

ומשנינן: **אטלית** הוא שמעל השליח מן התורה, ואילו על החלוק לא מעל ואפילו מדרבנן.

עוד מקשה הגמרא על הביאור במשנה שבמסכת מעילה:

אי הכי שהמשנה עוסקת בשליח שקנה חלוק שאכן שוה הוא שש, אלא שקנה אותו בזול:

אימא סיפא של אותה משנה במעילה: **רבי יהודה אומר:**

אף בזה בעל הבית לא מעל, מפני שיכול לומר המשלח לשליח:

אני חלוק גדול הייתי מבקש, ואילו **אתה הבאת לי חלוק קטן ורע** ואינך שלוחי בדבר זה.

הרי שאין המשנה עוסקת בשליח שהביא חלוק שוה שש בשלש, אלא שהביא חלוק קטן ורע השוה את המחיר שנתן בו השליח.

ומשנינן: **מאי** חלוק קטן ו״**רע**״ שאמר רבי יהודה?

רע בדמים, כלומר: חלוק שעלה לך דמים מועטים!

שמא תאמר: וכי מה איכפת לו לבעל הבית שיקנה לו השליח את החלוק בזול?

אין הדבר כן, כיון **דאמר ליה** המשלח לשליח:

אי אייתית לי בשית, לו היית קונה חלוק בכל הששׁ שנתתי לך, הרי **כל שכן דהוה שוה תרתי סרי** דינרים גדולים[10] [כלומר: בודאי שהיה המחיר האמיתי של החלוק יותר מכפול באופן יחסי] שככל שהקניה גדולה יותר, אף ההוזלה גדולה יותר, ונמצא

וראה עוד במסכת מעילה דף כ״א, שאף שם השותה הגמרא את הדינים בשני אופנים אלו, ולא הזכיר רש״י שם כלל את סברת ״לא ניחא לי דליפשו שטרי עילואי״, ועל כן שיטת רש״י בכל זה צריכה לימוד.

8. סברת המקשה מתבארת לפי תירוץ השני של התוספות.

9. מלשון המשנה ״שניהם מעלו״ משמע ששניהם באותו מעמד הם, ואם כן משמע שהמשלח — לפי סברת המקשה — מעל גם על הטלית מדרבנן [כי השליח מעל עליו מדאורייתא ועל החלוק מדרבנן], כי סוף סוף ציוה אותו להוציא את שלשת הסלעים האלו לצרכיו, רק שהשליח קנה בזה דבר אחר לצרכיו של בעל הבית, ויש לומר שמדרבנן אכן מעל בעל הבית גם על הוצאה זו.

10. כתבו התוספות: כן הוא ודאי כפירוש הקונטרס תרתי סרי גדולים יותר מכפלים, ויש

השליח מעביר על שליחותו שלא קנה לו בכל שש הסלעים חלוק יקר יותר.

דיקא נמי שמטעם זה סובר רבי יהודה שבעל הבית לא מעל, **דהא קתני** בסיפא של אותה משנה:

מודה רבי יהודה בקטנית שאם אמר לו לקנות בדינר זהב, והלך השליח וקנה קטנית רק בשלש סלעים, ובשאר קנה דבר אחר **ששניהם** — המשלח והשליח — **מעלו**.

צט-ב כיון **שהקטנית בסלע** היא **קטנית בפרוטה** לפי מספר הפרוטות שבסלע.

כלומר: אין הפרש מחיר לכל מדה של קטנית בין קטנית מועטת לקטנית מרובה, ואם נמכרת מדה מסוימת של קטנית בפרוטה, אף אם תקנה בסלע לא יתנו לך אלא את אותה מידה כשהיא מכפלת במספר הפרוטות שבסלע.

ובקטנית אין יכול לומר בעל הבית לשליח: למה לא קנית בכל הכסף שנתתי לך קטנית כדי שיוזל מחירם יותר.[1]

ומסקינן: **שמע מינה!**

ומקשינן: **היכי דמי** באיזה אופן אתה אומר שהקטנית בסלע היא קטנית בפרוטה?

אילימא באתרא דמזבני בשומא [אם במקום שמוכרים לפי אומד] —

אם כן אין הדבר כפי שאמרת, אלא **היכא דיהיב ליה** הקונה למוכר **סלע** [אם נותן הלוקח סלע עבור קטנית מרובה], **מוזלי גביה טפי** [מוזילים לו באופן יחסי יותר]!?

אמר ביאר **רב פפא**:

זה שאמרנו כי הקטנית בסלע היא הקטנית בפרוטה, היינו **באתרא דכיילי בכני** [במקום שמוכרים בכלים שיש בהם מידה מסוימת]

דאמר ליה המוכר ללוקח: **כנא כנא בפרוטה** כל כנא בפרוטה אחת, ואם רצונך לקנות בסלע שלח עוד כלים לפי אותו מחיר וקח, ואיני חוזיל לך עבור הקניה המרובה ולא כלום.

תא שמע ממשנתנו שאין מוכר מקפיד שלא ימכרו קרקע אחת בשני מכירות, ואף שעל ידי כך יוצאים עליו שטרות רבים:

היתה כתובתה של האלמנה **ארבע מאות זוז**, וחילקה את הקרקע השוה ככל כתובתה למספר לקוחות, **ומכרה לזה במנה ולזה במנה**, **ולאחרון יפה מנה ודינר במנה**, הרי המכר **של האחרון** שהפסידה בו את היתומים **בטל**, ואילו **של כולן מכרן קיים**.

הרי שאף על פי שהיא נשלחה למכור את הקרקע כולה ביחד, ואילו היא חילקה את הקרקע למספר לקוחות אין מכרה בטל.[2]

ספרים שכתוב בהן בהדיא "דהוה שוה טפי מתרתי סרי", וראה עוד בדבריהם.

1. נראה מדברי הגמרא, שאילו היה אכן מוזל מחיר הקטנית באופן יחסי בקניה גדולה, היה פטור המשלח משום שהיה אומר לשליח: היה לך לקנות מן הקטנית כמות כפולה כדי שיוזל מחיר כל הקטנית שקנית; ואין השליח יכול לומר: לא ידעתי שיש לך צורך בכמות כפולה של קטנית.

2. כתב הריטב"א: פירוש, דאף על גב שאין

ומשנינן: **כדאמר רב שישא בריה דרב אידי** — בסוף הסוגיא — דמיירי משנתנו **בקטיני** [חלקות קרקע קטנות שאין סמוכות זה לזה, ואין ראויים להמכר לאדם אחד].

הכא נמי, כלומר: אף אנו נאמר ליישב את הקושיא שהקשינו: משנתנו מיירי **בקטיני**, ובהכרח נמכרות הן לארבעה בני אדם.

פשיטא, דין זה פשוט הוא, שאפילו אם תמצי לומר שהאומר: "זבין לי כורא וזבין לי ליתכא" המכר קיים:

בכל זאת אם **אמר** המשלח לשליח "צא ומכור בית כור משדותי **לאיש אחד ולא לשנים**", והעביר השליח על דעתו של בעל הבית ומכר לשנים —

הרי אמר ליה בפירוש: **לאחד ולא לשנים** ומכרו בטל, שהרי גילה המשלח בדעתו שמקפיד הוא שלא יצאו עליו שטרות רבים.

ואך מה שיש לדון בו — גם אם תמצי לומר שאם אמר לו לשליח "זבין לי כורא", והוא מכר לו רק ליתכא, המכר קיים, במקרה —

שאמר ליה המשלח לשליח: צא ומכור את בית הכור "**לאחד**"! ואמר זאת **פתמא**, ולא פירש לו "ולא לשנים", והלך השליח ומכרו לשנים —

מאי? האם יש במה שאמר "לאחד" גילוי דעת שהוא מקפיד על מכירה לשנים ואם כן המכר בטל, או לא?

רב הונא אמר: כיון שאמר "**לאחד**" הרי משמעות הדברים היא: **ולא לשנים**, ואם מכר השליח לשנים הרי המכר בטל.

רב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי תרוייהו:

"**לאחד**" משמע: **ואפילו לשנים**, "**לאחד**" משמע: **ואפילו למאה**, כי אין דרך אנשים להקפיד על ריבוי השטרות,[3] ואף זה אינו מקפיד על כך, כי אם היה מקפיד היה אומר בפירוש "ולא לשנים", אלא שכך היא הדרך להתבטאות "צא ומכור לאחד".

איקלע רב נחמן לסורא, נקלע רב נחמן לעיר סורא, **עול לגביה** [נכנסו אליו] **רב חסדא ורבה בר רב הונא**, **ואמרו ליה** לרב נחמן: **כי האי גוונא** — שאמר המשלח "לאחד" סתמא — **מאי**?

אמר להו רב נחמן: "**לאחד**" **ואפילו לשנים**, "**לאחד**" **ואפילו למאה**.

אמרו ליה רב חסדא ורבה בר רב הונא לרב נחמן:

האם **אף על גב דטעה שליח** ומכר בזול את

הנידון במשנתנו בשליח ממש, שהרי לעצמה היא מוכרת ועל כרחם של היורשים, מכל מקום אם בשליח בעלמא אפושי שטרא קפידא הוי, והפסד של בעל הבית הוא, אף כאן היה לנו להקפיד שלא תמכור בחלקים כדי שלא יהא ריעותא ליתומים כיון שאפשר לעשות באופן אחר, ומשנתנו הרי שנויה היא בסתם, ומשמע אפילו אם היה אפשר למכור כאחד.

וראה מה שכתב רש"י בסוף הסוגיא.

3. כן כתב רש"י; ובפשוטו, אי אפשר לומר שכוונתו היא, שאכן פשוט הוא שאין דרך אנשים להקפיד על כך, שהרי הגמרא מסתפקת לעיל בדין "זבין לי כורא וזבין ליתכא" אם

הקרקע שהוא נשלח למכור — יהא מכרו קיים?[4]

אמר להו רב נחמן: **דטעה שליח לא קאמינא** [באופן שטעה השליח לא אמרתי], ומכרו בטל.[5]

אמרו ליה לרב נחמן: **והאמר מר** במשנה בפרק הזהב: **אין אונאה לקרקעות**, ולמה יתבטל המקח כשנתאנה המשלח על ידי שמכר שלוחו בזול!?[6]

אמר להם רב נחמן: **הני מילי היכא דטעה בעל הבית** עצמו ונתאנה, **אבל** אם **טעה השליח** ונתאנה בעל הבית על ידו, באופן זה מתבטל המקח אפילו בקרקע.

ומשום **דאמר ליה** המשלח לשליח: **לתקוני שדרתיך ולא לעוותי** [לתקן עבורי שלחתיך, ולא לעוות עבורי, ולקלקלני].

ומוכיחה הגמרא כסברא זו:

ומנא תימרא דשאני בין שליח לבעל הבית, ומנין לנו לומר, שאכן יש לחלק בין שליח לבעל הבית?

דתנן במסכת תרומות:

האומר לשלוחו: "**צא ותרום** לי מכריי", הרי השליח **תורם כדעת בעל הבית**, כפי שהוא מכירו, אם עין רעה לו, הרי השליח תורם

המכר קיים מטעם קפידא זו; וכוונתו היא, שסוגייתנו כאן דנה ב"אם תמצי לומר" ש"זבין לי כורא וזבין ליתכא" המכר קיים [ראה רש"י ד"ה לאחד], והיינו משום שאין הם מקפידים, ולזה כתב רש"י שאין דרך בני אדם להקפיד, כן נראה לכאורה כוונת רש"י, ועל דרך זה נתבאר בפנים.

4. השאלה אינה מובנת, כי מה ענין זה אצל זה!?

והתוספות ביארו: הואיל וסבירא לך, דהיכא דלא פירש דבריו, הטיל דעתו על השליח לעשות כרצונו, שהרי כך אמרת "לאחד ואפילו למאה", אף אנו נאמר שנתרצה גם בטעותו של השליח, הכי נמי לילך אחר דעתו של השליח; וצריך תלמוד אם ניתן להעמיס כן בדברי רש"י בד"ה לאחד.

וראה מה שכתב הריטב"א בביאור "לאחד ואפילו לשנים", ובמה שכתב בביאור דמיון טעה שליח לדין "אחד ואפילו לשנים".

5. התוספות ביארו: שרק לענין מכירה לכמה אנשים סומך הוא על שיקול דעתושל השליח ומסכים לזה, אבל אינו מעלה בדעתו אפשרות של טעות ואינו מסכים על זה.

6. לפי שיטת רש"י, כוונת הגמרא להקשות מן המשנה בפרק הזהב נו א: "אלו דברים שאין להם אונאה העבדים והשטרות והקרקעות", והיינו שאונאת מוכר ללוקח שמכרו בדמים מרובים, או אונאת לוקח למוכר אינן בכלל דין אונאה שבתורה, ובגמרא שם מתבאר הטעם, משום שהם נתמעטו מפרשת אונאה שבתורה.

ולשיטתו צריך ביאור מה ענין זה לכאן, וכי כשטעה השליח במחיר, אנו דנים שיתבטל המקח מדין אונאה שבתורה, והרי הטעם הוא ודאי משום שלא נשלח לעשות טעות, ואם כן אין ללמוד ממשנה זו לכאן, **וראה מה שכתב הריטב"א בזה**.

והתוספות דחו פירושו מטעמים אחרים, ומפרשים, שהקושיא היתה ממה שמצינו [בבבא מציעא קח א] אף לענין שליח שאין אונאה לקרקעות, ראה דבריהם בביאור הקושיא והתירוץ.

אחד משמשים, ואם עין יפה לו, תורם השליח אחד מארבעים.[7]

ואם אינו יודע השליח את **דעתו של בעל הבית**, הרי זה **תורם בעין בינונית** שהיא **אחד מחמשים**.

ואם היתה דעתו של בעל הבית לתרום אחד מחמשים, וטעה השליח באומדן דעתו של בעל הבית[8] **ופיחת עשרה** שתרם אחד מארבעים, **או** שטעה באומד **והוסיף עשרה** שתרם אחד משמשים, הרי **תרומתו תרומה**.[9]

ומוכח, שאם טעה השליח והפסיד את בעל הבית אין מעשיו קיימים, אלא אם טעה בשיעור שעשוי אדם לטעות[10] דהיינו עד עשרה, אבל אם טעה השליח ביותר מעשרה וכגון שתרם אחד מעשרים, היות והוא דבר שאין עשוי השליח לטעות, לכן כיון שזה טעה אין תרומתו תרומה.

ואילו גבי בעל הבית, תניא, שנינו שמעשיו קיימים גם אם טעה ביותר משיעור זה:

דתניא: **תרם** בעל הבית, וטעה, **ועלה בידו אפילו אחד מעשרים**, הרי **תרומתו תרומה**.

ומוכח ששאני בין שליח לבעל הבית, שאם טעה השליח והפסיד את בעל הבית, אין מועילים מעשיו של השליח, ואילו אם טעה בעל הבית עצמו ויצא נפסד, אין מעשיו בטלים.

תא שמע ממשנתנו:

היתה כתובתה ארבע מאות זוז וראויה להמכר לאדם אחד, והלכה האלמנה **ומכרה לזה במנה ולזה במנה, ולאחרון שוה מנה ודינר במנה**, מכרו **של אחרון** הרי הוא **בטל, ושל כולן מכרן קיים**.

ואם תמצי לומר שריבוי שטרות הוא דבר שדרך בני אדם להקפיד עליו, אם כן כאשר המכר הוא בקרקע של יתומים, כיון שאנחנו, יד היתומים אנחנו, יש לנו לומר שהמכר בטל, ולמה שנינו שמכר כולם קיים!?

אמר תירץ **רב שישא בריה דרב אידי**: משנתנו עוסקת **בקטיני** [בחלקות קרקע קטנות], שדרך הוא למוכרן לארבעה בני אדם, כי אין הן ראויות לאדם אחד.

מתניתין:

שום[11] **הדיינין**, דיינים ששמו את נכסי

---

7. התרומה מן התורה אין לה שיעור, ומדרבנן שלש שיעורים יש: אחד מארבעים, וזו דרכו של בעל עין יפה שנותן הרבה תרומה, אחד מחמשים, וזו היא עין בינונית, ואחד משמשים לבעל עין רעה, שמקמץ מליתן לכהנים תרומה; וראה מה שכתבו התוספות אסמכתא מן המקראות לשיעורים אלו.

8. פיסקא זו במשנה אינה המשך ל"ואם אינו יודע" אלא כפי שנתבאר בפנים, וראה בזה בהערות לקמן ק א.

9. כן פירש רש"י כאן ובקדושין מב א, והתוספות הביאו שם פירוש הפוך: פיחת עשרה היינו שתרם אחד ששים, והוסיף עשרה היינו שתרם אחד מארבעים, **וראה שם** .

10. על פי תוספות לקמן ק א ד"ה ומאי.

11. שי"ן ימנית, תוספות יום טוב, וראה שם

הלוה למלוה שלא בפני הלוה או שלא מדעתו׳ משום שלא היה שומע בקול בית הדין[12] —

שפיחתו שתות מערכם האמיתי של הנכסים והפסידו את הלוה, **או הוסיפו שתות** על ערכם האמיתי והפסידו את המלוה, הרי **מכרן** — של הדיינין [שמכרו את נכסי הלוה למלוה] — **בטל**.[13]

רבן שמעון בן גמליאל אומר: מכרן קיים, ובגמרא יבואר עד כמה יהא הטעות ויהא המכר קיים.

בשם הערוך והמזרחי; ובגמרא לעיל צח א ״אלמנה ששמה לעצמה״, ופירש רש״י: לקחה שדה היתומים לעצמה **בשומת** כתובתה, וראה עוד שם ״מאן **שם** לך״, ובמה שהובא שם בהערות.

12. רש״י קדושין מב א, ומדברי הרא״ש בהערה הבאה נראה, שלדעת רש״י לאו דוקא באופן שהגבו בית הדין את הקרקע לבעל החוב עצמו, אלא הוא הדין אם מכרו בית הדין את השדה לאדם אחר כדי לפרוע את חובו, ראה שם ובדברי ספר ״הפלאה״ שהובאו שם לבאר דברי רש״י בקדושין.

13. לדעת הרא״ש משנתנו בדיינין שמכרו קרקע של יתומים לאחר, כדי להגבות לבעל החוב את חובו, ולפיכך הקשה: זה ששנינו ״פיחתו שתות״ מכרן בטל ניחא, כי נתאנו היתומים, [והר״ן כתב: ״בשלמא פיחתו שתות, איכא למימר שאע״פ שאין אונאה לקרקעות, היינו במאי דעביד איהו גופיה, אבל במאי דעבדי אחריני יש אונאה כדאמרינן בגמרא גבי שליח; ובדין הוא דאפילו כל שהוא חוזר, אלא דמשום ״כח בית דין״ אמרו עד שתות, הילכך פיחת שתות שפיר״], אבל אם ״הותירו שתות״ שנתאנה הלוקח, למה יהא המכר בטל, לא יהא כח היתומים גרוע מכח אחר שאין אונאה לקרקעות!?

וכתב הרא״ש, ש״**מתוך פירוש רש״י משמע**״, דכיון דלגבי אונאת יתומים אנו אומרים שהמכר בטל, הוא הדין נמי לגבי אונאת לוקח, וכעין סברא זו כתב הר״ן בשם התוספות; וכתב על זה ב״פני יהושע״ שלא נמצא כן ברש״י שלפנינו לא במשנה ולא בסוגיא.

ובספר הפלאה [בעמוד ב ד״ה והנה רש״י], כתב, שמכח קושיא זו פירש רש״י [בקדושין מב א] את המשנה בבית דין ששמו את הנכסים לבעל חוב עצמו, שבבעל חוב עצמו אין מקום לקושיית הרא״ש, שהרי לא מדעתו קנה הבעל חוב, אלא בית הדין הם שנתנו לו את השומא, ולכן אם הוסיפו שתות, הוא בטל.

וכעין זה כתב הר״ן בשם הרמב״ן, ד״שום״ ששנינו כאן, היינו שהורידו לבעל חוב בשומא, שבית הדין יורד תחילה לשום, ומכריזין שמא ימצא יותר משומתן, ואם לא ימצאו נמי אלא כדי שומתן מוכרין, ואם לא מצאו אפילו כדי שומתן, אין מוכרין בפחות, אלא אומר לבעל החוב להפרע ממנו, וכיון שהבעל חוב בשומתן הוא יורד, אם פחתו לו והוסיפו לבעל הקרקע הדין נותן להחזיר, אבל לוקח מדעת עצמו, הרי הוא כשאר הלוקחין בקרקע שאין להם אונאה, וראה עוד מזה בהערה בהמשך המשנה.

והרא״ש כתב בשם הרבינו יונה ישוב אחר: כמו שהיתומים סומכים על בית הדין, כך הלוקח סומך עליהם שלא יעשו עול, ולא ירחמו בדין, והוו בית דין שלוחים של אלו ואלו, ולכן בין פיחתו בית הדין שתות ובין הוסיפו שתות מכרן בטל, אבל בפחות משתות מכרן קיים, וראה עוד שם, וראה גם בתוספות יום טוב ובתוספות רבינו עקיבא איגר למשניות בשם הראב״ד.

משום הטעם ש"**אם** [לא] **כן מה כח בית דין יפה"!?**

אבל אם עשו אגרת בקורת[14] **ביניהן**, כלומר: אם עשו בית הדין הכרזה קודם המכירה, שיבואו בני אדם לבקר את הנכסים ולהציע מחיר.

אפילו מכרו בית הדין **שוה מנה במאתים, או שוה מאתים במנה**, הרי **מכרן קיים**.[15]

גמרא:

שנינו במשנה: שום הדיינין שפיחתו שתות או הוסיפו שתות מכרן קיים;

איבעיא לחו בני הישיבה:

שליח[16] שמכר את נכסי המשלח וטעה במחיר והפסיד את משלחו, דינו **כמאן** [כמי]?

האם דינו כדיינים שמכרן קיים עד שתות, או כאלמנה שמכרה בטל אפילו בטעות כל שהיא, וכמו ששנינו לעיל [צח א]: היתה כתובתה מנה, ומכרה שוה מנה ודינר במנה, מכרה בטל?[17]

---

14. פירש רש"י: אגרת בקורת, הכרזה, ולשון "בקורת" שמבקרין אותה בני אדם על ידי הכרזה.

15. הקשה הר"ן לשיטת הרמב"ן שהובאה בהערה לעיל [וכעין זה היא שיטת רש"י לפי מה שכתב בספר "הפלאה", וכמובא בהערה לעיל], שמשנתנו עוסקת ב"מכירת" נכסי הלוה למלוה: "תמיהני, אפילו עשו אגרת בקורת, "שוה מנה במאתים" אמאי קיים להוריד אותו במאתים בעל כרחו!? והרמב"ן ז"ל כתב, שאף הוא ביקר עליה וידע דמיה ואין מייפין כחו משל יתומים; ולא ידעתי, כי ביקר עליה מאי הוי, כיון שבעל כרחו לוקח אותה", וראה עוד שם.

16. כתבו התוספות שמסתימת דברי רש"י נראה שהסוגיא עוסקת אפילו בשליח סתם ולאו דוקא בשליח בית הדין, ותמהו על דבריו מדברי הגמרא לעיל צט ב "אבל טעה שליח אמר ליה לתקוני שדרתיך ולא לעוותי"; ואולם כתבו אחר כך לפרש כפירוש רש"י, וחילקו, שהאמור לעיל מיירי בטעה יתר משתות, וספק הגמרא כאן הוא בטעה בפחות, **וראה מה שהוסיף בזה ה"פני יהושע" להתאים סוגיית הגמרא לעיל עם סוגיית הגמרא כאן.**

וראה שיטות אחרות בזה בתוספות, וראה בדברי הריטב"א כאן, ורמב"ן רשב"א ור"ן בקדושין מב א.

וב"פני יהושע" כתב ליישב שיטת רש"י, שהנידון הוא בשליח האלמנה שמכרה על פי שומת בית דין; ולכאורה דבריו מחודשים, שיהא לגמרא צד שאם האלמנה בעצמה מכרה יהא מכרה בטל, ואם עשתה שליח למכור במקומה, יהא המכר קיים, אלא שלפי המבואר לקמן בשם התוספות רי"ד, שאלמנה היות ומוכרת היא לעצמה יש לה לדייק, וקונסים אותה משום שלא דייקה, יש אכן מקום לחלק בינה לבין שלוחה.

17. כן כתב רש"י, והיינו שכל ספק הגמרא הוא דוקא אם השליח פיחת שתות, אבל אם הוסיף השליח שתות והפסיד את הלוקח, בזה דינו כשאר אונאה; וכל שכן לשיטת רש"י עצמו, לפי מה שכתב בספר הפלאה, שאפילו בית דין שמכרו לאחר דינו כשאר אונאה, וראה מה שכתב הריא"ז.

ק-א **רבא אמר רב נחמן: שליח** הרי הוא **כדיינין** שמכרן קיים עד שתות.

רב שמואל בר ביסנא אמר רב נחמן: שליח הרי הוא **כאלמנה** שמכרה בטל אפילו בטעות כל שהיא.

ומבארת הגמרא את טעמיהם:

רבא אמר רב נחמן שליח כדיינין, והמכר קיים עד שתות. **מה** כמו **דיינין, לאו לדידהו** הם מוכרים [אין הם מוכרים עבור עצמם], **אף שליח נמי,** הרי **לאו לדידיה** הוא מוכר.

לאפוקי אלמנה, דלדידה [להוציא אלמנה שעבור עצמה היא מוכרת], כלומר: אין שליח דומה לאלמנה שלעצמה היא מוכרת, והיה לה לדייק, וקונסים אותה לבטל את המכירה באונאה משהו.[1]

ואילו **רב שמואל בר ביסנא אמר רב נחמן:** שליח **כאלמנה,** ומתבטל המכר בכל שהוא, משום הטעם **שמה אלמנה** שהיא **יחידה,**[2] **אף שליח** הרי **יחיד** הוא.

לאפוקי [להוציא] **בית דין דרבים ניתנו,** כלומר: אין השליח דומה לדיינים היות והם רבים והוא יחיד.

והלכתא: שליח כאלמנה, ומכרו בטל בכל שהוא אם הפסיד את משלחו.

תמהה הגמרא על פסק ההלכה שהשליח כאלמנה:

ומאי שנא מהא דתנן [במה שונה דין זה של שליח שטעה ממה ששנינו במשנה בתרומות]:

האומר לשלוחו צא ותרום מכריי:

הרי השליח **תורם כדעת בעל הבית,** כפי שהוא מכיר בבעל הבית, אם עין יפה לו, יתרום אחד מארבעים, ואם עין רעה לו יתרום אחד מששים.

ואם אינו יודע את **דעתו של בעל הבית,** הרי זה **תורם** בעין **בינונית** שהיא **אחד מחמשים.**

ואם **פיחת** השליח **עשרה** שתרם אחד מארבעים, **או שהוסיף** השליח **עשרה** שתרם אחד מששים, הרי **תרומתו תרומה!?**[3]

---

1. תוספות רי"ד.

2. כתבו התוספות, שאף כי אלמנה מוכרת רק על פי שלשה הדיוטות הבקיאים בשומא, מכל מקום הגמרא מחשיבה אותם כאחד, וראה מה שכתב על דבריהם ב"פני יהושע".

3. בפשוטו נראה שפיסקא זו אינה עוסקת במי שאינו יודע דעתו של בעל הבית, שהרי בתירוץ הגמרא מבואר שהוא אומר "בהכי אמדתיך", ואם תרם כמי שאינו יודע, הרי לא שייך לומר "בהכי אמדתיך".

אלא פיסקא זו עוסקת במי שהיה חושב בדעתו שהוא יודע את דעתו של בעל הבית, ולפי זה תרם, ואולם נמצא שאין דעתו של בעל הבית כפי שחשב.

ואם תאמר: אם כן למה פירש רש"י "פיחת עשרה" דהיינו אחד מארבעים, והרי כך יש לומר שנתברר דעתו של בעל הבית שעין רעה לו וזה תרם אחד מחמשים.

ויש לומר: היות וגם כשאינו יודע דעתו של בעל הבית הרי זה תורם אחד מחמשים, לכן אף כשטעה בדעתו של בעל הבית ותרם אחד מחמשים לא גרע.

הרי למדנו: בדבר שהשליח עשוי לטעות — מעשיו קיימים, וכך יש לנו לומר בשליח שטעה עד שתות שמכרו קיים, והאיך פסקנו שהשליח כאלמנה, ומכרו בטל אפילו בטעות כל שהיא!? [4]

ומשנינן: **התם** בשליח שטעה בתרומה, לכן תרומתו תרומה —

כיון דאיכא דתורם בעין רעה, ואיכא דתורם בעין יפה [יש התורמים בעין רעה ויש ביפה] —

מצי **אמר ליה** השליח לבעל הבית: **להכי אמדתיך**, אמדתי את אופייך כפי שעשיתי, ובטלה דעתך אצל דעתי למה שאמדתיך! [5]

אבל הכא בשליח שטועה במחיר, הרי **טעותא הוא** [טעות הוא שטעה השליח], **ואמר ליה** המשלח לשליח: **לא איבעי לך למיטעי** [לא היה לך לטעות]!

כאן שבה הגמרא לעיקר דין משנתנו ששנינו: שום הדיינין שפיחתו שתות או הוסיפו שתות מכרן בטל;רבי שמעון בן גמליאל אומר: מכרן קיים:

אמר רב הונא בר חנינא אמר רב נחמן: הלכה כדברי חכמים.

ותמהינן: וכי **לית ליה לרב נחמן** "**מה כח בית דין יפה**", שמטעם זה סובר רבן שמעון בן גמליאל שמכרן קיים!?

והאמר רב נחמן אמר שמואל:

יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהן, בית דין מעמידין להן לכל אחד ואחד מן היתומים **אפוטרופוס, וכוררין** האפוטרוסים **להם** [כל אחד מן האפוטרופסים לתינוק שלו] **חלק יפה.**

וכשה**גדילו** היתומים **יכולין** הם **למחות** בחלוקה הזאת, ולבטלה.

ורב נחמן דידיה [שלא בשם רבו שמואל] **אמר:**

אף אם **הגדילו** היתומים **אין** הם **יכולין למחות, דאם כן** — שיכולים הם למחות — **מה כח בית דין יפה!?**

---

4. א. נתבאר על פי התוספות.

ב. כתב הריטב"א לפי שיטתו שהגמרא עוסקת בשליח בית דין: אף על גב שאנו עוסקים בשליח בית דין, ואילו המשנה בתרומות אינה עוסקת בשליח בית דין אלא בשליח של בעל הכרי; מכל מקום מקשה הגמרא: בשלמא אם שליח בית דין אינו כאלמנה שיתבטלו מעשיו בכל שהוא, יכולים היינו לומר ששליח של תרומה עשוהו רבנן כשליח בית דין משום שיכול לומר "בהכי אמדתיך" כיון שהוא דבר ששכיח בו טעות, אבל כיון שפסקנו אפילו בשליח בית דין שאין כחו יפה כבית דין, ומעשיו בטלים בטעות כל שהוא, אם כן שליח של תרומה כדינו של מי הוא; וראה עוד מה שכתבו הרמב"ן הרשב"א והר"ן בקדושין מב א.

5. א. על פי תוספות בקדושין מא ב.

ב. כתב הריטב"א [ראה ביאור הקושיא לשיטתו בהערה לעיל]: "ומהדרינן, דאפילו לדידן [דשליח בית דין כאלמנה], שאני שליח דתרומה, דיכול למימר: בהכי אמדתיך".

הרי שרב נחמן עצמו סובר כסברת רבן שמעון בן גמליאל, האומר במשנתנו: אם כן מה כח בית דין יפה, ואילו כאן מבואר משמו שהלכה היא כחכמים!?

ומשנינן: **לא קשיא**:

הא — דאמר רב נחמן הלכה כחכמים, ואין אומרים אם כן מה כח בית דין יפה — **דטעו** שעשו כן מכח טעות.

הא — דאמר רב נחמן אם כן מה כח בית דין יפה — **בדלא טעו** האפוטרופסים בחלוקתם.

תמהה הגמרא על התירוץ:

והרי **אי דלא טעו** האפוטרופסים, **במאי יכולין למחות** היתומים לכשיגדילו!?

ובהכרח שאף רב נחמן מדבר באופן שטעו האפוטרופסים, ואם כן חזרה הקושיא למקומה.

ומשנינן: אין מחאת היתומים על טעות האפוטרופסים, אלא מחאתם היא **ברוחות**, שהאחד מעדיף חלק ברוח אחרת ממה שקיבל, וכגון שיש לו שדה ברוח אחרת ורוצה הוא שיהיו שדותיו סמוכות זו לזו.

כי אתא רב דימי — כאשר בא רב דימי — **אמר**:

מעשה ועשה רבי כדברי חכמים וביטל מכר של דיינים שפיחתו או הוסיפו, שתות או יותר.

אמר לפניו פרטא, שהיה **בנו של רבי אלעזר בן פרטא**, דהיינו שהיה האומר **בן בנו של רבי פרטא הגדול**:[6]

אם כן מה כח בית דין יפה!?

והחזיר רבי את המעשה משום שהיה נראה לו טעם הגון מה ששנינו במשנתנו "אם כן מה כח בית דין יפה", ונמצא שהיה טועה בדבר השנוי במשנה בכך שביטל את המכר, וחזר רבי וקיימו.

רב דימי מתני חכי את המעשה.

ואילו **רב ספרא מתני חכי: מעשה וביקש רבי לעשות כדברי חכמים. אמר לפניו פרטא, בנו של רבי אלעזר בן פרטא, בן בנו של רבי פרטא הגדול: אם כן, מה כח בית דין יפה.**

ולא עשה רבי את המעשה.

מאי לאו, בהא קמיפלגי רב דימי שאמר עשה רבי והחזיר, ובין רב ספרא שאמר "ביקש רבי" אך לא עשה —

מר — רב דימי — **סבר**: דיין ש"**טעה בדבר** השנוי **במשנה חוזר**".

ולכן, היות וטעות זו חשובה כטעות בדבר השנוי במשנה וכפי שנתבאר, הרי שכדין עשה רבי שהחזיר את המעשה.

ומר — רב ספרא — **סבר**: דיין ש"טעה בדבר משנה **אינו חוזר**" אלא ישלם הדיין מביתו, ובהכרח שעדיין לא עשה רבי את המעשה, שאם כבר עשה לא היה מחזיר את המעשה אלא משלם היה את ההפסד מכיסו.

---

6. נתבאר על פי התוספות.

ודחינן **לא, דכולי עלמא** בין רב דימי ובין רב ספרא סוברים: **"טעה בדבר משנה חוזר"**, ואילו היה כבר רבי לאחר המעשה אכן היה מחזירו משום שטעה בדבר משנה.

אלא **דמר** — רב דימי — **סבר: הכי הוה מעשה**, שעשה רבי והחזיר.

ומר — רב ספרא — **סבר: הכי הוה מעשה**, שעדיין לא עשה רבי מעשה אלא "ביקש" לעשות מעשה.

אמר רב יוסף:

ארמלתא דזבינה אלמנה שמכרה שדה של יתומים למזונותיה או לכתובתה —

אחריות המכירה היא **איתמי**, שאם נמצאת השדה גזולה או משועבדת לאחר וטרפה בעל החוב מן הלוקח בחובו, חוזר הלוקח על היתומים, שהאלמנה שליח של היתומים היתה.[7]

ובית דין דזבין שדה של יתומים למזון האשה והבנות,[8] **אחריות** המכירה היא **איתמי**.

ופרכינן: **פשיטא!?**

ומשנינן: אכן דין **אלמנה** שמכרה **לא איצטריכא ליה**, כי פשוט הוא שהאחריות היא על היתומים.

כי איצטריך ליה לרב יוסף לחדש, **שבי דינא** דזבן אחריותא איתמי, כי **מהו דתימא**, שמא תאמר אם לא שחידש רב יוסף:

כל דזבין מבי דינא [כל הקונה מבית הדין], **אדעתא דנפיק**[1] **ליה קלא הוא דזבין**, [על דעת שהקול יוצא על מכירה זו] היות ובית הדין מוכר בהכרזה, ואילו היו עוררין על שדה זו, ודאי שהיו כבר באים, ולכן קונה הוא מלכתחילה בלי אחריות.[2] ק-ב

קא משמע לן שבאחריות הוא קונה, ואחריותו היא על היתומים!

שנינו במשנה: שום הדיינין שפיחתו שתות

---

7. כן הוא לשון רש"י כאן; ולעיל צז א כתב רש"י: "הואיל ועליהן היה החוב", והיינו דמטעם זה חשובה האלמנה כשליח של יתומים; והאחריות היא מאותן קרקעות שירשו היתומים מאביהם, חלקת מחוקק קג ה, וראה בהערה לעיל צז א בענין זה.

וחידוש יש בדברי רש"י שאם נמצאת השדה גזולה, חשובה האלמנה כשליח של יתומים, שהרי אם אכן גזולה היא נמצא שאין לאלמנה כל תביעה עליהם בשדה זו שהרי לא ירשוה מאביהם, ואם כן בפשוטו אין היא שליחה שלהם.

ובתוספות רי"ד השיג על רש"י, שאם היתה השדה גזולה, נמצא שמקח טעות הוא, שהרי אין לאלמנה על שדה זה ולא כלום, והמקח חוזר.

8. כן ביאר רש"י, וראה בספר "הפלאה" שנתן טעם למה פירש רש"י כן, וראה עוד מה שכתב בזה ב"בית יעקב".

1. כן היא גירסת רש"י.

2. הקשו בספר "הפלאה" וב"בית יעקב": לפי מה שפירש רש"י שהנידון הוא בבית דין שמוכרים לצורך מזון האשה והבנות, אם כן הרי מוכרים הם בלי הכרזה, כמבואר לעיל ברש"י פז א שלמזון האשה והבנות מוכרים בלי הכרזה, והוא בכלל "מזוני" האמור שם [ובעמוד זה] שמוכרין בלי הכרזה!?

וראה מה שכתבו שם בזה.

או הותירו שתות מכרן בטל, **רבן שמעון בן גמליאל אומר**: מכרן קיים, אם כן מה כח בית דין יפה:

מפרשת הגמרא: **ועד כמה** יטעו בית הדין ויהיה מכרן קיים לדעת רבן שמעון בן גמליאל?

אמר רב הונא בר יהודה אמר רב ששת: עד פלגא [עד חצי], כלומר: אם הטעו את המוכר, הרי ששיעור האונאה הוא חצי מהמחיר האמיתי של הנכסים, וכגון שמכרו שוה מאתים במנה, ואם הטעו את הלוקח, הרי ששיעור האונאה הוא מחצית מן המחיר שגבו מן הלוקח, וכגון שמכרו שוה מנה במאתים.[3]

תניא נמי הכי כדברי רב ששת:

אמר רבן שמעון בן גמליאל: בית דין שמכרו שוה מאתים במנה והונו את המוכר, **או** שמכרו **שוה מנה במאתים** והונו את הלוקח, הרי **מכרן** של הדיינין **קיים**, ומשמע: עד שיעור זה ולא יותר.

אמר אמימר משמיה דרב יוסף:

בית דין שמכרו בלא הכרזה, נעשו כמי שטעו בדבר השנוי **במשנה, וחוזרין** [המקח מתבטל], ואין אומרים "מה שעשה עשוי וישלם מביתו", אלא המקח חוזר.

תמהה הגמרא על לשון "**נעשו** כמי שטעו", שהרי **ודאי טעו** בדבר השנוי במשנה!?

דהא **תנן** שצריך הכרזה במשנה בערכין:

שום היתומים שלשים יום, כלומר: כשצריכים למכור מנכסי יתומים כדי להגבות לבעל חוב את חובו, צריכים לשום תחילה את ערך הנכסים, ולהכריז שכל הרוצה ליקח יבא ויקח ביותר משומא זו, ומכריזין עליהם שלשים יום.

ושום ההקדש גזבר המוכר שדה של הקדש **ששים יום**.

ומכריזין בבוקר שהוא שעה שהפועלים יוצאים לעבודתם, **ובערב** שהוא שעה שהפועלים חוזרים מעבודתם.

הרי ששנינו במשנה, שצריך הכרזה, ואם כן מי שלא עשה כן הרי הוא טועה בדבר השנוי במשנה; ואם כן למה אמר רב יוסף שבית דין המוכרים בלי הכרזה "נעשו" כמי שטעו בדבר משנה, והרי טעו ממש!?

ומשנינן: **אי מהחיא** דהמשנה בערכין **הוה אמינא: הני מילי שליח, אבל בית דין לא.**

קא משמע לן שאף בית הדין צריך הכרזה.

איתיביה רב אשי לאמימר ממשנתנו:

שום הדיינין שפיחתו שתות או הותירו שתות מכרן בטל.

הא אם מכרו בית הדין **שוה בשוה** שלא פיחתו ולא הותירו — **מכרן קיים.**

מאי לאו, האין כן הדבר שמשנתנו עוסקת **בדלא אכרוז** [וכפי שהגמרא מוכיחה בהמשך מן הסיפא]!?

---

3. ראה מה שתמה בשיעור זה בספר "הפלאה".

הרי שמכירת בית הדין בלי הכרזה היא קיימת!?[4]

לא, משנתנו עוסקת **בדאכרוז**.

תמהה על כך הגמרא:

הא מדסיפא של משנתנו **בדאכרוז חוי ריש**א **בדלא אכרוז**, הרי אם הסיפא של משנתנו עוסקת באופן שהכריזו, הרי בהכרח שהרישא עוסקת בלי הכרזה.

כלומר: הרי שנינו בסיפא שאם עשו הכרזה מכרן קיים אפילו בטעות יתירה משתות, ובהכרח שהרישא המגבילה את טעותם לשתות עוסקת בדלא אכרוז!?

דקתני סיפא דמשנתנו:

אם עשו אגרת בקורת דהיינו הכרזה, **אפילו מכרו שוה מנה במאתים או שוה מאתים במנה, מכרן קיים**.

אלא מישבת הגמרא באופן אחר את הראיה ממשנתנו שאם מכרו בית דין בלא הכרזה מכרן קיים:

לעולם משנתנו **בדלא אכרוז**, וכפי שמוכח מן הסיפא של המשנה.

ולא קשיא ממשנתנו על אמימר שאמר: בית דין שמכרו בלי הכרזה חוזרין, כי:

כאן — בדברי אמימר — **בדברים שמכריזין עליהן**.

כאן ברישא של משנתנו — **בדברים שאין מכריזין עליהן**, וכדמפרש ואזיל.

מפרשת הגמרא: **ואלו הן דברים** שבית דין מוכרים **ואין מכריזין עליהן**:

העבדים והמטלטלין והשטרות שמוכרים שטרי חוב של יתומים[5] לאחרים.[6]

ומפרשת הגמרא את טעם כולם:

עבדים טעמא מאי אין מכריזין עליהן?

כי **שמא ישמעו** העבדים שעומדים למכור אותם, **ויברחו**!

וטעם **מטלטלין ושטרות** שאין מכריזין עליהם, הוא משום **שמא יגנבו** המטלטלין והשטרות כשנאספים האנשים לראותם כדי ללוקחם.

ואיבעית אימא ליישב את הקושיא ממשנתנו על אמימר:

---

4. משמע שבמשנתנו אין מכרן קיים משום שטעו בדבר משנה, והיינו משום שכן איתא במשנה בערכין; והקשה בספר הפלאה, לפי מה שכתב רש״י בקדושין מב א, שמשנתנו כששמו את נכסי הלוה ולא את נכסי היתומים, שאם כן מנין לנו שצריך הכרזה אף בנכסים שאינם של יתומים, וכמו שהביא שם מדברי הרמב״ם שבזה אין צריך שלשים יום, ואם כן אפשר שאין צריך גם הכרזה!? וראה מה שכתב שם.

5. כן כתב רש״י, ובפשוטו לאו דוקא של יתומים, והוא הדין של כל בעל חוב, ראה בהערה לעיל בשם ספר ״הפלאה״.

6. הוקשה לתוספות, איך משכחת לה שימכרו בית הדין שטרות של יתומים, והרי מטלטלין של יתומים אין משתעבדים לבעל חוב, ושטרות הרי מטלטלים הם!?

ופירשו התוספות, כגון שייחדן אביהן לאמן בכתובתה, או באלמנה שתפסה מחיים.

כאן בדברי אמימר **בשעה שמכריזין**, כלומר שיש שהות כדי להכריז.

כאן במשנתנו **בשעה שאין מכריזין**, וכדמפרש ואזיל שפעמים אין שהות להכריז.

דאמרי נהרדעי:

כשמוכרין בית דין נכסים של יתומים:

א. **לכרוגא**, כדי לפרוע למלך מס הגולגולת של היתומים.

ב. **למזוני** של האשה הבנות והיתומים.

ג. **ולקבורה** של אביהם או היתומים.[7]

מזבנינן בלא אכריזתא [מוכרים את הנכסים בלא הכרזה], כי אין שהות ומתון לכך.[8]

ואיבעית אימא:

כאן בדברי אמימר **במקום שמכריזין**.

כאן במשנתנו **במקום שאין מכריזין**.

דאמר רב נחמן:

מעולם לא עשו אגרת בקורת [הכרזה] **בנהרדעא** [עירו של רב נחמן].

סבור מינה, היו סבורים השומעים בטעם הדבר, שהוא **משום דבקיאי** בית דין של נהרדעא **בשומא**.

אמר להו רב יוסף בר מניומי:

לדידי מיפרשא לי מיניה דרב נחמן עצמו [באזני שמעתי מרב נחמן], שהטעם הוא:

משום דקרי להו ללוקחים **בני אכלי נכסי דאכרזתא** [אוכלי נכסים שנמכרו בהכרזה], שמזלזלים אנשים בלוקחים שקנו בהכרזה, כי מתוך לחץ של חוב נמכרים הנכסים מתחת למחירם; ומתוך כך נמנעים אנשים לקנות בהכרזה ובפרסום, ולכן מוכרים בלי הכרזה.

אמר רב יהודה אמר שמואל:

מטלטלין של יתומים שיש לחוש בהם שמא יגנבו או ירקיבו,[9] **שמין אותן ומוכרין אותן לאלתר** סמוך למיתת אביהם, שלא יאבדו.

ומה שלא פירשו שמוכרים אותם לצורך מזונותיהם של היתומים, היינו משום שלמזונות הרי אין מכריזין, כמבואר בהמשך הסוגיא.

7. נתבאר על פי רש"י לעיל פז א.

8. כתבו התוספות לעיל פז א: הא לא איצטריך למימר שלא יניח אביהן מוטל בבזיון עד שישומו ויכריזו, אלא אם לוו לצורך קבורה מזבנינן לצורך זה החוב בלא הכרזה, שלא תהא מכשילו לעתיד.

ובספר "הפלאה" [ד"ה והנה רש"י] כתב להוכיח כן מסוגיין, לפי מה שפירש רש"י בקדושין מב א, דמשנתנו "שום הדיינין" מיירי כששמו את הנכסים לבעל חוב עצמו, [וכמובא בהערה במשנתנו],ואם כן תיקשי, האיך משכחת שימכרו לצורך שלשת דברים אלו לבעל חוב עצמו!?

ובהכרח שכוונת הגמרא לפרש את משנתנו כגון שלוו לצורך שלשת דברים אלו, ומגבים בית הדין את הנכסים ללווים עצמם.

9. מאירי.

רב חסדא אמר בשם **אבימי**:

מטלטלין של יתומים **מוכרין אותן לשווקים**, כלומר: ביום השוק.

ולא פליגי שמואל ואבימי:

הא דאבימי באופן **דמיקרב שוקא** [קרוב יום השוק].[10]

הא דשמואל כגון **דמרחק שוקא** [יום השוק רחוק].

רב כהנא הוה בידיה שכרא דרב משרשיא בר חילקאי יתמא [בידיו של רב כהנא היה מופקד שכר של רב משרשיא בר חלקאי כשהיה רב משרשיא יתום].

שהייה [השהה רב כהנא את השכר] ולא מכרו **עד ריגלא** [הרגל] שאז נצרכים האנשים לשכר לכבוד הרגל.

כי **אמר** רב כהנא: **אע"ג דבינתיים נפל ביה** בשכר **איצצתא** [טעם הקרוב להחמיץ], מכל מקום ברגל **מייתי זוזי חריפא** [מתקבל תמורתם כסף מזומן], שהכל צריכים אז לכך, ומביאים הם כסף מזומן ואין מקיפים להם, ונמצא שטובת היתומים הוא שימתינו מלמוכרו עד הרגל.

רבינא הוה בידיה חמרא [יין] **דרבינא זוטי יתמא בר אחתיה** [בידיו של רבינא היה מפקד יין של רבינא זוטי בן אחותו כשהיה רבינא זוטי יתום].

הוה לדידיה לרבינא הגדול **נמי חמרא** שלו [ואף לרבינא היה יין שלו].

הוה קמסיק ליה לסיכרא, היה רבינא מעלה את יינו למקום שנקרא סיכרא כדי למוכרו.

אתא בא רבינא **לקמיה דרב אשי, אמר** שאל **ליה**:

מחו לאמטוי בהדן [האם מותר לי להביא את היין של היתום אתי כדי למוכרו בסיכרא], או שמא עלי מוכרו מיד.

אמר ליה רב אשי לרבינא:

זיל, לא עדיף מדידך [לך ומכור את יינם עם שלך, שאין שכר של היתומים טוב משלך], כלומר: כיון שבשלך אתה עושה כן, אינך מחויב ליתומים יותר משלך.[11]

הקדמה:

א. **ממאנת**: הקטנה אין לה קדושין ונישואין מן התורה אלא על ידי אביה; ומכל מקום תקנו חכמים: אף קטנה שאין לה אב להשיאה, שישיאוה אחיה ואמה, או על ידי עצמה משתהא ראויה לכך; ותיקנו כן כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר, כי הקטנה אינה יודעת לעמוד בפיתוי.

קטנה שנישאה שלא על ידי אביה ואינה רוצה יותר בבעלה, הרי היא "ממאנת" בו בדיבור בעלמא ויוצאת, ומיאון זה עוקר את האפוטרופוס או הנפקד.

---

10. כתב המאירי: ואם היה זמן השוק קרוב, והוא מכיר שהמתנת יום השוק מועיל בה, ממתין, הכל לפי ראות עיני בית הדין או

11. שאינו מחוייב ליתום יותר משל עצמו, מאירי.

הנישואין למפרע; ואולם אם לא מיאנה בו ורצה בעלה לגרשנה, הרי זה נותן לה גט כלשאר נשים.

ב. **שניה**: מלבד הקרובות שאסרה התורה לישא וחייב עליהן כרת, הוסיפו חכמים "שניות לעריות" ואסרום, והן קרובות בדרגת קורבה שניה, וכגון אם אמו [שאמו היא "ראשונה" ואסורה מן התורה, ואמה היא "שניה" ואסורה מדברי סופרים], ובברייתא המובאת בגמרא יבמות כא א, מבוארות כל השניות לעריות שאסרום חכמים.

ג. **איילונית**: אם נישאה ולא הכיר בה בעלה בשעת הנישואין שהיא איילונית, הרי קידושיה קדושי טעות הן; ואם הכיר בה בשעת הנישואין או שהכיר בה ולא גירשה, הרי היא אשתו.

משנתנו והסוגיה שלאחריה עוסקות בהבדל שבין שלשת הנשים שנזכרו לעיל, לבין שאר הנשים, לענין חובות וזכויות שיש לבעל באשתו ולאשה בבעלה, ולשאר דברים שהם תוצאה מן הנישואין.

חובות וזכויות ממוניות שבין בעל לאשתו:

א. **מזונות, מעשה ידי האשה ומציאתה**: אשה כל זמן שהיא תחת בעלה, בעלה חייב במזונותיה, ואף אם מת הרי היא ניזונת מנכסיו ומ"תנאי כתובה" הוא, ואם גירשה אינה ניזונית, ותיקנו חכמים בתמורה שיהיו מעשה ידיה של הבעל, ואף את מציאתה אמרו חכמים שתהא לבעלה משום איבה.

ב. **תקנת פירות נכסי מלוג ו"פרקונה"**:

אשה המביאה עמה קרקעות או נכסים אחרים מבית אביה לבית בעלה, אך אינה מכניסה לו אותם בנדונייתה, נקראים "נכסי מלוג", והבעל אוכל פירות מתקנת חכמים והגוף שייך לאשה, ומשמת או גירשה חוזר הקרן לאשה. ותיקנו חכמים שיתחייב הבעל לפדות את האשה אם ישבוה ["פרקונה"], ותקנה זו היא תחת הפירות שהבעל אוכל ומ"תנאי כתובה" הם.

גירש הבעל את אשתו שוב אינו אוכל פירות, אבל אותם פירות שכבר הם בעין בשעת הגירושין אוכל אותם הבעל.

כשם שהוא אוכל פירות משדה שהכניסה לו אשתו, כך משתמש הוא בכל דבר שהכניסה לו, ותשמישים אלו אף הם נקראים "פירות"; ונחלקו אמוראים [בסוף הסוגיא], אם הכניסה לו בגדים המתבלים תוך כדי לבישתם, אם זכותו של הבעל ללובשם ולבלותם, או שהתשמיש בבגדים ככילוי הקרן הוא, שאין הבעל מותר בו, ולכן ילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות, ומהלך הסוגיא הוא כדעת הסובר שאין לבעל זכות להשתמש בבגדים ולבלותם.

ג. **כתובה ונכסי צאן ברזל**:

הנושא את הבתולה, לכשיגרשנה או ימות הרי הוא חייב מאתים זוז, והנושא את האלמנה, מנה; ואם רצה להוסיף, מוסיף.

כמו כן מקבל על עצמו הבעל בכתובה, אחריות על "נכסי צאן ברזל" שהכניסה לו האשה בנדונייתה, והוא משתמש בהן ועושה בהם כחפצו, אלא שמקבל על עצמו להשיב את שומתם — כפי שהיא בשעת הנישואין — לכשיגרשנה או ימות.

מתניתין:

הממאנת, היא הקטנה שאין לה אב ונישאת בתקנת חכמים, ויצאה מבעלה על ידי שמיאנה בו.[12]

השניה, היא האשה שהיא קרובה לבעלה בדרגת קורבה שניה כגון אם אמו, ואסורה לו מדרבנן.

והאיילונית, שלא הכיר בה בעלה בשעה שנשאה, וקדושיה קדושי טעות הן.

כל אלו **אין לחן**:

א. **כתובה**, היא מנה ומאתיים הניתנים לשאר נשים.[13]

הממאנת: אינה מקבלת כתובה, שהרי היא זו שמיאנה בו, ואין כתובה אלא למי שהבעל הוא זה שהוציאה.

השניה: קנסוה חכמים שלא תקבל כתובתה משום שעברה על איסור שניה.[14]

האיילונית: אין לה כתובה מפני שקדושי טעות הן.

ולא פירות,[15] היינו דין פירות, כלומר: פדיון האשה אם נשבית [״פרקונה״] שתקנו חכמים לאשה תחת הפירות שאוכל בעלה.

הממאנת: כל עוד שהיא תחתיו חייב הוא בפרקונה, אבל אם לותה כדי להיפדות, ועמדה ומיאנה, אין הבעל חייב לשלם את מה שלותה.[16]

וטעם הדבר, מפני שפרקונה הוא מתנאי הכתובה, וכל שאין לה כתובה אין לה תנאי כתובה.[17]

השניה: אין בעלה חייב לפדותה אפילו קודם שנתגרשה, מפני שתנאי כתובה

---

12. נתבאר על פי רש״י; וזה הוא כשיטת שמואל בגמרא שמשנתנו עוסקת בקטנה שיצאה על ידי מיאון, והלכה כמותו, ועל פי שיטה זו תתבאר המשנה בהמשך; אך רב בגמרא, מפרש את משנתנו גם בקטנה הנשואה בנישואים מדברי סופרים שהוציאה בעלה בגט.

13. דין נכסי צאן ברזל שהוא מקבל עליו בכתובה, נכלל בדין בלאות של נכסי צאן ברזל המתבארים בפרטות לקמן קא א, ובהערות שם.

14. הטעם שקנסו חכמים בשניה ואף שאינה אסורה אלא מדרבנן ואילו בנשים הפסולות מדאורייתא לא קנסו כן, וכמבואר בהמשך המשנה, וכן הטעם שקנסו את האשה שלא תקבל את המגיע לה, ולא קנסו את האיש, כל זה התבאר בגמרא ביבמות פה, וכמה שיטות יש בדבר, ורש״י קיצר כאן מאד.

15. פיסקא זו מתבארת כאן על פי פירושו הראשון של רש״י, ובמוסגר הובא כאן פירוש אחר בשם רש״י [אותו פירש ביבמות פג א, ראה שם], והיא שיטת רוב הראשונים כאן, אך ממקומו הוא מוכרע שאין מקום לפירוש זה כאן לשיטת רש״י, והוא סותר את המבואר ברש״י לקמן קא א גבי בלאות כמבואר שם, ראה שם היטב בהערות.

16. נתבאר על פי רש״י, תוספות לקמן קא א ורא״ש; ודין פרקונה הוא כדין מזונות שאין לממאנת כמבואר במשנתנו, ונתבאר בגמרא לקמן דהיינו אם לותה ואכלה.

17. ראה מה שנתבאר על טעם זה בהערה שבהמשך המשנה על דין מזונות שאין לממאנת אם לותה ואכלה, ואף שיש לה מזונות מחיים.

ככתובה, ומי שאין לה כתובה אין בעלה חיב לפדותה.[18]

האיילונית: אם לותה ואכלה כדי להיפדות ובינתיים הכיר בה בעלה שהיא איילונית ונתברר שהקדושין בטלין, אין הוא צריך לשלם את חובה, שהרי קידושיה קדושי טעות הן.[19]

ולא מזונות:

הממאנת: אם לותה ואכלה בשביל מזונותיה ועמדה ומיאנה אין לה מזונות, כי המזונות תנאי כתובה הן, ומי שאין לה כתובה אין לה מזונות, אבל כל שהיא יושבת תחת בעלה יש לה מזונות ממנו.[20]

השניה: אין לה מזונות כשבעלה עמה משום דב"עמוד והוצא" היא עומדת, ואם הלך בעלה למדינת הים, ולותה ואכלה, אין לה מזונות משום שתנאי כתובה הוא וקנסו אותה בתנאי כתובתה כשם שקנסו אותה בכתובתה.[21]

האיילונית: אין בעלה חייב לשלם לה מה שלותה ואכלה למזונות, כשבינתיים נתברר שהיא איילונית, שהרי קידושי טעות הן.[22]

ולא בלאות: יתבאר בגמרא באיזה בלאות עוסקת המשנה, וחילוקי הדינים בזה בין שלשת הנשים שבמשנתנו, ושם יתבאר גם טעם דין זה.

---

18. כן נראה מדברי רש"י בפירושו הראשון; ואולם בפירושו השני מבואר שבלאו הכי אין בעלה חייב לפדותה, כיון שאין אני קורא בה "ואותבינך לי לאינתו", וצריך תלמוד.

19. ראה מה שהובא בהערה בהמשך המשנה על מזונות לאיילונית, והוא הדין לענין פרקונה.

20. ברש"י מבואר הטעם שאין לה פרקון ומזונות שלותה ואכלה משום דתנאי כתובה ככתובה, אבל המאירי כתב את הטעם במזונות: "**הממאנת הוא מתורת קנס על שמיאנה**"; [ומצאנו קנס בממאנת, גם בריטב"א שהובא בהערה בעמוד הבא לענין "בלאות"].

ובישיבות מתקשים בסברתו של רש"י, כי:

א. הרי מחיים יש לה מזונות ואף שתנאי כתובה הן, ולמה נגרע כחה כשיצאה ממנו!?

ב. הרי הלואתה שלותה בשביל מזונות שהוא חייב לה מחיים, וחיובו לשלם את הלואתה של אשה דעלמא הוא משום חיוב מזונות שנתחייב לה כשהיתה נשואה [שהגרושה אין לה מזונות], וכי משום שנתאחר לשלם לה את חובו עד שמיאנה — ייפטר!?

ג. לשיטת שמואל לא נאמר דין זה אלא כשמיאנה בו ויצאה על ידי מיאון, ואילו היתה יוצאת בגט אפילו כתובה היה לה, רק שלא נתחייב לה כתובה אלא לכשיוציאה הוא ולא שתצא ממנו ולכן אין לה כתובה וכמבואר ברש"י לעיל, ומה טעם יש בדבר שהיות ובפועל אין לה כתובה כי לא נתקיימו התנאים המחייבים כתובה **לכל אשה**, שתפסיד על ידי זה את תנאי הכתובה שנתקיימו בו התנאים המחייבים!?

21. נתבאר על פי רש"י ביבמות פד א, בשילוב דברי רש"י כאן.

22. דין האילונית לפרקונה ולמזונות נתבאר על פי הר"ן שכתב: איילונית נמי אפשר דבלותה ואכלה קאמר, דאי לאחר שנמצאת אילונית פשיטא דלית לה, ואי ביושבת תחתיו לאחר שהכיר בה, אמאי לית לה, והרי היא כנשאת מתחלה לשם איילונית שיש לה מזונות [כמבואר בהמשך המשנה], [וכדבריו נראה שמפרש המאירי], והוסיף הר"ן: "והרב רמב"ם ז"ל

וכל מה שאמרנו באיילונית, אין זה אלא כשלא הכיר בה בעלה בשעה שנשאה, ומשהכיר בא רצונו להוציאה, אבל **אם מתחלה נשאת לשם אילונית**, כלומר שהכיר בה בעלה שהיא איילונית בשעה שנשאה, הרי זו **יש לה כתובה** וכל השאר שנשנו לעיל.

אבל **אלמנה** הנשואה **לכהן גדול**, וכן **גרושה וחלוצה** הנשואות **לכהן הדיוט**, וכן **ממזרת ונתינה לישראל**, או **בת ישראל לנתין וממזר**.

כל אלו **יש להם כתובה**.[23]

גמרא:

שנינו במשנה: הממאנת וכו׳ אין להן כתובה וכו׳:

רב תני היה שונה את המשנה — בענין ממאנת — בנוסח זה:

״**קטנה יוצאה בגט** [שלא מיאנה בו] **אין לה כתובה** [ומשום שהקטנה שנישאה אינה אלא כמפותה בעלמא ואינה בכלל כתובה] **וכל שכן** [אם] **ממאנת**״ [היא בבעלה, שאין לה כתובה] כיון שהיא הגורמת ליציאתה מבעלה.[24]

ואילו **שמואל תני** את משנתנו בנוסח זה:

״**ממאנת** [היינו מי שמיאנה ויצאה על ידי מיאונה] **אין לה כתובה, אבל** [קטנה ה]**יוצאה בגט** [מבעלה, כיון שהוא זה שהוציאה] **יש לה כתובה**״, שאף הקטנה ״נשואה״ היא מדרבנן.[25]

ואזדא שמואל לטעמיה [דברי שמואל כאן הם לשיטתו], **דאמר שמואל**:

א. **ממאנת** היא **שאין לה כתובה** כיון שהוציאה את עצמה מבעלה, אבל קטנה **היוצאה בגט יש לה כתובה**.

השוה בפירוש המשנה אילונית לשניה שאפילו יושבת תחתיו אן לה מזונות״.

23. החלוצה אינה אסורה אלא מדברי סופרים, ואף הנתינה יש אומרים שאינה אסורה אלא מדרבנן, וכל השאר שפורטו כאן אסורות הן מדאורייתא.

וטעם החילוק בין כל אלו לבין השניה שקנסוה חכמים משום שעברה על איסור, נתבאר בגמרא ביבמות דף פה, וכמה שיטות יש בדבר, ורש״י קיצר כאן מאד.

ושם נתבאר עוד, שנשים אלו יש להן פירות ובלאות, ודין המזונות אם הלך בעלה למדינת הים, ואם מת הבעל, נתבאר בגמרא שם בבעייתו של רבי אלעזר לרבי יוחנן, ושתי לשונות נאמרו שם בתשובת רבי יוחנן, וראה בר״ן כאן.

24. נתבאר על פי תוספות וכפי שפירש בספר ״הפלאה״, שכל האמור כאן בדברי רב ושמואל הן לענין מיאון והן לענין גט, הכל שנוי בלשון המשנה; והוכיחו כן מן הסוגיא, ראה שם.

וביבמות קיג א איתא בגמרא: ״דתנן, הממאנת והשניה ואילונית אין להן כתובה, אבל יוצאה בגט וקטנה יש לה כתובה״, והלשון משמע שהכל הוא מלשון המשנה [וכדעת שמואל], וכדברי ספר ״הפלאה״.

אבל רש״י כתב שם בהדיא לאפוקי מזה: אבל יוצאה בגט וכו׳, מדיוקא דמתניתין דקתני ממאנת שמעינן מינה וכו׳.

25. בפשוטו, כשם שנחלקו לענין כתובה, כך נחלקו לענין פירות [פרקונה] מזונות ובלאות].

ועוד אמר שמואל לחלק בין קטנה היוצאת במיאון לבין קטנה היוצאת בגט:

ב. קטנה **הממאנת, לא פסלה** הבעל לאשתו **מן** [כמו "על"] **האחין** שלו משום אשת אח.[26]

ולא פסלה מן הכהונה משום גרושה, ומשום שאין אלו גירושין אלא עקירת נישואין הראשונים.[27]

אבל קטנה **היוצאה בגט, פסלה מן האחין** משום אשת אח שהיא אסורה אף לאחר שיצאה מבעלה, ופסלה **מן הכהונה** משום גרושה.[28]

ג. קטנה — שהיא אינה ראויה להתעבר וללדת — **הממאנת, אינה צריכה להמתין שלשה חדשים** עד שתינשא לאחר, ואינה כשאר נשים האסורות ליארס או לינשא עד שיעברו שלשה חדשים, כדי להבחין בין זרע מן הראשון לזרע מן השני, שהמיאון עוקר את הנישואין הראשונים למפרע ואינה נשואה.[29]

אבל קטנה **היוצאה בגט** — אף שהיא אינה ראויה להתעבר וללדת — הרי זו **צריכה להמתין שלשה חדשים**, כי אף על פי שאינה ראויה היא להתעבר, לא חילקו חכמים בתקנתן בין הנשואות. קא-א

ומקשינן על שמואל:

---

26. וכן לא פסלה על אביו משום כלתו, ועל בנו משום אשת אב, ואף הוא אינו נאסר בקרובותיה כגון בתה ואחותה, וכמפורש בהמשך הסוגיא.

27. לשון רש"י הוא: לא פסלה מן האחין שמותרת לקרוביו כאנוסה וכמפותה, דתנן נושא אדם אנוסת אביו; ולא פסלה מן הכהונה משום גרושה, שאין אלו גירושין אלא עקירת נשואים הראשונים, דאמרה אי אפשי בקדושי אמי.

ואין הכרע בלשון רש"י אם מה שהיא מותרת לקרוביו הוא משום שהמיאון עוקר את הנישואין למפרע, או שהוא משום שאין עליה שם נשואה אלא כמפותה היא לענין זה [וכסברת רב לענין כתובה], ולשון רש"י נוטה קצת כפירוש שני.

גם במה שהיא מותרת משום גרושה לכהן אין הכרע בלשון רש"י שהוא משום שהמיאון עוקר את הנישואין למפרע, כי יש לפרש שהמיאון עוקר את הנישואין מכאן ולהבא, וכיון שעל ידי עקירת הנישואין היא מותרת, אינה בכלל גרושה, [ואולם ראה מה שכתב רש"י בטעם היתרה בלי שתמתין שלשה חדשים].

ולפי זה היה ניחא בפשיטות מה שאין מועיל הסברא שהמיאון עוקר את הנישואין למפרע כדי להפסידה כתובתה, והוצרך רש"י לומר את הטעם משום שהיא מוציאה את עצמה מבעלה.

ובחידושי רבינו חיים הלוי [אישות ב ט בדיבור האחרון], הביא מדברי הרמב"ם [גירושין יא טז] שטעם ההיתר לקרוביו הוא משום שהמיאון עוקר את הנישואין למפרע, והקשה שם למה אין מועיל טעם זה להפקיע מעשה ידיה ומציאתה, או הפרת נדריה על ידי הבעל, וראה שם מה שביאר בזה דברים עמוקים.

28. בדין זה אף רב שחלוק על שמואל לענין כתובה, וסובר שאין היא אשתו לחייבו כתובה, מודה הוא שהיא חשובה אשתו להיאסר על האחין ולהיפסל משום גרושה, שהרי משנה ביבמות היא כדלקמן.

ואפשר שהטעם הוא משום שנתן לה גט ונראית היא כגרושתו.

29. לשון רש"י הוא: אינה צריכה להמתין

מאי קא משמע לן, והרי **תנינא לכולהו** במשנה, שהרי חילוקו הראשון מפורש במשנתנו לפי גירסתו של שמואל במשנתנו,[1] וביבמות [קח א] שנינו את השאר!?

דתנן ביבמות: **הממאנת באיש**:

א. **הוא מותר בקרובותיה** כגון בתה ואחותה האסורות עליו בשאר נשים שנתגרשו, ואף **היא מותרת בקרוביו** כגון אחיו ואביו שהיא אסורה בהם בשאר גרושה, והיינו מה דאמר שמואל: לא פסלה מן האחין.

ב. **ולא פסלה מן הכהונה** משום גרושה, וכדאמר שמואל.

אבל אם **נתן לה** האיש לאשתו הקטנה **גט**:

א. **הוא אסור בקרובותיה, והיא אסורה בקרוביו**, והיינו מה דאמר שמואל: פסלה מן האחין.

ב. **ופסלה מן הכהונה** משום גרושה, וכדאמר שמואל.

ואם כן מה חידש לנו שמואל שלא שמענו ממשנתנו ומן המשנה ביבמות!?

ומשנינן:[2] **צריכה להמתין שלשה חדשים**, הוא **דאיצטריכא ליה** לשמואל להשמיענו, **דהרי** את החילוק בדין זה בין ממאנת למגורשת זה **לא תנן** במשנה ביבמות.

כאן שבה הגמרא למחלוקתם של רב ושמואל בדין הכתובה, שלרב חשובה היא כמפותה בעלמא ואין לה כתובה, ולשמואל חשובה היא כאשתו לענין כתובה, ורק כשמיאנה היא בו והוציאה את עצמה מבעלה אין לה כתובה; ושואלת:

לימא מחלוקת רב ושמואל **כתנאי** היא שכבר נחלקו בה?

דתניא: **רבי אליעזר אומר: אין מעשה קטנה כלום**.

ולכן, אם נשאת לאיש כשהיא קטנה, **אין בעלה זכאי במציאתה ולא במעשה ידיה** כשאר נשים, **ולא בהפרת נדריה** שהוא מיפר לשאר נשים, **ואינו יורשה** כשמתה, **ואינו מיטמא לה** כשמתה אם כהן הוא.

כללו של דבר:[3] **אינה כאשתו לכל דבר, אלא שצריכה מיאון**.

שלשה חדשים לאחר מיאונה דעקרתינהו לנישואין, ופשטות כוונתו היא שהמיאון עוקר את הנישואין למפרע, ועל דרך זה נתבאר בפנים.

1. כן פירשו התוספות; ומכאן הוכיח בספר "הפלאה" שהחילוק בין גט למיאון מופיע כולו בנוסחתו של שמואל במשנה, הובאו דבריו בהערה לעיל.

ולפי מה שנתבאר בהערה שם מלשון רש"י ביבמות קיג א, שאין החילוק מופיע במשנה, יש לפרש, דמדקתני "ממאנת" משמע דוקא שיצאה על ידי מיאון ולא שיצאה בגט, וכעין מה שכתב רש"י ביבמות שם.

2. הרש"ש הביא גירסא: "אינה צריכה"; ומסתבר שהכל אחד הוא, כי הכוונה לחילוק בדין זה.

3. הכלל בא לרבות שאם בת ישראל לכהן היא לא תאכל בתרומה [כלומר: אפילו בתרומה דרבנן], ואם בת כהן לישראל היא אינה נפסלת מתרומת בית אביה, תוספות; והוא הדין שהכלל

רבי יהושע אומר: מעשה קטנה כלום כלומר: יש בו ממש, **ובעלה זכאי במציאתה, ובמעשה ידיה, ובהפרת נדריה,**[4] **ויורשה ומיטמא לה.**[5]

כללו של דבר: הרי היא כאשתו לכל דבר, אלא שיוצאה במיאון.

לימא: רב — הסובר: אשתו קטנה אין לה כתובה שכמפותה היא — **דאמר כרבי אליעזר** שאין מעשה קטנה כלום, ולרבי יהושע אכן יש לה כתובה.

ושמואל — הסובר: אשתו קטנה יש לה כתובה [אלא אם כן יצאה במיאון שהוציאה את עצמה מבעלה] — **דאמר כרבי יהושע** שאשתו היא לכל דבר, ולרבי אליעזר אכן אין לה כתובה?[6]

ודחינן: אכן **אליבא דרבי אליעזר כולי עלמא** — רב ושמואל — **לא פליגי** שיש כתובה לממאנת ואפילו יוצאת היא בגט, ושמואל הסובר שאין לה כתובה דלא כרבי אליעזר.

כי פליגי רב ושמואל **אליבא דרבי יהושע,** אם לדבריו מוכרח שאף כתובה אין לה לממאנת כשם שאין הבעל זוכה במציאתה ובמעשה ידיה, או שמא יודה רבי יהושע לענין כתובה שאין לה, וכדעת רב.

דשמואל סובר **כרבי יהושע,** ומדמה כתובה למציאתה ומעשה ידיה, וכשם שיש לבעל מאשתו מציאה ומעשה ידיה כך יש לאשה מבעלה כתובה [אלא אם כן יצאה במיאון שהוציאה את עצמה מבעלה].

ואילו **רב** אמר לך:

עד כאן לא קאמר רבי יהושע התם שאשתו היא לכל דבר, **אלא** לענין הדברים שתקנו חכמים **מדידה לדידיה,** כלומר: שיקבל הבעל

בדברי רבי יהושע בא לומר שתאכל בתרומה דרבנן.

4. ביארו התוספות: דנדריה היינו מה שנדרה כשהיא "מופלא הסמוך לאיש", ומה שמועיל הפרת הבעל, ואע"ג שאין כאן אלא נישואין דרבנן ועל ידי הפרתו נעקר דין התורה בקום ועשה, היינו משום ש"כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת", וכעין זה מבואר בנדה מו ב.

ונסתפק רבינו עקיבא איגר, אם מיאנה אחר כך ונעקרו הנישואין למפרע, אם גם הפרת הבעל נעקרה למפרע, היות ואיגלאי מילתא למפרע שהוא לא היה בעלה בשעה שנדרה ולא נדרה על דעתו; ולפי זה תצטרך לחשוש שמא תמאן לבסוף ונמצאת הפרת הבעל בטילה למפרע.

5. ואם תאמר: והרי נישואי קטנה שלא על ידי אביה מדרבנן הם, ואיסור טומאה למת הוא מן התורה, וכי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה!?

ביארו התוספות, דמיטמא לה משום "מת מצוה", הואיל ויורשיה אין יורשים אותה, נמצא שאין לה קוברים, וכעין שמבואר ביבמות פט ב לענין אחר.

6. נראה מן הסוגיא, שמחלוקתם של רב ושמואל לענין כתובה יש לדמותה למחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע לענין מציאתה ומעשה וידיה והשאר, והחולק בזה יחלוק בזה; ואף על גב שכולי עלמא מודו שלענינים מסויימים הרי היא כאשתו לכל דבר, שהרי לא נחלקו לענין מזונות שהוא חייב לתת לה, ואף לענין פירות שהבעל אוכל לא נחלקו שהוא אוכל בממאנת, וכל זה צריך תלמוד.

מאשתו כמציאתה מעשה ידיה ירושתה וכן הפרת נדריה[7] —

והטעם הוא משום שרצו חכמים שלא יימנעו מלנושאה, שהרי כל עיקר מה שתיקנו חכמים נישואין לקטנה אינו אלא כדי שתינשא ולא ינהגו בה אנשים מנהג הפקר, ולכן זוכה הבעל בזכויות שזוכה בעל באשתו.

אבל מה שתקנו חכמים **מדידיה לדידה** כלומר: שתזכה האשה מבעלה, וכגון כתובה — **לא** אמר רבי יהושע, ואין לה כתובה.

שנינו במשנה: הממאנת השניה והאיילונית אין להן כתובה וכו׳ **ולא בלאות**:

אמר ליה רב הונא בר חייא לרב כהנא: אמרת לן [אמרת לנו] **משמיה דשמואל**:

לא שנו שאין לה בלאות **אלא** בלאות של **נכסי מלוג**, שהביאה האשה עמה בגדים לבית בעלה, ומפרש ואזיל מה מצב הבגדים בשעת יציאת האשה, ובאיזה אשה משלשת הנשים אנו עוסקים.

אבל בלאות של **נכסי צאן ברזל** שהכניסה לו בגדים וקיבל עליו אחריות עליהם,[8] **אית לה** [יש לה כשיוצאת מבעלה], ומפרש ואזיל, מה מצב הבגדים בשעת יציאה, ובאיזה אשה משלשת הנשים הדברים אמורים.

הוי נתקשה **בה רב פפא: אהייא**, על איזו אשה משלשת הנשים שעוסקת בהן משנתנו אמר שמואל לחלק בין נכסי מלוג לנכסי צאן ברזל?

אילימא: א״ממאנת״? הרי כך אי אפשר לומר, כי:

אי דאיתנהו [ישנם בעין] הבגדים, ו״בלאות״ היינו מה שנשאר מן הבגדים לאחר שהשתמש הבעל בהם, הרי ודאי **שאידי ואידי** — הן בלאות נכסי מלוג והן בלאות נכסי צאן ברזל — **שקלא**, נוטלת האשה עמה, שאין לנו לקונסה, כי מה פשעה.

ואי דליתנהו [אינם בעין], ו״בלאות״ היינו מה שכבר נתבלה וכלה מן הבגדים, הרי ודאי **שאידי ואידי** — נכסי מלוג ונכסי צאן ברזל — **לא שקלא** [אין היא נוטלת] כלומר: אין הבעל משלם לה את הבלאי שבלו הבגדים.[9]

---

7. ואם תאמר: והרי רבי יהושע אמר שהוא מיטמא לה, ומה ענין זה ל״מדידה לדידיה״!?

אין זו קושיא, כי לפי מה שכתבו התוספות שהובאו בהערה לעיל, דין הטומאה תלוי בדין הירושה.

ואולם לפי מה שנתבאר בהערה לעיל שאף לענין תרומה הרי היא כאשתו, צריך ביאור מה ענין זה ל״מדידה לדידיה״.

8. כתב רש״י: ״צאן **ברזל**, צאן שהוא קשה ומתקיים לה כברזל, לפי שקיבל עליו אחריות״; ובתוספות רי״ד כתב: וקורא אותן **צאן** ברזל, שהנכסים דומים לצאן שאדם חולבם וגוזזם, כך הבעל אוכל פירותיהן, ואם תמות הצאן[תמות לאשה [היינו בנכסי מלוג], אבל הנכסים שנכתבו בתוך שטר הכתובה, הבעל אוכל פירותיהם כמו הצאן, ואם תמות הצאן חייב באחריותם והוא לאשה כמו ברזל שאינו כלה.

9. ביאר רש״י את הטעם שאין לה בנכסי צאן ברזל ובנכסי מלוג:

״**שיכול לומר** [בנכסי צאן ברזל] **שלי**

אלא תאמר **אאיילונית**, אף כך אי אפשר לומר, כי:

אי דאיתנהו [ישנם בעין] הבגדים, ו"בלאות" היינו מה שנשאר מן הבגדים לאחר שהשתמש הבעל בהם, הרי ודאי **שאידי ואידי** — הן בלאות נכסי מלוג והן בלאות נכסי צאן ברזל — **שקלא**, נוטלת האשה עמה.

אי דלית'נהו [אינם בעין], ו"בלאות" היינו מה שכבר נתבלה וכלה מן הבגדים, ומה שאינה נוטלת ממנו את ערך הבלאי ואף שאיגלאי מילתא למפרע שלא נתקדשה לו מעולם, בהכרח היינו משום שלא היה צריך להעלות בדעתו שמא תימצא איילונית —

אם כן, אם באת לחלוק בין נכסי צאן ברזל לנכסי מלוג, **איפכא מיבעי ליה** [באופן הפוך היה לך לחלוק], וכך היה לולשמואל לומר:

נכסי מלוג דברשותה קיימי [שברשותה הם הבגדים ואין לו בהם קנין פירות], כלומר: שלא היה לו ללובשן ולכלותן אפילו אם לא היתה איילונית, ומשום שאינו רשאי לכלות ולבלות את "קרן" הבגדים [וכדמפרש טעמא ואזיל] — **אית לה** [מן הדין שיחזיר הבעל לאשה את מה שנטל שלא ברשות].

הוצאתי, שהרי ברשות בית דין נשאתיה, וכשאוציאנה, אחזיר מה שקבלתי עלי בכתובה".

פירוש: כשם שהממאנת אין לה כתובת מנה ומאתים מפני שיצאה ממנו במיאון ולא הוא זה שהוציאה, כך גם מה שקיבל עליו את אחריות נכסי צאן ברזל אינו חייב לתת אלא כשהוא מוציאה, שבכלל כתובה הוא, וזו שמיאנה והוציאה את עצמה מבעלה, אין הוא חייב לשלם את האחריות, [וראה גם ברש"י בבא מציעא סז א, שכלל דין נכסי צאן ברזל במה שאמרו במשנתנו שאין לה כתובה, וביאר את הטעם משום שבעל כרחו נפקא].

"**ובנכסי מלוג נמי, אף על פי שלא ברשות הוציאם, מיהו יכול לומר, אין לי להחזירם עד שאגרשנה, שמא תמות בחיי ואירשנה**", [וראה מה שכתב על זה בפני יהושע; ולשון הרא"ש הוא: "ונכסי מלוג נמי תשאר תחתיו ותמות בחייו ויירשנה, וכיון שיוציאנה מעכשיו אינו משלם לה"].

ובפשוטו אינו מובן, שהרי הוא עשה שלא כדין ומיד חייב הוא לה, והאיך יכול לומר שימתין עד שתמות ויירשנה, וכי אטו אם יחפור בורות בקרקע של אשתו שלא כדין, יכול לומר אמתין שתמות ואירשנה.

ורבינו עקיבא איגר הקשה: הרי חוב הוי "ראוי" שאין הבעל יורש.

והריטב"א כתב על דברי רש"י: "**ואין טעם זה מחוור**, דכיון שכבר מיאנה בו שוב אינו ראוי ליורשה, ומיאונה זו גיטה וכו', אבל הנכון דהא סברא הוא, דכיון דתקון רבנן נשואין לקטנה משום תקנתא, והיא באה להפקיע תקנת חכמים **דקנסוה רבנן בכל מאי דכלה מנכסיה שתפסיד**, ואי לא לא מקיימא תקנתא דרבנן, ולא משכחא מאן דנסיב לה, **ואפשר שלזה כיון רש"י ז"ל, שיכול לומר כל מה שהוצאתי עשיתי** (בהבטחת) [**ברשות**] **בית דין, כסבור שהיא אשתו, ושאין לו לפרוע כלום עד שאמות בחייה או שאגרשנה, ועל דעת כן נשאתיה ואע"פ שלא התניתי כמו שהתניתי דמי, שדברים אלו בלב כל אדם הם**", [ובכל דבריו לא נתבאר עדיין למה יורשה הבעל לעשות בנכסיה מה שאסור לכל בעל בנכסי אשתו, דהיינו לכלות ולבלות את הבגדים].

ואילו בלאות **נכסי צאן ברזל דלאו ברשותה קיימי** [שאינם ברשותה, אלא ברשות הבעל ללובשן], כלומר: שאם לא היתה איילונית היה מותר לו ללובשם ולכלותם, רק שהיה לו לשלם את ערכם לכשיוציאנה — **לית לה**.[10]

אלא א"שניה", וכגון דליתנהו,[11] ו"בלאות" היינו מה שנתבלה וכלה מן הבגדים:

ומן הדין היה — אם לא שקנסו חכמים בשניות לעקור מהם תורת נישואין — שיהיה הדין בהיפוך:

בלאות נכסי מלוג אית לה, שהרי נתבלו וכלו אצלו הבגדים שלא כדין, והיה לה ליטלם.

ואילו בלאות נכסי צאן ברזל לית לה.[12]

ומכל מקום הדין הוא בהיפוך: בלאות נכסי מלוג לית לה, כי **קנסו רבנן** בשניות **לדידה בדידיה** [אותה בכל מה שהיתה ראויה לגבות ממנו].

כלומר: קנסו אותה חכמים שלא תקבל את כל מה שהיה מגיע לה ממנו, דהיינו: כתובת מנה ומאתים, מזונות ותשלום עבור הבגדים שהשתמש שלא כדין.

ובלאות נכסי צאן ברזל אית לה, כי קנסו **לדידיה בדידה** [אותו בכל מה שהיה מגיע לו ממנה], כלומר: אף שמן הדין לא היה מגיע לה החזר עבור בלאות נכסי צאן ברזל, משום קנס חייב הוא לשלם לה.

אמר רב שימי בר אשי: שמע מינה מדרב כהנא, שאמר: בלאות נכסי מלוג שאינם בעין אין לה משום קנס, הרי שמן הדין היה מגיע לה תשלום עבור הבלאות, ואם כן למדנו מדבריו:

אשה **דעיילא ליה גלימא** לבעלה [אשה המכנסת לבעלה בגד כנכסי מלוג], הרי שכולו **קרנא הוי** [קרן הוא ולא פירות], **ולא מכסי לה ואזיל עד דבלי** [אין יכול הבעל ללובשם עד שיבלו], כי השימוש בבגדים

---

10. כתב המאירי בטעם הדבר דלית לה: "הואיל והיא נתנה לו רשות להיותם כשלו, שהרי בדין בלאם, **ואינו משלם הואיל והטעתו**".

ביאור דבריו: היות והיא הכניסה לו נכסי צאן ברזל על מנת שישתמש בהם, רק שישלם את ערכם לכשיוציאנה, הרי שהיות והוא לא ידע שהיא איילונית זכה בהם, רק שנתחייב לשלם את ערכם לכשיוציאנה, והיות ואין הוא מוציאה מדעתו אלא מפני שהטעתו, אינו חייב לתת לה את האחריות, [ודומה דינה לממאנת שאין הוא צריך לתת לה, משום שבעל כרחו נפקא].

וכן כתב הר"ן: "שכיון שנשואי איילונית טעות, נכסי מלוג שלא הקנתה אותן לבעל כלל משלם לה, אבל נכסי צאן ברזל כיון שהקנתה אותן לבעל, והוא אינו חייב להחזירם אלא אם כן יגרשנה בגט, לית לה".**וראה היטב סוגיית הגמרא בבא מציעא סז א.**

11. כן כתב רש"י, והטעם שפירש כן ולא בבלאות דאיתנייהו, היינו משום דודאי מה ששנינו במשנה "ולא בלאות" מתפרש בכל שלשת הנשים באופן שוה, וכיון שבממאנת ואיילונית הרי פשיטא לגמרא שהיא נוטלת מה שבעין, ממילא אף גבי שניה מתפרש ולא בלאות על מה שאינו בעין.

12. "שמדינא לא היה ראוי לשלם, שעל מנת כן קבלה שלא יפרע אלא אם כן יגרש אותה מדעתו", ר"ן **וראה עוד שם.**

המכלים את הבגד כמוהו כאכילת הקרן של האשה, שאף כי השימוש פירות הוא, מכל מקום כיון שמתבלים הבגדים הרי זו אכילת קרן —

ולפיכך לוקח בהן קרקע והוא אוכל פירות.[13]

ומקשינן: **והאמר רב נחמן**: המכנסת גלימא לבעלה **פירא הוי**, ויכול הבעל ללובשם!?

ומשנינן: אכן **דרב נחמן פליגא** על רב כהנא.[14]

שנינו במשנה: הממאנת והשניה והאיילונית **אין להן כתובה**:

---

13. ואם תאמר מנא לן דקרנא הוי, והרי דילמא פירא הוי, ומשום טעם זה "בלאות נכסי מלוג לית לה" כי בדין אכל, ולא משום קנס אין לה!?

יש לומר: דאם כן מאי קא משמע לן משנתנו שבשניות אין לה בלאות נכסי מלוג, והרי אף בכל אשה אין לה אותם, וודאי משום קנס הוא, על פי המאירי, וראה מה שכתב רבינו עקיבא איגר בדרוש וחדוש.

14. א. ראה מגיד משנה [אישות פרק כד] בביאור לשון הגמרא.

ב. **סיכום פירוש המשנה "ולא בלאות" לשיטת רב כהנא:**

בלאות שהן בעין: בין בנכסי מלוג ובין בנכסי צאן ברזל יש לה בכל שלשת הנשים שנזכרו במשנתנו.

בלאות שאינן בעין: יש חילוק בין שלשת הנשים שנשנו במשנתנו:

ממאנת: אין היא נוטלת ממנו בין בנכסי מלוג ובין בנכסי צאן ברזל.

איילונית: נוטלת היא ממנו בנכסי מלוג, ואינה נוטלת בנכסי צאן ברזל, [כן מבואר בראשונים, שכסברא זו שאמרה הגמרא קיימא לן].

שניה: אינה נוטלת בנכסי מלוג, ונוטלת בנכסי צאן ברזל.

ב. **פירוש המשנה "ולא בלאות" לשיטת רב נחמן:**

הנה לשיטת רב נחמן אי אפשר לפרש את חידוש המשנה "ולא בלאות" על בלאות נכסי מלוג שאינן בעין, שהרי אלו — לדעתו — אף בשאר נשים אין להם שכדין בילה הבעל אותם.

ואף שב"ממאנת" ו"איילונית" יכולים היינו לפרש לפי שיטת רב נחמן, שחידוש המשנה "ולא בלאות" הוא בנכסי צאן ברזל שאינם בעין, כי את אלו בשאר נשים היא נוטלת, ורק נשים אלו אינן נוטלות אותו, וכל שכן שאינה נוטלת בנכסי מלוג, שאף שאר נשים אינן נוטלות.

אבל ב"שניה" הרי אי אפשר לפרש כן, שהרי מבואר בסוגייתנו שאף מעיקר הדין — אם לא הקנס — אין היא נוטלת אותן, והרי שניה מדין קנס הוא.

ועל פי דברי האחרונים [בית יעקב כאן, וערוך לנר ביבמות פה א ד"ה "בד"ה בלאות"] יש ללמוד מדברי רש"י בבבא מציעא סז א שכתב לפרש "ולא בלאות" דמשנתנו דהיינו "הכניסה לו בגדים בנדונייתה אפילו יש מהם קיימים לא יחזיר בלאותיהן", שהוא לכאורה נגד סוגייתנו המפרשת "ולא בלאות" על בלאות שאינן בעין, [וכבר רמזו התוספות לעיל ק ב בד"ה ולא בלאות לדברי רש"י אלו, ותמהו עליו; וראה גם ברש"י יבמות פג א שפירש כעין זה לגבי שניה].

ובהכרח שרש"י מפרש שם לפי ההלכה דקיימא לן כרב נחמן, והיות וב"שניה" אי אתה יכול לפרש על בלאות שאינן בעין וכפי שנתבאר, לכן סובר רש"י שלדעת רב נחמן אפילו בלאות שהן בעין אין נוטלת השניה משום

אמר שמואל:

לא שנו שאין שלשת הנשים הללו נוטלות כתובה — **אלא מנה ומאתים** שהוא עיקר הכתובה ומתקנת חכמים.

אבל תוספת כתובה שכתב להן הבעל מדעתו **יש להן**, כי מתנה בעלמא נתן לה הבעל בחיבת ביאה.[15]

תניא נמי הכי:

א. **נשים שאמרו** עליהן **חכמים** [כאן במשנתנו] לשון "**אין להן כתובה**", **כגון הממאנת וחברותיה, אין להן מנה ומאתים, אבל תוספת יש להן.**

ב. **נשים שאמרו** עליהן **חכמים** [לעיל עב א] לשון "**יוצאות שלא בכתובה**", **כגון עוברת על דת וחברותיה**, היינו אשה שנמצאו עליה נדרים או מומין, והמקללת יולדיו בפניו, **אין להן** אפילו **תוספת** כתובה, **וכל שכן מנה ומאתים** שאין להן.[16]

ג. **והיוצאת משום שם רע** שזינתה, **נוטלת מה שלפניה** בנכסי מלוג, **ויוצאה.**

ואומרת הגמרא: **מסייע ליה** — מה שאמרו בברייתא: והיוצאת משום שם רע נוטלת מה שלפניה — **לרב הונא!**

דאמר רב הונא: זינתה, לא הפסידה בלאותיה שהן **קיימין**, היינו מה שנשאר מן הבגדים אחר שבילה אותם הבעל. קא-ב

תני תנא ברייתא **קמיה דרב נחמן: זינתה, הפסידה בלאותיה קיימין.**

אמר ליה רב נחמן להההוא תנא: **אם היא זינתה, כליה מי זנאי** [האם גם בגדיה זינו] שאתה מפסיד אותם ממנה!?

אלא הכי **תני**: זינתה, **לא הפסידה בלאותיה קיימין!**

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:

קנס, ושוב ממילא מסתבר שבכל שלשת הנשים מתפרש לשון "ולא בלאות" באופן שוה, ואינם נוטלים אפילו בלאות בעין.

ג. ראה ברש"י לעיל בפירוש שני [שנדפס מספרים ישנים, וכפירוש זה פירש רש"י ביבמות פג א] על "ולא פירות", שכתב וז"ל "כי היכי **דקנסוה רבנן** [לשניה] **דלא גביא נכסי צאן ברזל** שהכניסה לו משלה בתורת כתובה, קנסוה נמי דלא תגבה מיניה פירות שאכל בתנאי כתובה של פירי", **ודברים אלו סותרים את המבואר כאן** בסוגיא שקנסו לדידה בדידיה ולדידיה בדידה, והיינו שקנסו אותה בנכסי מלוג, **ובנכסי צאן ברזל** [היינו "בלאות"] **קנסו אותו שישלם לה ולא קנסו אותה שלא ישלם לה**, והניחא שכתב רש"י כן ביבמות פג א משום שהוא הולך שם לפי שיטת רב נחמן [כמו שכתבו האחרונים שבאות ב], אבל כאן אין לו מקום, ומכאן ראיה שאין גורסים כאן את הפירוש השני, וכן כתב הריטב"א בשם רש"י כפירושו הראשון.

15. כלומר: ואפילו איילונית שהכל טעות היא, כיון שיש לה חיבת ביאה יש לה תוספת.

16. נתבאר על פי רש"י; אבל הר"ן כתב שאין דין זה תלוי בלשון שאמרו חכמים, ראה שם.

זו ששנה התנא בברייתא "זינתה, הפסידה בלאותיה קיימין" **דברי רבי מנחם סתימתאה** [דברי רבי מנחם הם, שהרבה משמועותיו נשנו סתם במשנה ובברייתא].

אבל חכמים אומרים: זינתה, לא הפסידה בלאותיה קיימין.

שנינו במשנה: **אם מתחלה נשאה** לשם איילונית יש לה כתובה:

אמר רב הונא:

אילונית היא: **אשה ואינה אשה**, פעמים שהיא כאשתו, ופעמים שהיא אינה כאשתו.

אבל **אלמנה** הנישאת לכהן גדול באיסור **אשה גמורה** היא.

ומבאר רב הונא את דבריו:

אילונית אשה ואינה אשה:

אם **הכיר בה יש לה כתובה** כאשה גמורה, ואם **לא הכיר בה אין לה כתובה**, שהרי אין היא אשתו כי מקח טעות הוא.

אלמנה לכהן גדול **אשה גמורה** היא:

בין הכיר בה הכהן הגדול בשעה שנשאה שהיא אלמנה, **ובין לא הכיר בה, יש לה כתובה.**

ואילו רב יהודה אומר:

אחת זו ואחת זו בין איילונית ובין אלמנה לכהן גדול **אשה ואינה אשה, הכיר בה יש לה כתובה, לא הכיר בה, אין לה כתובה.**

מיתיבי מברייתא לרב הונא:

דתניא: **כנסה** הכהן גדול לאלמנה **בחזקת שהיא כן, ונמצאת שהיא כן יש לה כתובה.**

ומדייקת הגמרא: **הא סתמא** שלא כנסה בחזקת אלמנה, **אין לה כתובה**, הרי מבואר כרב יהודה שאם לא הכיר בה אין לה כתובה.

ומשנינן: **לא תימא: הא סתמא** — שלא הכיר בה — **אין לה כתובה.**

אלא אימא: כנסה בחזקת שאינה כן שהטעתו ואמרה לו שלא נתקדשה לאדם מעולם **ונמצאת שהיא כן**, אז **אין לה כתובה**, אבל אם לא הטעתו אלא שהוא הטעה את עצמו, יש לה כתובה.

ותמהה הגמרא על התירוץ:

אבל סתמא — שלא הטעתו, אבל לא הכיר בה — **מאי, אית לה** כתובה!?

אם כן **אדתני** בסיפא של אותה ברייתא: כנסה **בחזקת שהיא כן ונמצאת שהיא כן, יש לה כתובה** —

לשמעינן סתמא, תשמיענו הברייתא שאם כנסה בסתם **יש לה כתובה**, ואנו נדע **שכל שכן הא** — כשכנסה בחזקת שהיא כן — שיש לה כתובה!?

ועוד, הרי **תני** בהדיא ברייתא דלא כרב הונא:

כנסה כהן גדול לאלמנה **בידוע** שהיא כזו **ונמצאת בידוע, יש לה כתובה.**

כנסה סתם אין לה כתובה.

ומסקינן: אכן **תיובתא דרב הונא!**

ומבארת הגמרא:

רב הונא מתניתין אטעיתיה [לשון משנתנו הטעתו]!

הוא רב הונא **סבר: מדקא מפליג באילונית** היות והמשנה מחלקת באיילונית בין הכיר בה ובין לא הכיר בה **ולא קמפליג** המשנה **באלמנה** לומר שיש לה כתובה רק אם הכיר בה, **מכלל דאלמנה אפילו בסתמא נמי אית לה**.

אבל **ולא היא**, אין זו ראיה, כי לשון משנתנו הוא: אם מתחלה נשאה לשם איילונית יש לה כתובה, ומיד אחר כך שנינו: אלמנה לכהן גדול וכו' יש להם כתובה, ואם כן:

כי קתני לה לאלמנה, אפלוגתא [על החילוק] **דאילונית קאי**, כלומר: "אם מתחלה נשאה לשם כך" מתיחס גם לאלמנה האמורה אחריה, ורק באופן זה אומר התנא שיש לאלמנה כתובה.

הדרן עלך פרק אלמנה ניזונת

פרק הנושא את האשה

מתניתין:

הנושא את האשה שיש לה בת מאיש אחר, **ופסקה עמו** בשעת נישואיה שהיא נישאת לו **כדי** [על מנת] **שיזון את בתה** במשך **חמש שנים** —

חייב הוא **לזונה** במשך **חמש שנים**, למרות שהיא אינה בתו.

ואפילו אם יגרש את אמה, חייב הוא להמשיך ולזון אותה עד כלות חמש שנים, היות ופסק עם אמה, בשעה שנשא אותה לאשה, לזון אותה במשך חמש שנים. ופסיקה זו היא התחייבות ממונית, שיש לה תוקף בכל מצב, גם לאחר שתחדל להיות אשתו.

ואם לאחר נישואיה לבעל שהתחייב במזונות בתה, התגרשה ממנו, והלכה **וניסת לבעל אחר, ופסקה** גם **עמו**, בשעת נשואיה, **כדי שיזון את בתה חמש שנים — חייב** גם הוא **לזונה חמש שנים.**

ומעתה חייבים במזונותיה של הבת [במשך חמש שנים] שני הבעלים של אמה, שהתחייבו לה [כל אחד בפני עצמו], לזון את בתה, וכל אחד חייב במלוא מזונותיה.

ומבארת המשנה כיצד יעשו:

א. **לא יאמר** הבעל **הראשון** שהתחייב לזון את הבת "**לכשתבא אצלי** הבת יחד עם אמה **— אזונה**"!

והיינו, שאינו יכול להפטר מחיובו בטענה שהתחייבותו היתה לזון את הבת רק כל זמן שהוא מקיים את אמה כאשתו, ולא כאשר הוא מגרשה, שאז אין היא "בת אשתו", אלא בת גרושתו. וטעמו של דבר, כיון שפסק עם אמה לזון את בתה חמש שנים, ולא הגביל את פסיקתו שתהא תקפה רק כל עוד היא נשואה לו — חלה התחייבותו גם לאחר שיגרשנה.

אלא, הרי הוא **מוליך לה** לבת אשתו את **מזונותיה — למקום שאמה** נמצאת, אצל הבעל השני, על אף שגם הבעל השני התחייב במזונותיה.

ב. **וכן לא יאמרו שניהם: הרי אנו זנין אותה כאחד**, דהיינו, שכל אחד מהשנים יתן לה מחצית מזונות.

אלא, שניהם חייבים לזון אותה, כל אחד, במלוא המזונות.

ולכן, **אחד** יהיה **זנה** במזונות ממש, **ואחד** יהיה **נותן לה דמי מזונות.**

ג. ואם **ניסת** הבת, הרי מעתה נוסף בעלה של הבת [שחייב במזונות אשתו מעיקר הדין] על שני הבעלים של אמה, החייבים כל אחד במלוא מזונותיה מכח התחיבותם. ולכן —

הבעל נותן לה מזונות.[1]

---

1. ובא התנא לומר, שאין לפטור את הבעל מחיוב המזונות משום שנשא אשה שיש לה

וחן, שני הבעלים של אמה — **נותנין לה דמי מזונות,** כל אחד את דמי המזונות במלואן.[2]

ד. ואם **מתו** [שני הבעלים של האמה], ממשיכה הבת לגבות את התחייבותם למזונותיה גם אחר מותם. וגובה זאת מנכסיהם, המשועבדים לה עבור תשלום דמי מזונותיה.

ואפילו מכרו הבעלים או יורשיהם את הנכסים לאנשים אחרים, יש לה את הזכות לגבות מהם, מכח שעבודה בנכסים. ובכך היא עדיפה על זכות הגביה של דמי המזונות שיש לבנותיהם של שני הבעלים, מיורשיהם —

בנותיהן של שני הבעלים, **ניזונות** רק **מנכסים בני חורין,** אך אינן יכולות לגבות את המזונות המגיעים להן מנכסים משועבדים, שנמכרו לאנשים אחרים.[3]

ואילו היא, הבת שהתחייבו הבעלים של אמה לזון אותה [משום שפסקה עמהם על כך בשעת נישואיה], הרי היא **ניזונת** אפילו **מנכסים משועבדים, מפני שהיא כבעלת חוב!**

שהרי היא אינה אוכלת מזונות מתקנת חכמים, כדין בת האוכלת מזונות מכח חיוב האב במזונות בתו. אלא אכילתה היא רק מכח התחייבות מחודשת של שני הבעלים, כאשר נשאו את אמה.

ה. ואילו האנשים **הפקחים,** כשהיו נושאים אשה ובתה, **היו כותבים** בשטר הפסיקה את התחייבותם לאם, בלשון שתפטור אותם מלזון את בתה לאחר שיגרשנה. וכך היו כותבים:

הריני נושא אותך לאשה **על מנת** [בהתחייבות] **שאזון את בתך חמש שנים — כל זמן שאת עמי.**

גמרא:

בסוגיה שלפנינו מתבאר שיכול אדם לחייב עצמו ממון לחברו, על ידי הודאתו שהוא חייב לו, למרות שברור לכל שלא היה לו כל חוב כלפי חברו, אלא שבעצם הודאתו על החוב, הוא יוצר את החוב כלפי חברו.[4]

להודאתו יש תוקף מחייב רק אם היא נעשית בפני שני עדים.

מזונות מאנשים אחרים, וכאילו התנה עמה במפורש שהוא נושא אותה לאשה על מנת שאינו מתחייב במזונותיה. אלא חייב גם הוא לזונה. תוס׳

2. ומשמיענו התנא את חיובם גם לאחר שנישאת הבת, שלא נטעה לומר שאין התחייבותם של הבעלים לזון את בת האשה אלא כל עוד לא נישאת, שאין לה מי שיזון אותה. אבל לא לזמן שנישאת, שבעלה חייב במזונותיה. תוס׳

3. לפי שכך תיקנו חכמים, שלא יגבו למזונות האשה והבנות מנכסים משועבדים, מפני תיקון העולם, כדי שלא ימנעו אנשים מלרכוש קרקעות מחמת החשש שמא יוציאו אותן מהן האשה והבנות לצורך גבית מזונותיהם, כמבואר בתחילת פרק חמישי בגיטין.

4. הקצות החושן בסימן לד הביא בשם מהרי״ן לב, וכן כתב הפני יהושע בסוגייתנו, שגדרה של

אבל, אם אדם מודה לחבירו על חיובו כלפיו שלא בנוכחות עדים, יכול הוא לומר לו "משטה הייתי בך", ואיני חייב לך דבר. או שיכול לתרץ עצמו, שאמר לו כך כדי שלא יחשבו עליו שהוא אדם אמיד, ולכן "הודה" לו שהוא חייב לו, אך אליבא דאמת הוא אינו חייב לו כלום.

אתמר: האומר לחבירו: חייב אני לך מנה! —

רבי יוחנן אמר: חייב הוא ליתן לו מנה.

וריש לקיש אמר: פטור.

והוינן בה: **היכי דמי** הודאתו? והרי אין הודאתו נחשבת הודאה אלא אם היתה בפני עדים, ואין חולק על כך שאם הודה בפני עדים הוא חייב, שהרי שנינו במשנה במסכת סנהדרין [כט ב] שאם אמרו העדים "בפנינו הודה לו" הרי הוא חייב. ואם כן —

אי, אם מדובר בכגון **דאמר להו** המודה לאנשים השומעים את הודאתו "**אתם עדיי**" — **מאי טעמא דריש לקיש דקפטר**? והרי היא הודאה בפני עדים, ושנינו במשנה במסכת סנהדרין שהוא חייב.

אי, ואם מדובר בכגון **דלא אמר להו** לשומעים את הודאתו "**אתם עדיי**", שלא ייחדם לעדות — **מאי טעמא דרבי יוחנן דקמחייב**?

והרי קיימא לן במסכת סנהדרין שאין הודאתו נחשבת כהודאה המחייבת, עד שייחדם לעדים [כי בלי שייחדם לעדות, יכול הוא לטעון "משטה הייתי בך"]!?

ומשנינן: **לעולם**, מדובר כאן בכגון **דלא קאמר להו "אתם עדיי"**.

והכא, במאי עסקינן, בכגון **דאמר ליה**, דהיינו, שכתב בכתב ידו את הודאתו "**חייב אני לך מנה**" — **בשטר**,[5] ומסר לו את הודאתו בכתב ידו בפנינו, בלי שייחד את העדים לכך, ובלי שחתם על השטר בחתימת ידו.

רבי יוחנן אמר: כיון שכתב את הודאתו בכתב ידו בשטר, **חייב**, כי **אלימא מילתא דשטרא**, גדול הוא הכח של מילים הנכתבים בכתב ידו בשטר — **כמאן דאמר** כאילו אמר **להו**, לאנשים הרואים את נתינת השטר, "**אתם עדים**", **דמי**, היות ומסירת השטר

ההודאה היא **יצירת התחייבות חדשה בעצם ההודאה**. וכאילו אמר "מתחייב אני לך עתה מנה בתורת מתנה".

אך הקצות חולק עליו, וסובר שההודאה היא בגדר נאמנות, שהוא נאמן על עצמו לומר שהוא חייב, אך אין זו התחייבות חדשה שנוצרת מעצם ההודאה.

וכן נחלקו רבותינו הראשונים והאחרונים, בענין קנין "אודיתא", כאשר "מודה" אדם על דבר שלו, שהוא שייך לחברו - האם מועילה הודאתו במקום קנין.

ציר המחלוקת הוא, כדלעיל, האם אין בהודאתו של אדם אלא נאמנות גרידא, או שההודאה עדיפה על קנין, והיא מאפשרת העברת בעלות, או יצירת התחייבות, **ללא כל מעשה קנין!**

5. תוס' סוברים שאם כתב בשטר אני פלוני חייב מנה, הרי זה כמי שחתם על השטר, ובזה הכל מודים שגובה, אלא מדובר שלא הזכיר כלל את

היתה בנוכחות עדים — אף על פי שלא ייחד אותם לעדים.

ואילו **ריש לקיש אמר: פטור,** כי הוא סבור **שלא אלימא מילתא דשטרא.** דהיינו, שאין כתב ידו בשטר, בלי חתימתו, נחשב יותר מהודאה בעל פה, אף על פי שמסר את השטר בפני עדים, כיון שלא ייחדם להיות עדים על הודאתו.

ומביאה הגמרא ראיה ממשנתנו לרבי יוחנן:

שהרי **תנן: הנושא את האשה, ופסקה עמו לזון את בתה חמש שנים — חייב לזונה חמש שנים.**

מאי לאו, האם אין משנתנו מדברת **כי האי גוונא,** במקרה שנחלקו בו רבי יוחנן וריש לקיש, בכותב זאת לאשה בכתב ידו שהוא מתחייב לזון את בתה חמש שנים, ואינו חותם עליו, ומוסרהו לה בנוכחות עדים, מבלי שייחדם לעדים, והשטר הזה משמש בידה כעדות להתחייבותו. כי אם חתם על השטר, או אם ייחד את העדים להודאתו, אין חידוש בדברי המשנה.[6]

קב-א ודוחה הגמרא את הראיה ממשנתנו לרבי יוחנן —

לא! אין המשנה מדברת בבעל שהודה בכתיבת ידו על התחייבותו. אלא היא עוסקת **ב"שטרי פסיקתא"**, שהם שטרי "תנאים", בהם מפורטים הדברים שהתנו ביניהם החתן והכלה לפני נישואיהם [ובמשנתנו מבואר שהתנו ביניהם שיזון החתן את בתה של הכלה חמש שנים], וחתומים על השטר שני עדים.

ועל אף שהוא שטר גמור, יש חידוש גדול בדבר, **וכדרב גידל.**

דאמר רב גידל אמר רב: שני מחותנים שדברו ביניהם אודות התחייבותם לצורך נישואי ילדיהם, ושאל אבי הכלה את אבי החתן: **כמה אתה נותן לבנך** לצורך הנישואין? — וענה לו אבי החתן: סך **כך וכך.** ושאל אבי החתן את אבי הכלה: **וכמה אתה נותן לבתך?** — וענה לו: סך **כך וכך.**

ומתוך הדברים האלה **עמדו וקידשו — קנו** את ההתחייבות לקיום דבריהם.

וחן חן הדברים הנקנין באמירה, ללא צורך בקנין כל דהו![1]

ההתחייבות עצמה חלה בשעת הקידושין, בדיבור גרידא, אך יחד עם זאת כותבים העדים לשני הצדדים "שטר פסיקתא", ובו מפרטים את התחייבות הצדדים, וחותמים עליו שני העדים, והרי הוא שטר גמור.

והוצרכה המשנה לומר זאת, כי חידוש גדול

שמו, ורק מסר לו כתב ידו שכתוב בו "אני חייב לך מנה", ובהודאה שכזו בפני עדים היא המחלוקת אם הוא חייב.

6. רש"י מוסיף שגם לא כתוב בו קנין, כי על הצד שכתוב בו שנעשתה התחייבותו בקנין, ואינה הודאה גרידא, משמש כתב ידו כראיה גם מבלי שהוא חתום עליו.

1. בביאור חידושו של רב גידל אמר רב נחלקו הראשונים: יש הסבורים שהקנין נעשה באמצעות נתינת הנאה הדדית של כל אחד משני הצדדים למשנהו, והנאה זו היא מעשה קנין של קנין כסף. אך יש הסוברים שבהנאה הזאת נוצרת

יש בדבר, היות שעצם ההתחייבות נעשית בדבור גרידא, בלי שום קנין, וכמו שאמר רב גידל. ובשטר עצמו אין כל חידוש, כי השטר הוא רק עדות על ההתחייבות שנוצרה בדבור, אך אין הוא הגורם לעצם ההתחייבות.

ועתה מביאה הגמרא ראיה אחרת לדברי רבי יוחנן, שהודאה בשטר בכתיבת ידו נחשבת כהודאה המחייבת, כאילו אמר "אתם עדי".

יש שוני מהותי בין שטר שחתומים עליו עדים, שהוא **מעיד על חיוב ממוני קיים**, אך אינו יוצר התחייבות בעצם כתיבתו, לבין שטר בכתיבת ידו, ללא חתימתו, שהינו שטר **היוצר התחייבות**, על ידי כתיבת ההודאה בשטר.

וגם לפי רבי יוחנן, הסבור שאפילו אם לא אמר בשעה שמוסר את השטר "אתם עדי", נחשבת הודאתו כאילו אמר זאת כיון ש"אלימא מילתא דשטרא", קיים חילוק זה, וכפי שיתבאר להלן.

תא שמע ממה ששנינו במשנה במסכת בכורות [נא א]:

מי שנולד לו בן בכור, וחייב לפדותו בחמשה סלעים מן הכהן, **וכתב לכהן** שטר בכתב ידו "שטר זה הוא לראיה **שאני חייב לך חמש סלעים**" — **חייב** הוא **ליתן לו** לכהן **חמש סלעים**, כיון שהודה לו על כך בכתב ידו.

ואולם, **בנו — אינו פדוי**, כאשר ישלם לכהן את חמשת הסלעים שהתחייב לו בשטר. כי תשלום זה לא יהא "פדיון הבן", אלא ייחשב לפרעון חוב, על מה שהודה והתחייב לו בכתב ידו [מבלי שחתם בו הוא עצמו] בחמש סלעים.

והניחה הגמרא, שבדין זה מחדשת המשנה שהוא חייב ליתן לכהן חמש סלעים משום שכך הודה לו בשטר, לפי שהתחייב לו על כך בהודאתו בכתב ידו, מבלי שיחתמו בו עדים.

ודין זה, הוא כדברי רבי יוחנן, שהודאה בכתב ידו נחשבת כאילו ייחד עדים ואמר להם אתם עדי, שאז הודאתו מחייבת אותו.

וזהו חידושה של הלכה זו, שיש לנהוג כרבי יוחנן, ולהוציא מדברי ריש לקיש.

שאם לא כן, אלא מדובר שנותן לכהן שטר שחתומים עליו שני עדים שהוא חייב לו חמש סלעים, והוא שטר רגיל, המעיד על חוב קיים, ואינו שטר "הודאה" בכתב ידו היוצרת חיוב — מדוע אין בנו פדוי כאשר הוא ישלם את חמשת הסלעים?

גמירות דעת מוחלטת, וכל מהותו של הקנין היא כדי ליצור גמירות דעת על ידי מעשה הקנין, ולכן, כאן שמתקבלת הגמירות דעת מכח ההנאה, אין צורך למעשה קנין, כי כאמור, גמירות הדעת היא כל מהות הקנין.

ואילו המאירי הביא דעה הסוברת שרב גידל אמר רב מסתמך על תקנת חכמים, וכן כתב בנודע ביהודה [חו"מ קמא כח] שגמר דעת בלבד אינו קונה, ואין זו אלא תקנת חכמים.

ורבינו חננאל, וכן התוס' בשם רבינו תם, סוברים שהמחלוקת של האמוראים אם ניתנו הדברים להכתב, היא מחלוקת אם צריכים לכתוב, משום שבדבור גרידא לא חלה ההתחייבות.

והרי תשלום חמשת הסלעים אינו נחשב אז כ"פרעון חוב" של התחייבותו בשטר, אלא הוא קיום מצות פדיון הבן. כי כאמור, השטר שמסר לכהן אינו שטר התחייבות, אלא שטר עדות, בחתימת שני עדים, על שהוא חייב חמש סלעים לכהן, ואכן כך הוא עושה כאשר הוא משלם לכהן חמשת שקלים, אך אינו נחשב אז כמי שפורע את ההתחייבות בהודאתו בשטר!?[2]

ודוחה הגמרא את הראיה:

שאני התם, שונה הוא הדין שם, בפדיון הבן, שכתיבת ידו בשטר מועילה אפילו לריש לקיש, ואין להביא משם ראיה למחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בשאר מקומות, היות **דמשועבד ליה** אבי הבן לכהן, שהרי מחוייב הוא ליתן לכהן את חמשת הסלעים **מדאורייתא**, אפילו בלי הודאתו של האב.

והיות שאין כתיבת הודאתו בשטר יוצרת את החיוב, אלא היא רק הודאה על חיוב שכבר קיים, מודה גם ריש לקיש לרבי יוחנן שמועילה הודאתו בכתב ידו.

ואין זה דומה לשאר המקומות, שסבור בהם ריש לקיש שאין הודאתו בכתיבת ידו בשטר עדיפה על אמירתו, שאם לא ייחד עדים להודאתו, אין הודאתו הודאה.

ותמהה הגמרא: **אי הכי,** שבפדיון הבן מועילה הודאת האב בכתיבת ידו לכולי עלמא, משום שהוא כבר משועבד לכך מן התורה, ואין הודאתו הכתובה יוצרת את החיוב, אלא היא כמו שטר חוב רגיל, תיקשי — **אמאי**, לשם מה בכלל **כתב** אבי הבן לכהן הודאה בשטר על כך? והרי גם מבלעדי הודאתו חל שעבודו לכהן, ולא הוסיפה הודאתו דבר על חיובו הקיים!?

ומשנינן: מה שכתב האב לכהן בשטר "אני חייב לך חמש סלעים", לא כתב זאת כדי להתחייב לו, אלא רק **כדי לברר לו כהן** מסויים, שהוא מתחייב שיתן לו בלבד את חמשת הסלעים, ולא לכהן אחר.

ומקשינן: **אי הכי,** כיון שאמרת, שהיות ומן התורה הוא משועבד לו, אין הודאתו בכתיבת ידו נחשבת ל"הודאה" המחייבת, נמצא שכאשר הוא ישלם את חמשת הסלעים לכהן, אין הוא פורע חוב של הודאתו בשטר, אלא הוא תשלום של פדיון הבן. ואם כן, **בנו — אמאי** אומרת המשנה **שאינו פדוי**?

ומתרצת הגמרא: כונת המשנה היא **כד**אמר **עולא**.

דאמר עולא: דבר תורה, מי שכתב לחברו שטר חוב על חמשת הסלעים, בנו **פדוי — לכשיתן** את חמשת הסלעים לכהן.

ומאי טעמא אמרו במשנה ש**בנו אינו פדוי** אפילו לכשיתן?

גזירה גזרו חכמים שלא יועיל פדיון שכזה, **שמא יאמרו** אנשים "**פודין בשטרות** חוב".

כי חששו חכמים, שיבואו אנשים לטעות

---

2. התוס' תמהו, שאם נתן לו שטר חתום על ידי עדים, הדבר הוא פשוט שהוא חייב ליתן לו חמש סלעים, ולמה לנו לשנות הלכה זו. עיין בדבריהם.

ולומר שמועיל פדיונו בשטר החוב הזה עצמו [והם לא ידעו שלא חל הפדיון אלא לאחר מכן, כשישלם האב לכהן], ויחשבו שמועיל פדיון בשטרי חוב שיש להם על אנשים אחרים [ואז לא ישלמו הם את הסכום שבשטר החוב, אלא הכהן יגבה את הכסף שבשטר מהחייבים הכתובים בשטר], ונמצא שלא יפדו את בניהם, היות ושטר חוב שיש לאדם על אחרים התמעט מפדיון הבן [ממיעוט הכתוב, במסכת בכורות].

והחילוק בין שטר התחייבות שלו, שמועיל מן התורה, לכשיתן, לבין שטר חוב שיש לו על אחרים, שלא מועיל מן התורה אפילו כשיגבהו הכהן מבעלי החוב — נובע מכך שבמילוי ההתחייבות שלו הרי הוא בעצמו משלם את הפדיון, אבל כשגובה הכהן את שטר חובו מאחרים, נמצא שלא נתן האב בעצמו לכהן את דמי הפדיון, אלא רק הקנה לו את שטר החוב, ואילו הגביה עצמה נעשית על ידי הכהן מהאנשים החייבים, ולא מן האב עצמו.

וגזרו חכמים, כדי למנוע את ההחלפה בדיניהם של השטרות [שטר התחייבות שלו ושטר חוב שיש לו על אחרים — שאב הכותב לכהן שטר שהוא חייב לו חמש סלעים, שלא יחול פדיונו, אפילו כאשר ישלם את הכסף הזה לכהן, אלא יתן לו חמשת סלעים אחרים.

אמר רבא: מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש היא **כתנאי**, כמחלוקת תנאים שנחלקו באותו דבר.

שכך שנינו במסכת בבא בתרא [קעה ב]:

מי שערב לחוב שנכתב עליו שטר, הרי הוא מתחייב לפרוע למלוה את החוב [באם לא יפרע לו הלוה] כאילו הוא עצמו לוה ממנו בשטר, ונכסיו של הערב משועבדים לפרעון החוב, כך שגם אם ימכור הערב את נכסיו, עדיין יכול המלוה להפרע מהם, אפילו מן הלקוחות, כדין מלוה בשטר.

שמות הערבים על מלוה בשטר, צריכים להופיע בתוך השטר, כדי שחתימת העדים על השטר תהווה עדות גם על הסכמת הערבים לערוב לפרעון החוב שבשטר.

אבל אם לא מופיעים שמות הערבים בשטר, אלא הם חתומים מתחת לחתימות העדים, הרי הם ערבים לחוב רק כדין מלוה בעל פה, ואין נכסיהם משועבדים, ואין המלוה יכול לגבות מהם אלא רק מנכסים בני חורין.

ערב היוצא אחר חיתום שטרות, דהיינו, אם נכתב שמו של הערב מתחת לחתימת העדים, הרי אין העדים החתומים בשטר מעידים עליו, אלא שהערב עצמו מודה שקיבל על עצמו את הערבות.

נמצא, שערבותו של הערב הזה לפרעון החוב אינה ערבות כמלוה בשטר אלא כמו ערבות של מלוה בעל פה.

ולכן, **גובה** המלוה מהערב אך ורק **מנכסים בני חורין**, ולא מהנכסים המשועבדים שבידי הלקוחות שקנו מהערב.

מעשה בערב היוצא אחר חיתום שטרות, **שבא לפני רבי ישמעאל, ואמר: גובה** המלוה מהערב **מנכסים בני חורין** בלבד, כדין ערב למלוה בעל פה, על פי הודאתו של הערב, על אף שלא היתה הודאתו בעדים!

אמר לו בן ננס לרבי ישמעאל: **אינו גובה לא מנכסים בני חורין ולא מנכסים משועבדים**, כיון שלא ייחד הערב עדים להודאתו בערבותו!

אמר לו, שאל אותו רבי ישמעאל: **למה** אינו גובה המלוה מבני חורין על סמך הודאתו של הערב?

אמר לו בן ננס: **הרי שהיה** המלוה **חונק את חבירו** הלווה **בשוק**, שיפרע לו חובו, **ומצאו חבירו** של הלווה, וראה כיצד המלוה חונק את רעהו, הלווה, **ואמר לו** למלוה: **הנח לו** לחברי הלווה ואל תחנקהו, **ואני אתן לך** את המגיע לך ממנו בחובו [והיינו, שהודה לו שלא בפני עדים שהוא ערב לו לפרעון החוב] — **פטור** הערב מלשלם לו, מפני **שלא על אמונתו** של הערב **הלוהו** המלוה ללווה.

והיינו, לפי שבמקרה זה לא קיבל עליו הערב את התחייבותו בפני עדים, שלא אמר "אתם עדי" שאני מקבל עלי לפרוע את החוב, אלא הודה לו בהודאה גרידא שהוא מקבל על עצמו את הערבות על פרעון החוב.

והרי זה דומה למי שהודה לחברו בשטר בכתיבת ידו שהוא חייב לו מנה, בלי שייחד על כך עדים, שנחלקו בו רבי יוחנן וריש לקיש אם מועילה הודאתו.

ואומר רבא, **לימא**, יש לנו לומר, ש**רבי יוחנן** הוא **דאמר כרבי ישמעאל**, שמועילה הודאתו לחייבו אפילו אם קיבלה בלי יחוד עדים, **וריש לקיש** הוא **דאמר כבן ננס**, שלא מועילה הודאתו, כיון שלא שייחד לכך עדים.

ומקבלת הגמרא חלק מדברי רבא, אך מאידך היא דוחה את החלק האחר —

אליבא דבן ננס — כולי עלמא לא פליגי! ודאי רבי יוחנן אינו יכול לסבור כמוהו.

ולכן, שפיר אמר רבא שאי אפשר להעמיד את מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש באופן ששניהם יסברו כבן ננס, היות ובהכרח שרבי יוחנן אינו סבור כמוהו אלא כרבי ישמעאל, ורק ריש לקיש יכול לסבור כבן ננס.

שהרי אם ערב, שדין שעבודו הוא מפורש מן התורה [שהרי הוא נלמד מהערבות של יהודה אל יעקב אבינו "אנכי אערבנו"], אינו חל בהודאה גרידא לבן ננס, אלא רק אם מייחד עדים לכך — כל שכן המודה לחבירו שהוא חייב לו, שאין דין התחייבותו מפורש בתורה, שאינו מתחייב לו בלי שייחד לכך עדים, לפי בן ננס.

ושפיר אמר רבא, שרבי יוחנן סובר רק כרבי ישמעאל, ולא כבן ננס.

קב-ב אך את החלק השני שאמר רבא, שריש לקיש סובר רק כבן ננס ולא כרבי ישמעאל, אפשר לדחות, ולומר:

כי פליגי, אך יתכן שנחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן **אליבא דרבי ישמעאל**, ושניהם סוברים כמוהו בערב שמתחייב גם ללא עדים, ורק בהודאה במנה נחלקו —

רבי יוחנן סבר, הודאתו במנה מועילה גם כשלא ייחד לכך עדים, **כ**מו שסובר **רבי ישמעאל**, שחלה ערבותו של הערב על פי

הודאתו, בלי שיעידו על כך עדים.

וריש לקיש סבר —

עד כאן, לא קאמר רבי ישמעאל התם, שמתחייב הערב בהודאתו אפילו כאשר לא ייחד עדים, **אלא** משום **דערב שייך ליה לשיעבודא דאורייתא.** שהרי שעבוד הערב כשהודה בו נעשה עתה לחוב שכבר קיים מן התורה, ולכן אינו יכול לטעון טענת השטאה כאשר הוא הודה שהוא משתעבד כערב לשיעבוד של חוב הקיים מן התורה.

אבל הכא, כאשר לפני הודאתו הוא אינו חייב דבר, **ולא שייך** כאן **שיעבודא דאורייתא,** אלא שהוא יוצר את החוב עתה בהודאתו, הרי אם לא ייחד לכך עדים, יכול הוא לטעון משטה הייתי בך!

גופא, אמר רב גידל אמר רב: אם שאל אבי הכלה את אבי החתן: **כמה אתה נותן לבנך?** — וענה: סך **כך וכך.** וחזר ושאל אבי החתן את אבי הכלה: **וכמה אתה נותן לבתך?** — וענה אבי הכלה: סך **כך וכך.** הרו אם **עמדו** מתוך אותם הדברים, **וקידשו** — **קנו** שני הצדדים זה מזה את ההתחייבות ההדדית. **וחן חן הדברים הנקנים באמירה.**

אמר רבא: מסתברא מילתא דרב שחלה התחייבות האב באמירה בעלמא, **במי** שמקדש את **בתו** בהיותה **נערה** [ולא בבוגרת], **דקא מטי הנאה לידיה,** כיון שבאה לאבי הנערה הנאה ממונית מקידושי בתו, לפי שהוא זכאי בכסף הקידושין שנותן הבעל לבתו הנערה, ולכן הוא מקנה את התחייבותו, מכח ההנאה שהוא מקבל מקדושיה.

אבל בקדושי **בוגרת, דלא מטי,** שלא באה **הנאה** ממונית **לידיה** של אבי הכלה, היות וכסף קידושיה שייך לה ולא לאביה — **לא** אמר רב שמתחייב אבי הכלה באמירה בעלמא, אלא צריך שיעשה קנין על כך.

והוסיף רבא, ואמר: אמנם כך היה מסתבר, אבל — **והאלהים!** נשבע אני באלהים, כי **אמר רב** את דינו, שהאב מתחייב באמירתו בלי קנין, **אפילו** כאשר בתו היא **בוגרת,** ואין לאביה הנאה ממונית מקידושיה.

ומוכיח רבא שכך היא שיטת רב:

דאי לא תימא הכי, אם לא תאמר כך, אלא תעמיד את דברי רב רק באבי נערה שיש לו הנאה ממונית מקידושיה, יקשה לך: **אבי הבן,** שגם הוא מתחייב באמירה בלי קנין — **מאי הנאה אתא לידיה!?** הרי לא באה לידו כל הנאה ממונית, ובכל זאת אמר רב שהוא מתחייב ללא קנין.

אלא, בהכרח, שלא מחמת טובת הנאה שבאה לידם חלה ההתחייבות ההדדית, כי אם **בהחיא הנאה דקמיחתני אהדדי,** בהנאה שנוצרו ביניהם קשרי חיתון, **גמרי,** מחליטים הם את החלטתם בגמירות דעת שלמה על התחייבותם, **ומקני להדדי,** ומקנים זה לזה, באופן הדדי, את התחייבותם, בגמירות דעתם, ללא צורך בקנין.

אמר שאל **ליה רבינא לרב אשי:** האם **הדברים הללו** שניקנים באמירה, **ניתנו ליכתב** בשטר, כדי שיהיה להם תוקף של שטר, לגבות את ההתחייבות אפילו מנכסים משועבדים, כדין גביה בשטר. **או לא ניתנו ליכתב,** אלא הם רק כמלוה על פה, שאין גובים אותה מנכסים משועבדים?

אמר ליה רב אשי לרבינא: הדברים הנקנים באמירה — **לא ניתנו ליכתב** בשטר!

איתיביה, הקשה רבינא לרב אשי ממשנתנו, ששנינו בה: **הפקחין היו כותבין** לאשה שיש לה בת: **על מנת שאזון את בתך חמש שנים, כל זמן שאת עמי**;

והרי התחייבות הבעל לאשתו לתת מזונות לבת אשתו לא נעשתה בקנין, אלא בדיבור בעלמא, והיא חלה רק מכח הנאת החיתון. ומוכח, שבכל זאת היא ניתנה להכתב בשטר, שהרי שנינו שהפקחים היו "כותבים" את תנאם.

ומשנינן: **מאי**, מהו משמעות לשון "**כותבין**" האמורה במשנה — **אומרים**!

ופרכינן: **וכי קרי ליה** התנא **לאמירה** "**כתיבה**"?

ומשנינן: **אין**, אכן משתמש התנא בלשון "כתיבה" גם במקום שמדובר בו באמירה.

והראיה לכך, כי **התנן**, הרי שנינו לעיל, בתחילת פרק תשיעי: **הכותב לאשתו** "**דין ודברים אין לי בנכסייך**".

ותני על כך בברייתא: **רבי חייא: האומר לאשתו.**

ומביאה הגמרא ראיה אחרת שהדברים הנקנים באמירה ניתן לכותבם בשטר:

תא שמע ממה ששנינו: **אין כותבין שטרי אירוסין ונשואין אלא מדעת שניהם** [הבעל והאשה].

ודייקינן: **הא מדעת שניהם — כותבין.**

מאי לאו, האם לא מדובר בכתיבת "**שטרי פסיקתא**", שהם שטרות בהם נכתבים הדברים ש"פסקו" שני הצדדים זה לזה בתורת התחייבות בשעת הקידושין והנישואין. ומוכח שהדברים הללו ניתנו להכתב בשטר.

ודוחה הגמרא: **לא** בשטרי פסיקתא מדובר, אלא בכתיבת **שטרי אירוסין ממש, וכדרב פפא ורב שרביא.**

דאיתמר:

אם **כתבו** לשטר האירוסין [שכתוב בשטר "הרי את מקודשת לי", או "בתך מקודשת לי", בפירוט שם האיש ושם האשה] **לשמה** [לשם האיש ולשם האשה הללו, ולשם קידושין, כי אם חסר בכתיבת השטר "לשמה" הרי הוא פסול כמו גט שלא נכתב לשמה], **ושלא מדעתה** [אך בלי הסכמתה לכתיבת השטר], ונתן את השטר לאשה, והסכימה להתקדש בו —

רבה ורבינא אמרי: מקודשת [כי הצורך בכתיבת שטר הקידושין לשמה הוא משום שהוקשה "הויה" של קידושין ל"יציאה" בגט. ובגט יש צורך לכתוב לשמה, אך אין צורך לכתוב אותו מדעתה, לפי שבעל כרחה היא מתגרשת, ולכן גם שטר קידושין אינו צריך להכתב בהסכמתה, על אף שהיא מתקדשת רק מדעתה].

רב פפא ורב שרביא אמרי: אינה מקודשת.

כי אמנם הוקשה הויה ליציאה, אך זה מחייב רק ששטר הקידושין ייכתב לשמה כמו הגט. אך לענין הסכמתה לכתיבת השטר, יש ללמוד מההיקש של הויה ליציאה שהשטר

צריך להכתב לדעת האשה, כיון שהיא זו שמקנה עצמה לבעל, וכמו בגט, שצריך להכתב לדעת הבעל, כי הוא זה המוציא אותה ממנו, ומקנה אותה לעצמה.

וכך בכל שטר, צריך השטר להכתב על דעת המתחייב או על דעת המקנה בשטר הזה. ולכן בקידושין, שהיא המקנה עצמה לבעלה, חייב השטר להכתב לדעתה!

ומביאה הגמרא ראיה אחרת ממשנתנו ששטרי פסיקתא ניתנו להכתב:

תא שמע ממה ששנינו במשנתנו שאם התחייבו שני בעלים לאשה אחת לזון את בתה, ואחר כך **מתו** שני הבעלים — **בנותיהן** של שני הבעלים **ניזונות** רק **מנכסים בני חורין**. ואילו **היא**, שהתחייבו שני הבעלים של אמה לזון אותה חמש שנים, **ניזונת מנכסים משועבדים, מפני שהיא כבעלת חוב**.

ומשמע שפסיקת הבעל לאשה ניתנת להכתב בשטר, כי רק במקום שנכתב שטר אפשר לגבות מנכסים משועבדים!

ודוחה הגמרא את הראיה: **הכא, במאי עסקינן — בשקנו מידו**. שעשו קנין על התחייבות הבעל, ואין זה מהדברים הנקנים באמירה. וכשיש קנין, אפשר לכתוב שטר ולגבות בו מנכסים משועבדים.

ומקשינן: **אי הכי**, שלצורך הדחיה של הראיה, העמדת את משנתנו בכגון שעשו קנין וכתבו בשטר את ההתחייבות של הבעל — הרי **בנות** של כל בעל ובעל, **נמי** תהיינה זכאיות לגבות את מזונותיהם מנכסים משועבדים!

כי הניחה הגמרא, שנעשה הקנין של הבעל על כל התנאים שעשו הבעל והאשה ביניהם, ותנאים אלו כוללים גם את מזון הבנות שיש לנשים מבעליהן.

ומשנינן: משנתנו מדברת **בכגון שקנו לזו**, רק לענין מזונות בת אשתו, **ולא קנו לזו**, לענין מזונות בתו מהאשה הזו.

ושמא תתמה: **ומאי פסקא**? וכי דבר פסוק ומוחלט הוא שעושים קנין רק על מזונות בת אשתו ולא על מזונות בתו מאשתו, עד ששנו חכמים בלשון פסוקה, בלי לציין חילוק בקנינים, שמזונות בת אשתו נגבים מנכסים משועבדים [משום שבודאי נעשה קנין על ההתחייבות הזו], ואילו מזונות בתו מאשתו נגבים רק מנכסים בני חורין [משום שבודאי לא נעשה על כך קנין]!?

תשובתך: **איהי**, בת אשתו, **דהואי בשעת קנין**, שכבר נולדה בשעה שבאה אמה להנשא לבעל — **מהני** מועיל **לה קנין**, כי היא באה לעולם, ולכן אפשר לעשות קנין שבו מתחייב הבעל כלפיה, לזון אותה.

אבל **בנות** האשה, **דלא הוו בשעת קנין**, שהרי עדיין לא נולדו בשעת הנישואין — **לא מהני להו קנין** שיעשה אביהן עם אמן לזון אותן.

ומקשה הגמרא: **מי לא עסקינן דהואי בשעת קנין**, וכי לא יתכן שתהא בתו מאשתו קיימת בשעת קנין? **והיכי דמי**, וכיצד יתכן הדבר — **כגון דגרשה** לאשתו אחרי שכבר ילדה לו בת, **ואהדרה**, והחזירה לאחר גירושיה, ומתחיב לזון את בתו שכבר קיימת. ואילו במשנה שנינו בסתם, שאין גובים למזון

הבנות מנכסים משועבדים, ומשמע שאפילו אם נשא אשה ונולדה לו בת, וגירש את אשתו וחזר ונשאה, אין בתו גובה את מזונותיה מנכסים משועבדים, על אף שהיתה קיימת בשעת הנישואין השניים, והיה קנין על התחייבות אביה לזון אותה, ונכתב הדבר בשטר!

ומכח קושיה זאת, חוזרת בה הגמרא מהתירוץ הזה, ואומרת חילוק אחר בין מזון הבת ומזון בת אשתו —

אלא כך יש לחלק ביניהם: **איהי**, בת אשתו, **דליתא** שאיננה נכללת **בתנאי בית דין** שתקנו חכמים שהאב יזון את בתו — **מהני לה קנין** של הבעל להתחייב במזונותיה.

אבל **בנות** של הבעל מאשתו, **דאיתנהו** שהן ניזונות **בתנאי בית דין** — **לא מהני לחו קנין** להתחייב במזונותיהם.

ותמהינן: כיצד יתכן שלבנות עצמן לא יועיל הקנין לגבות מנכסים משועבדים? וכי בגלל שחייבוהו חכמים את האב במזונות בנותיו בתנאי בית דין — **מגרע גרעי** הבנות, עד שלא יכול אביהן לעשות קנין לחיובן כדי שיוכלו לגבות מנכסים משועבדים!?

ולכן מביאה הגמרא הסבר אחר: **אלא**, **בנותיו** שאינן גובות מזונותיהם מנכסים משועבדים אפילו אם עשה אביהן קנין להתחייב, **היינו טעמא**:

כיון דאיתנהו בתנאי בית דין — שחיוב מזונות האב הוא מתנאי בית דין, **אימר**, יש לנו לחשוש ולומר, שמא **צררי** צרורות של כספים **אתפסינהו**, נתן אביהן ביד בנותיו לצורך הבטחת פרנסתן כדי שיתקיים החיוב שלו מתנאי בית דין. ולכן, אין להן לגבות את מזונותיהן מנכסים משועבדים. אבל בעל המקבל על עצמו לזון את בת אשתו, שאינו חיוב מתנאי בית דין, אין לנו לחוש שמא הוא התפיס לבת אשתו צרורות כסף כדי להבטיח את קיום הבטחתו.

שנינו במשנה: אם גירש הבעל הראשון את אשתו והלכה ונישאה לאחר, **לא יאמר** הבעל **הראשון** שאינו זן את בתה עד שתבוא אצלי אלא מוליך מזונותיה למקום אמה.

אמר רב חסדא: זאת אומרת, מכך שנקטה המשנה שמוליך הבעל את מזונותיה של בת אשתו למקום אמה, ולא למקום אחיה —

מוכח מזה, כי **בת** הניזונית מנכסי אביה, לאחר מיתת אביה, אין אחיה [היורשים את נכסי האב] זכאים לדרוש שהיא תגדל אצלם והם יזונו אותה בביתם מנכסי הירושה, אלא — הבת **אצל אמה** היא נמצאת, ויש להם לשלוח את מזונותיה לבית אמה!

ודוחה הגמרא את ראייתו של רב חסדא:

ממאי, מנין לך **דאפילו בבת גדולה עסקינן**, שאין לנו לחשוש בה שמא יתנכלו לה האחים, כדי להפטר מחיוב המזונות שלהם ומעישור הנכסים שהם צריכים לתת לה?

דלמא, שמא משנתנו רק **בבת קטנה עסקינן**, שהיא גדלה בבית אמה ולא בבית אחיה, כי יש לחוש לשלומה של הבת הקטנה אם תתגורר אצל אחיה, **ומשום מעשה שהיה**: אבל בת גדולה, שאין לחשוש שיפגעו בה, יתכן והם יכולים לדרוש שתשב עמהם בביתם, ושם הם יזונו אותה.

דתניא: מי שמת, והניח בן קטן לאמו.

אם **יורשי האב אומרים: יהא גדל אצלנו,** ואנחנו נפרנסנו. ואילו **אמו אומרת יהא בני גדל אצלי** —

מניחין אותו אצל אמו, ואין מניחין אותו אצל מי ש**ראוי ליורשו,** כי **מעשה היה,** והביאו את האח הקטן אל יורשי האב, **ושחטוהו** מיד **בערב הראשון** ששהה אצלם, כדי לזכות בחלקו בירושה.

וחשש רציחה על ידי היורשים שייך רק בבת קטנה ולא בגדולה.

אך מקשה הגמרא על הדחיה, ומקיימת את הראיה:

אם יש חילוק בין גדולה וקטנה, **אם כן, ליתני** התנא במשנתנו את דין הולכת המזונות בלשון שמתאימה לחילוק הזה, ויאמר כך: מוליכין את מזונותיה — **למקום שהיא** נמצאת בו!

כי לשון זו, משמעותה היא, שלגדולה יש מקום נפרד, ולקטנה יש מקום נפרד.

קג-א **מאי,** מפני מה נקטה המשנה בלשונה "מוליכין את המזונות **למקום שאמה**", שמשמעותו לשון מוחלטת, שאין חילוק בין מקומה של הגדולה למקומה של הקטנה, ושתיהן נמצאות בבית אמה!

אלא, **שמעת מינה,** ממשנתנו, שלעולם מקום **הבת** הוא **אצל האם — לא שנא גדולה, ולא שנא קטנה.**

שנינו במשנה: **לא יאמרו שניהם** [שני הבעלים] הרי אנו זנים אותה כאחד. אלא אחד זנה, ואחד נותן דמי מזונות.

ומביאה הגמרא מעשה ב**החוא גברא, דאוגר ליה ריחיא** שהשכיר את הריחיים שלו **לחבריה,** וקבע עמו שהתשלום עבור השכירות לא יהיה בכסף, אלא **לטחינה,** שיטחון השוכר עבורו את צרכי המזונות של ביתו, בחינם.

לסוף, איעתר, התעשר המשכיר בעל הריחיים, **זבין ריחיא וחמרא,** קנה לעצמו ריחיים נוספות, וחמור שיסובב את הריחיים, ושוב לא היה צורך למשכיר שיטחן השוכר עבורו את חטיו.

אמר ליה המשכיר לשוכר: **עד האידנא,** עד עתה, **הוה טחינא גבך,** היית טוחן עבורי את מזונותי בחינם, כשכר עבור שכירת הריחיים ממני.

אבל **השתא,** מעתה, שאין לי רווח בטחינתך, שהרי יש לי ריחיים אחרות וחמור המסובב אותם — **הב לי אגרא,** מעכשו עליך לשלם לי דמי שכירות עבור הריחיים שהשכרתי לך!

אמר ליה השוכר: **מיטחן טחינא לך!** מוכן אני להמשיך ולטחון עבורך, כפי אשר סיכמנו בתחילת השכירות, שזה יהיה התשלום עבור דמי השכירות, ולא אעלה לך שכר אחר עבור שכירות הריחיים.

סבר רבינא למימר, שהויכוח בין השוכר למשכיר, **היינו מתניתין,** הוא דומה לנידון משנתנו, ששנינו בה:

לא יאמרו שניהם [לא יוכלו שני הבעלים

לחבור ולטעון]: **הרי אנו זנין אותה כאחד**, שהרי כך התחייבנו, להעלות לה מזונות, והרי יש לה מזונות. ואין אנו חייבים לתת לה דמי מזונות שלא התחייבנו בהם.

אלא — **אחד** הבעלים **זנה, ואחד נותן לה דמי מזונות.**

ומוכח, שאם לאחר ההתחייבות חל שינוי במצב, ואין צורך במה שדובר בתחילה, חייבים לשלם דמים תמורתו. וכמו במשנתנו, שאם האחד זן אותה, ואינה צריכה יותר מזונות, יכולה היא לתבוע מן השני ליתן לה דמי מזונות, ואינו יכול לטעון שהוא התחייב ליתן רק מזונות ולא דמי מזונות.

והוא הדין בשכירות הריחיים, בשעה שאין המשכיר צריך את טחינת השוכר, יכול הוא לתבוע מהשוכר תשלום דמים במקום מלאכת הטחינה שדובר עליה בתחילה, כיון שעתה אין לו עוד צורך בטחינתו.

אמר טען **ליה רב עוירא: מי דמי**, כיצד ניתן לדמות את נידון הריחיים לנידון משנתנו!?

והרי, **התם**, בנידון משנתנו, לבת הניזונית, רק **חד כריסא אית לה**, יש לה בטן אחת בלבד למלאות אותה באכילת מזונות, אבל **תרתי כריסתא לית לה**, כרס כפולה — אין לה. ולכן, השני חייב להעלות לה דמי מזונות, ואינו יכול להפטר מחובו בטענה שהוא מוכן להעלות לה מזונות ולא דמי מזונות.

אך **הכא**, בשוכר את הריחיים, **מצי אמר ליה**, יכול השוכר לומר למשכיר: הרי יש באפשרותך לעשות שימוש מלא בריחיים שקנית, ואילו אני אמשיך לטחון עבורך בריחיים שהשכרת לי תמורת טחינתי עבורך —

טחון אתה בריחיים החדשות שקנית לך, קמח, **וזבין**, ותמכור את הקמח לאנשים, ותרוויח מטחינתו. ואילו אני אמשיך **לטחון** קמח עבורך, **ואותיב**, וקמח זה אל תמכור, אלא השאר אותו אצלך לצורך מזונותיך, וימשך תשלום השכירות שלי כמו שקבעתי עמך בשעה שהשכרת לי את הריחיים.

ומוסיף רב עוירא: **ולא אמרן** שיכול השוכר לטעון שהוא ימשיך לשלם את השכירות על ידי הטחינה לצורך מזונות המשכיר, **אלא דלית ליה טחינא לריחיא**, שהשוכר בטל לפעמים ממלאכת הטחינה, מחוסר עבודה, ואינו משתכר אז. ולכן יכול הוא לטעון שהוא רוצה בהמשך ההסכם שהשכר יהיה בטחינה ולא במעות, והוא יטחון בזמן שהוא מחוסר עבודה.

אבל אית ליה טחינא לריחיא, אם יש לשוכר עבודת טחינה מלאה, והוא משתכר בעבודתו, חייב הוא לטחון עבור אחרים, ובשכר שהוא יקבל מהם הוא ישלם למשכיר. ואין הוא יכול לטעון שהוא ימשיך לשלם בטחינה ולא במעות, כי **בכגון זו** — **כופין אותו על "מדת סדום"**. והיינו, מונעים ממנו בכפיה מלנהוג כמנהג אנשי סדום, שלא היו עושים טובה זה לזה.

כי כאשר יכול השוכר לטחון עבור אחרים במקום לטחון למשכיר, הרי זה מצב של "זה [המשכיר] נהנה, וזה [השוכר] לא חסר". ולכן חייב הוא לטחון עבור האחרים ולשלם למשכיר את השכר, ולא לטחון למזונות המשכיר.

מתניתין:

אחד מתנאי כתובה שתיקנו חכמים הוא, שאחר מותו, תמשיך אלמנתו לגור בביתו, ותאכל מזונותיה מנכסי ירושתו, כל זמן שהיא אלמנה [ולא תבעה את כתובתה].

אלמנה שאמרה "אי אפשי לזוז [איני יכולה לצאת] **מבית בעלי" — אין היורשין יכולין לומר לה: לכי לבית אביך** לדור שם, **ואנו זנין אותך** שם!

אלא, זנין אותה, ונותנין לה מדור בבית בעלה, **לפי כבודה.**

ואם **אמרה** האלמנה: **אי אפשי לזוז מבית אבא! — יכולין היורשין לומר לה: אם את** מתגוררת **אצלנו, יש ליך** מאתנו **מזונות. ואם אין את אצלנו — אין ליך** מאתנו **מזונות!**

אך **אם היתה טוענת** שהיא רוצה לגור בבית אביה **מפני שהיא ילדה והן ילדים — זנין אותה והיא בבית אביה.**[1]

גמרא:

תנו רבנן: האלמנה **משתמשת במדור** [בדירה, במקום מגוריה עם בעלה] — **כדרך** שהיתה **משתמשת בחיי בעלה.**

וכמו כן היא משתמשת **בעבדים ושפחות** שהורי בעלה — **כדרך** שהיתה **משתמשת בחיי בעלה.**

בכרים וכסתות — כדרך שמשתמשת בחיי בעלה.

בכלי כסף ובכלי זהב — כדרך שמשתמשת בחיי בעלה.

היות **שכך כתב לה** הבעל בכתובתה: **ואת תהא יתבת בביתי, ומיתזנא מנכסי — כל ימי מגר ארמלותיך!**

ומבארת הגמרא את דברי הברייתא:

"את תהא יתבת **בביתי**"!

תני רב יוסף: "**בביתי**", בבית שהוא הגון ומרווח למגורים יש לאלמנה זכות מגורים, יחד עם הבנים — **ולא** "**בבקתי**"! שאם היה מקום מגוריהם בבקתה כעין צריף צר, ולא היה די מקום גם למגורי האלמנה וגם למגורי הבנים — קודמים מגורי הבנים היתומים למגורי האלמנה.

אמר רב נחמן: יתומים שמכרו מדור אלמנה — לא עשו ולא כלום, אלא מוציאים את המדור מהלקוחות, והאלמנה מתגוררת בו.

ותמהה הגמרא: **ומאי שנא,** במה שונה מכירת המדור, שאין ביד היתומים להפקיע את זכותה של האלמנה במדור, והיא מוציאה אותו מן הלקוחות, **מדרבי אסי אמר רבי יוחנן —**

דאמר רב אסי אמר רבי יוחנן: יתומים שקדמו, לפני שבאו לפני בית דין, **ומכרו** את הנכסים **בירושה** שהיו בה רק "**נכסים מועטין**" [שלא הספיקה הירושה לכלכל בה את כל היתומים, שהדין הוא "הבנות יזונו, והבנים ישאלו על הפתחים"] — **מה שמכרו** היתומים **ללקוחות, מכרו,** ואין מוציאים

---

1. כתב שלטי הגבורים, שטעם הדבר הוא משום איסור ייחוד.

אותם מידי הלקוחות, על אף שלכתחילה, אם היו באים לבית דין, היו הבנות זוכות בנכסים לצורך מזונותיהם, ולא היו היתומים יכולים למכרם.

ואם כן, מהו החילוק בין תקנת המדור לאשה, שאם מכרו היתומים לא עשו כלום, ובין תקנת הירושה של בנות בנכסים מועטים, שאם מכרו היתומים, מה שמכרו, מכרו!?

ומשנינן: **התם**, בירושת הבנות בנכסים מועטים, **לא משתעבדי לה** הנכסים לבת **מחיים** של האב. לפי שאין לבת זכויות בנכסי אביה, מחיים, על אכילת מזונותיה לאחר מותו, לגבותה מהיורשים אפילו בנכסים מועטים. אלא, תקנת חכמים היא, שבנכסים מועטים הבנות יזונו והיתומים ישאלו על הפתחים. וכיון שאין נכסי הירושה משועבדים לה, אם עברו היתומים על התקנה, וקדמו ומכרו, מכרם מכר.

אבל **הכא**, במדור האלמנה, **משתעבדי לה** נכסי הבעל **מחיים** לזכותה במדור, שהרי כך התחייב לה הבעל בשעת נשואיה, וכתב לה שהיא תהיה יושבת בביתו כל ימי אלמנותה, ולכן לא יכולים היתומים להפקיע את שעבודה על ידי מכירת המדור לאנשים אחרים.

אמר אביי: נקיטינן, נוקטים אנו שכך היא ההלכה, למעשה: **מדור אלמנה שנפל — אין היורשין חייבין לבנותו**, היות והתחייבות אביהם היתה רק לזכות ישיבתה בביתו, ולא להעמיד לה מדור.

תניא נמי הכי, כדברי אביי: **מדור אלמנה שנפל — אין היורשין חייבין לבנותו. ולא עוד, אלא אפילו היא אומרת** ליתומים: **הניחוני, ואבננו משלי** ואדור בו — **אין שומעין לה** היות וזכותה היא רק להמשיך ולהתגורר בבית בעלה, כל עוד ביתו קיים, ותו לא.

בעי אביי: בית שעמד ליפול, ועמדה האלמנה **ושיפצה** אותו, שחיזקה את בדקי הבית, ולכן הוא ממשיך להתקיים ואינו נופל — **מאי?**

האם נאמר, כיון שלולי השיפוץ שעשתה בו האלמנה הוא היה נופל ולא היתה לה זכות להקימו ולגור בו, הרי זה כאילו הסתיימה זכותה לגור בבית זה, ולא הועיל לה שיפוצה כדי להמשיך ולהתגורר בבית. או שמא, כל עוד הבית קיים, יש לה זכות לדור בו, אפילו אם כל קיומו של הבית הוא רק מכח השיפוץ שעשתה בו?

ומסקינן: **תיקו.**

שנינו במשנה: אם **אמרה אי אפשי** אלא לגור בבית אבי, אין הם חייבים להעלות לה מזונות שם.

והוינן בה: **וליתבו לה**, מדוע שלא יתנו לה מזונות **כי יתבה התם**, כאשר היא יושבת שם, בבית אביה, ולמה להם לאלצה לגור עמהם!?

ומשנינן: **מסייע ליה** משנתנו לדברי **רב הונא.**

דאמר רב הונא: ברכת הבית — ברובה. כאשר רבים בני הבית מתברך הבית,

וההוצאה לנפש היא יותר קטנה, היות ובני הבית המרובים מסייעים זה לזה, וכמו כן יש מזל מרובה לאנשים רבים הגרים יחד.

ולפיכך, רוצים היורשים שהאלמנה תגור יחד עמהם, ואז תהיה ההוצאה למזונותיה קטנה מאשר אם תגור בבית אביה. והיחס בין שתי ההוצאות הוא — ארבעה לחמשה.

ומקשינן: **וליתבו לה לפי ברכת הבית!**

דהיינו, אם המדובר הוא בחסכון כספי, מדוע שלא תוכל האלמנה לשבת בבית אביה, ולקבל שם את מזונותיה בניכוי "ברכת הבית" שהתמעטה עקב יציאתה [שהיא, כאמור, בשיעור היחסי של ארבעה לחמשה].

ומשנינן: **הכי נמי**, אכן, אם רצונה שינכו ממזונותיה את "ברכת הבית", יכולה היא לגור בבית אביה, והם יעלו לה לשם מזונות בניכוי ברכת הבית.

אמר רב הונא: לשון חכמים יש בה לימוד לענין **ברכה, לשון חכמים** יש בה לימוד לענין **עושר, ובלשון חכמים** יש לימוד לענין **מרפא.**

ומבארת הגמרא את דבריו:

הלימוד לענין **ברכה**, הוא — **הא דאמרן**, שיש ברכת הבית הממעטת בהוצאות הבית.

לענין **עושר** — **דתנן: המוכר פירות לחבירו**, לא קנה הקונה את הפירות עד שימשכם אליו, על אף ששילם מעות עבורם.

משך הקונה את הפירות אליו, **ולא מדד** את כמותם — **קנה** אותם.

מדד ולא משך — **לא קנה.**

ואם היה הקונה **פקח**, וקנה כמות מרובה, ואין לו שהות למושכם, והוא חושש שמא יחזור בו המוכר לפני שימשכם — **שוכר את מקומו** ממוכר הפירות, וקונה את הפירות בקנין חצר. הרי שיש ללמוד מדברי חכמים עצה כיצד לנהוג בעניני ממון.

מרפא — דתנן: לא ילעום אדם חטין ויניח על גבי מכתו בפסח, מפני שמחמיצות. ומכאן יש ללמוד שיש רפואה למכה על ידי לעיסת חיטים, והנחתן על המכה.

וכיון שעוסקת הגמרא בענין היחסים בין האלמנה ובין יורשי הבעל לענין אכילת מזונות, מביאה הגמרא את הברייתא המתארת את פטירתו של רבי, שנכללו בה גם צוואתו ליורשיו כיצד לנהוג באלמנתו.

תנו רבנן: בשעת פטירתו של רבי, אמר: לבני — אני צריך!

נכנסו בניו של רבי **אצלו. אמר להם** רבי כמה הוראות, לפני מותו:

א. **הזהרו בכבוד אמכם** [והגמרא תבאר שהכוונה היא לאשתו, שהיא אמם החורגת].

ב. **נר יהא דלוק במקומו** אצל השולחן, כאילו אני חי [ובגמרא יבואר שהיה רבי בא לביתו בכל ערב שבת, גם לאחר מותו], **שולחן יהא ערוך במקומו, מטה תהא מוצעת במקומה.**

ג. **יוסף חפני** [החיפאי, מחיפה], **שמעון אפרתי — הם שמשוני בחיי, והם ישמשוני במותי** [ובגמרא יבוארו דברים אלו].

ודנה הגמרא בדברי הברייתא:

א. **הזהרו בכבוד אמכם.**

והוינן בה: מדוע היה צריך רבי לצוות את בניו על כבוד אמם? והרי כיבור אב ואם, מצוה **דאורייתא היא**! **דכתיב**: [שמות כ] "**כבד את אביך ואת אמך**"!

ומשנינן: לא היתה זאת אמם, אלא "**אשת אב**" **הואי**, שהיא היתה אשתו של רבי, והם היו בניו של רבי מאשה אחרת.

ומקשינן: והרי כיבוד "**אשת אב**" **נמי** — מצוה **דאורייתא היא**, ולא היה רבי צריך לצוותם על קיומה!

דהא **תניא**: "**כבד את אביך ואת אמך**".

"**את אביך**" — **זו** [ריבה הכתוב מיתור המילה "את", את] **אשת אביך**.

"**ואת אמך**" — **זו** [ריבה הכתוב מיתור המילה "את", את] **בעל אמך**.

ואילו האות **ו**"**ו** שהיא **יתירה** [שהיה הכתוב יכול לומר "כבד את אביך, את אמך" — **לרבות את** מצות כיבוד **אחיך הגדול**!

ומשנינן: **הני מילי** שיש לכבד את אשת האב, **מחיים**, בחיי האב, שאז היא אשת אב. **אבל לאחר מיתה** של האב, **לא** מצווים בניו לכבד את אלמנתו, ולכן הוצרך רבי לצוותם על כך בצוואתו.

ב. **נר יהא דלוק במקומו, שולחן יהא ערוך במקומו, מטה תהא מוצעת במקומה.**

מאי טעמא? —

כל בי שמשי, בבין השמשות של ערב שבת, **הוה אתי** היה בא רבי **לביתיה**, לאחר פטירתו.[2]

ההוא בי שמשא פעם אחת בבין השמשות אירע **שאתאי שכבתא**, הגיעה אחת השכנות, **וקא קריה אכבא**, קראה בקול, בפתח השער, שהיא הגיעה.

אמרה לה **אמתיה**, המשרתת בביתו של רבי: **שתיקו, דרבי יתיב**! שתקי, כיון שרבי יושב כאן!

כיון דשמע רבי שנודע על כך שהוא בא לביתו — **שוב לא אתא**, כדי **שלא להוציא לעז על צדיקים הראשונים**, שאינם צדיקים כמוהו, שהרי הם לא קיבלו רשות לבוא לביתם.

ג. **יוסף חפני, שמעון אפרתי — הם שמשוני בחיי, והם ישמשוני במותי.**

סבור מינה, הבינו ממנו השומעים, **שבהדין עלמא הוא דקאמר**. והיינו, חשבו השומעים את דברי רבי, שכוונתו לומר כי הם ימשיכו לשמשו כאן בעולם הזה, על ידי שהם יהיו העוסקים בקבורתו.

אך שניהם נפטרו מיד לאחר מיתת רבי, וקברו אותם לפני שקברו את רבי.

כיון דחזו דקדים ערסייהו לערסיה, שנוכחו לדעת כי הביאו את מיטותיהם לבית העלמין לקוברם עוד לפני שהביאו לשם את מיטתו

---

2. המהר"ל בחידושי אגדות על הש"ס, מבאר שרבי לא בא בגופו הגשמי, אלא רק הרגישו הנוכחים בביתו כי נשמתו מגיעה הביתה בכניסת ליל השבת. והזמן של כניסת ליל השבת, הוא

של רבי, **אמרי: שמע מינה, להחוא עלמא**, שישמשוהו בעולם הבא, **הוא דקאמר** רבי.

ומבארת הגמרא, כיון שאין זו צואה של רבי, אלא רק הודעה מי עתיד לשמשו בעולם הבא, מה לו לרבי להודיע ולפרסם ברבים מי ישמשנו בעולם הבא —

והאי דאמר רבי **חבי**, — **דלא לימרו**, כדי שלא יאמרו אנשים בראותם את שמשיו של רבי מתים סמוך לפטירתו, ולא זכו לשמשו בקבורתו, **שמילתא הואי לחו**, שעברו עבירה המחייבת מיתה, **ועד האידנא נמי**, ומה שנשארו בחיים עד עתה, **זכותו דרבי**, שהיו שמשיו, **הוא דאהניא לחו**. ולכן הודיע רבי שמיתתם סמוך לפטירתו היא כדי שימשיכו לשרתו בעולם הבא.

אמר להן רבי: **לחכמי ישראל אני צריך!**

נכנסו אצלו חכמי ישראל.

אמר להן רבי: א. **אל תספדוני בעיירות!** [יבואר בגמרא להלן].

קג-ב ב. **וחושיבו ישיבה**, שתחזרו לעסוק בתורה מיד **לאחר שלשים יום**, ולא תבטלו אחר כך מלימוד תורה כדי להמשיך ולעסוק בהספדי במשך שנת האבל.

ג. **שמעון בני** — יהיה ה"**חכם**" [יבואר להלן בגמרא].

גמליאל בני — יהיה **הנשיא**.

חנינא בר חמא — **ישב בראש** הישיבה.

ומבארת הגמרא את דברי הברייתא:

א. **אל תספדוני בעיירות.**

סבור מינה, הבינו השומעים את דברי רבי, שכוונתו היתה שלא יספידוהו בעיירות — **משום טרחא** של בני הכפרים הסמוכים לעיירות **הוא דקאמר**. שאם יספידוהו בעיירות תהיה טרחה לבני הכפרים לבוא ולהתכנס להספדו בעיירות, ולכן אמר שלא יספידוהו אלא בכרכים הגדולים, ששם יתכנסו רק בני הכרכים, ולא תהיה טרחה לשאר האנשים לבוא אליהם.

אך **כיון דחזי**, כאשר נוכחו לדעת, **דאף** על פי ש**קספדי** רק **בכרכים**, בכל זאת **קאתו** באו **כולי עלמא**, גם מהכפרים וגם מהעיירות, **אמרו: שמע מינה, משום יקרא** [כבודו של רבי] **הוא דקאמר** שלא יספידוהו בעיירות אלא רק בכרכים, שבהם יתאסף המון רב, מכל המקומות, ויהא כבוד המת בהספדו ניכר.

ב. **הושיבו ישיבה** ללמוד תורה מיד **לאחר שלשים יום**, ואל תבטלו את הלימוד בישיבה כליל כדי להספידני כל שנת האבל —

דלא עדיפנא, לפי שאינני עדיף **ממשה רבינו, דכתיב** באבלו [דברים לד]: "**ויבכו בני ישראל את משה בערבות מואב שלשים יום**".

ומספרת הגמרא: **תלתין יומין** שלשים יום הראשונים **ספדין** לרבי **ביממא ולילא**. אבל **מכאן ואילך, ספדו ביממא, וגרסי** ולמדו תורה **בלילא. או ספדו בלילא וגרסי ביממא — עד דספדי תריסר ירחי שתא** [שנים עשר חדשי שנה].

הזמן המעולה ביותר, שבו יכולים בני אדם לחוש בדברים רוחניים המתרחשים בביתם, כיון

ההוא יומא דאשכבתיה דרבי, באותו יום שנפטר בו רבי, **נפקא בת קלא,** יצאה בת קול, **ואמרה: כל דהוה באשכבתיה דרבי — מזומן הוא לחיי העולם הבא!**

היה שם **ההוא כובס,** אשר **כל יומא הוה אתי קמיה,** היה מגיע כל יום לביתו של רבי. אבל **ההוא יומא** שבו היתה "אשכבתיה דרבי" הוא **לא אתא. כיון דשמע הכי,** שיצאה בת קול והכריזה, והוא לא היה שם דוקא באותו יום, **סליק לאיגרא,** עלה לגג הבית, **ונפל לארעא, ומית.**

יצתה בת קול, ואמרה: אף ההוא כובס — מזומן הוא לחיי העולם הבא! (1)

עוד שנינו בברייתא שאמר רבי:

ג. **שמעון בני חכם.**

והוינן בה: **מאי קאמר** רבי?

ומשנינן: **הכי קאמר: אע"פ ששמעון בני** הצעיר **חכם** יותר, בכל זאת **גמליאל בני** הבכור יהיה **הנשיא.**

אמר תמה **לוי:** וכי **צריכא למימר,** שהבכור הוא היורש את הנשיאות, והרי דבר פשוט הוא שהבן הגדול קודם לירש את שררת אביו על האח הצעיר!?

אמר, ענה **רבי שמעון בר רבי** ללוי, על תמיהתו על דברי רבי אביו, בלשון חריפה: אכן **צריכא** לרבי אבי לחדש ולומר זאת — **לך,** עבורך **ולמטלעתך** [ולצליעתך. לפי שהיה לוי צולע, הוא הזכיר את צליעתו].

ומקשה הגמרא מדוע התבטא רבי שמעון בר רבי כלפי לוי בלשון הזאת, והרי לכאורה לוי צדק בתמיהתו —

מאי קשיא ליה לרבי שמעון ברבי על לוי? **הא** לוי — **קרא קאמר!** שהרי הוא הסתמך על דברי הכתוב בדברי הימים [ב, פרק כא]: "**ואת הממלכה נתן ליהורם — כי הוא הבכור**".

ומשנינן: **ההוא** קרא [בהמלכת יהורם] — **ממלא מקום אבותיו הוה,** שהיה ראוי למלוכה כאביו, ולא היה באחיו ראוי למלוכה יותר ממנו. (2)

שהשבת היא זמן שבה יש לאדם נשמה יתירה, והלילה הוא הזמן שבו אפשר להגיע לדרגות רוחניות יותר מהיום.

1. ביארו התוס׳ שהחידוש של הבת קול, הוא בכך שכל אחד שהיה שם מזומן לחיי העולם הבא בלי דין ובלא יסורים. כי כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, אלא שהם מגיעים לשם על ידי דין ועל ידי קבלת יסורים על עוונותיהם.

וביאר המהר"ל בחידושי אגדות על הש"ס, שאותו כובס לא איבד את עצמו לדעת, אלא שהוא היה רשע, שהיה זקוק לתקן עצמו ולנקות את נשמתו, ולכן קראוהו חכמים בלשון "כובס", שהיה צריך כיבוס הנפש. וכיון ששמע שהוא החמיץ את ההזדמנות להגיע לחיי העולם הבא, הוא התעורר ושב בתשובה, עד שהגיע בכוחות נפשו למדרגת החיים הגבוהה ביותר, שהיא "איגרא", גג החיים, ובהגיעו אליה פרחה נשמתו, ומת מתוך תשובה, ולכן הוא מזומן לחיי העולם הבא.

2. רבותינו הראשונים והאחרונים דנו בהרחבה האם יש דין ירושה בכל שררה, כמו בירושת המלכות המבוארת בדברי הכתוב, וכמו

ואולם, **רבן גמליאל** אחי — **אינו ממלא מקום אבותיו** בחכמה **הוה.** כי יש לו אח שהוא יותר חכם ממנו!

ומבארת הגמרא: **ורבי — מאי טעמא עבד הכי**, להוריש את הנשיאות לרבן גמליאל בנו, ולא לרבי שמעון בנו, על אף שרבי שמעון בנו הוא היה זה שממלא מקום אבותיו בחכמה?

כי **נחי** דרבן גמליאל **אינו ממלא מקום אבותיו בחכמה**, אבל **ביראת חטא — ממלא מקום אבותיו הוה.**

עוד שנינו, שאמר רבי:

ג. **חנינא בר חמא ישב בראש.**

ומספרת הגמרא:

לא קיבל רבי חנינא את המינוי הזה על עצמו, לפי **שהיה רבי אפס גדול ממנו שתי שנים ומחצה.**

יתיב ישב **רבי אפס בריש**א, בראש הישיבה, **ויתיב רבי חנינא אבראי**, מבחוץ לישיבה, לפי שלא היה כפוף לרבי אפס.

ואתא לוי, ויתיב גביה, יחד עם רבי חנינא בחוץ.

לאחר מכן **נח נפשיה דרבי אפס**, ומשהלך רבי אפס לעולמו, **יתיב רבי חנינא בריש**א.

וכיון שישב רבי חנינא בראש הישיבה, **לא הוה ליה ללוי איניש למיתב גביה**, לא היה לו חבר שיישב עמו מבחוץ [ובפנים הוא לא רצה לשבת לפני רבי חנינא, וכפי שיבואר להלן], ולכן עזב לוי את ארץ ישראל, **וקאתא לבבל.**

והיינו דאמרי ליה לרב משהגיע לוי לנהרדעא, עירו של רב: **גברא רבה אקלע לנהרדעא, ומטלע**, והוא צולע, **ודריש: כלילא שרי!** מותר לצאת בשבת עם "כלילא" אשר דרך אשה חשובה ללובשו, ואין לחשוש שמא תורידנו כדי להראותו ותטלטל אותו ברשות הרבים, לפי שאין דרך אשה חשובה להוריד מעליה את ה"כלילא".

אמר רב: **שמע מינה** מכך שרב לוי לבבל, **שנח נפשיה דרבי אפס**, **ויתיב רבי חנינא** במקומו **בריש**א, בראשות הישיבה, **ולא הוה ליה ללוי איניש** אחרינא **למיתב גביה** לישב עמו מחוץ לבית המדרש, ולכן **קאתא** לוי לבבל.

והוינן בה: מנין לו לרב שאכן כך אירע? **ואימא**, הרי היה לו לומר שיתכן **שרבי חנינא נח נפשיה**, שנפטר רבי חנינא, ואילו **רבי אפס כדיתיב יתיב**, המשיך לשבת בראש הישיבה, כמו שישב בה מקודם, וכיון שנפטר רבי חנינא, **לא הוה ליה ללוי איניש למיתב גביה** בחוץ, ולכן הוא **קאתא** לבבל!

ומביאה הגמרא שני הסברים מנין לו לרב אכן כך אירע, כדבריו.

בנשיאות, שגם היא מדין מלכות, המתבארת כאן, או שהיא דין מסויים הנוהג רק במלכות, ולא בשאר השררות, כמו כהונה גדולה, או שררה בישיבה או ברבנות.

בכהונה גדולה נאמר "והכהן המשיח תחתיו מבניו" [ויקרא ו טו] ולמדו מכאן בתורת כהנים

א. **איבעית אימא: לוי, לרבי אפס — מיכף הוה כייף ליה.** ואילו היה נפטר רבי חנינא הוא היה יכול להכנס ולשבת לפני רבי אפס. ומה שישב בחוץ עד עתה, הוא רק כדי להיות לצוותא לרבי חנינא. וכיון שירד לוי לבבל מוכח שנפטר רבי אפס, וישב רבי חנינא בראש הישיבה, ולוי לא יכול היה לשבת לפניו, כי הוא לא היה כפוף לרבי חנינא.

ב. **ואי בעית אימא: כיון דאמר רבי ש"חנינא בר חמא ישב בראש"** — בהכרח שכך אכן אירע, היות **ולא סגי**, לא יתכן אחרת, **דלא "מליך"**, שלא ימלוך רבי חנינא ויכהן כראש הישיבה, אלא ודאי הוא נעשה ראש הישיבה, משום **דכתיב בהו, בצדיקים:** [איוב כב] **"ותגזר אומר — ויקם לך"**.

ועתה מקשה הגמרא מדוע מינה רבי את רבי חנינא למשרת ראש הישיבה? **והא הוה רבי חייא!** [והניחה הגמרא שרבי חייא היה גדול מרבי חנינא!]

ומשנינן: כבר **נח נפשיה!** רבי חייא נפטר מהעולם לפני מיתת רבי.

ומקשינן: **והאמר רבי חייא: אני ראיתי קברו של רבי, והורדתי עליו דמעות!**

ומשנינן: **איפוך!** שרבי הוא זה שבכה על קברו של רבי חייא.

ומקשינן: **והאמר רבי חייא: אותו היום שמת רבי — בטלה קדושה!** [3]

ומשנינן: **איפוך!** שרבי אמר זאת על רבי חייא.

ומקשינן: **והתניא: כשחלה רבי, נכנס רבי חייא אצלו, ומצאו שהוא בוכה.**

אמר לו: רבי, מפני מה אתה בוכה? והתניא: מי **שמת מתוך השחוק — סימן יפה לו,** ואילו מי שמת **מתוך הבכי — סימן רע לו.**

פניו למעלה — סימן יפה לו, פניו למטה — סימן רע לו.

פניו כלפי העם — סימן יפה לו, כלפי הכותל — סימן רע לו.

[פרשת אחרי פרק ח], מלמד שהבן קודם לכל אדם.

ולדעת החינוך מצוה תצז כל השררות שהן "במעשה או בשם כבוד מן השמות הנכבדים" הן ירושת עולם לבנו ולבן בנו עד עולם.

וכן דעת הרמב"ם בהלכות מלכים פרק א הלכה ז.

אך כתבו הרבה מן האחרונים שכל זאת כאשר הציבור מסכים למינויים, שאז יש ליורש דין קדימה לכל אדם, אך לא כאשר הציבור אינו רוצה במינוי זה.

3. התוס' מבארים ש"בטלה קדושה" היות ורבי נקרא "רבינו הקדוש". והביאו גם את שיטת רבינו חיים כהן, שבטלה באותו יום קדושת כהונה, וגם הכהנים נטמאו לו. וכן מוכח להדיא בירושלמי. ואמר רבינו חיים כהן שאילו היה בשעת פטירת רבינו תם הוא היה מטמא לו.

אך התוס' דוחים את הראיה מהירושלמי, וסוברים שלא התירו באותו יום אלא רק טומאה מדרבנן.

פניו ירוקין — סימן רע לו, פניו צהובין ואדומים — סימן יפה לו;

מת בערב שבת — סימן יפה לו, שנכנס מיד למנוחה. **במוצאי שבת — סימן רע לו;**

מת בערב יוהכ״פ — סימן רע לו, במוצאי יוהכ״פ, לאחר שנמחלו עוונותיו — **סימן יפה לו.**

מת מחולי מעיים — סימן יפה לו, מפני שרובם של צדיקים מיתתן בחולי מעיים! [4]

אמר ליה: אנא — אתורה ומצות שלא אוכל עוד ללמוד ולקיים — **קא בכינא!**

ומוכח שרבי חייא חי בשעת פטירת רבי!

ומתרצת הגמרא בשני אופנים:

א. **איבעית אימא: איפוך**, ואמור, שרבי בכה על רבי חייא.

ואיבעית אימא, לעולם לא תיפוך. אלא, לכך לא מינהו רבי לפי שרבי חייא **עסוק במצות הוה, ורבי סבר: לא אפגריה**, לא אבטלנו ממצותיו!

והיינו דכי הוו מינצו רבי חנינא ורבי חייא, אמר ליה רבי חנינא לרבי חייא: בהדי דידי מינצת? וכי עמי אתה רב? **דאם חס ושלום נשתכחה תורה מישראל, מהדרנא ליה** אחזירנה **מפלפולי!**

אמר ליה רבי חייא: אנא — עבדי, עשיתי עובדות **דלא משתכחה תורה מישראל. דאייתינא כיתנא** גרעיני פשתן, **ושדיינא**, וזרעתי אותם, ומהפשתן שצמח **מגדלנא** ארגתי **נישבי** רשתות ציד, **וציידנא טביא**, וצדתי צבאים, **ומאכילנא בישרא** והאכלתי את בשר הצבאים **ליתמי, ואריכנא מגילתא** ועשיתי מגילות **ממשכי דטביא**, מעורות הצבאים, **וסליקנא למתא** והלכתי לעיר **דלית בה** שאין בה **מקרי דרדקי**, מלמד תינוקות, **וכתיבנא** עליהם **חמשא חומשי לחמשא ינוקי, ומתנינא** ושניתי **שיתא סידרי לשיתא** לששה **ינוקי, לכל חד וחד אמרי ליה: אתני** שנה **סידרך** שלימדתך — **לחברך.**

והיינו דאמר רבי: כמה גדולים מעשה חייא!

אמר ליה רבי שמעון ברבי לאביו: האם מעשיו גדולים **אפילו ממך?**

אמר ליה: אין.

אמר ליה רבי ישמעאל ברבי יוסי לרבי: האם גדולים מעשיו **אפילו** ממעשי **אבא** [רבי יוסי]?

אמר ליה: חס ושלום, לא תחא כזאת בישראל לומר כן!

אמר לחן רבי: **לבני** הקטן **אני צריך.**

נכנס רבי שמעון אצלו, מסר לו סדרי חכמה.

אמר לחן: לבני הגדול **אני צריך.**

נכנס רבן גמליאל אצלו, ומסר לו סדרי נשיאות.

אמר לו: בני, נהוג נשיאותך ברמים, שתהא יושב בין הגדולים! **וזרוק מרה בתלמידים**, שתהא אימתך עליהם.

---

4. המהר״ל מבאר שמיתתן של צדיקים היא מחולי מעיים כדי שיטהר גופם מאכילה ושתיה

ומקשינן: **איני!?**

והא כתיב [תהלים טו]: "**ואת יראי ה' יכבד**", **ואמר מר: זה יהושפט מלך יהודה, כשהיה רואה תלמיד חכם, היה עומד מכסאו ומחבקו ומנשקו, וקורא לו: רבי, רבי, מרי, מרי!**

ומשנינן: **לא קשיא.**

הא בציבעא, יש לכבד כל אחד ואחד, כמו יהושפט המלך.

הא בפרהסיא, צריך להודיע מלכותו על ידי הטלת אימה!

תניא: כשהיה **רבי** חולה, הוא היה **מוטל בציפורי**, שהיא בראש ההר, ואילו **מקום** קברו היה **מוכן לו בבית שערים**, בעמק יזרעאל.

ומקשינן על מה שאמרו בברייתא שמושבו של רבי היה בציפורי:

והתניא [דברים טז]: "**צדק צדק תרדף**" — יש לך לרדוף וללכת רחוק, אל גדול הדור, כדי להגיע לצדק האמיתי בהלכה —

הלך אחר רבי — לבית שערים!

ומוכח ששם היה מושבו, ולא בציפורי!

ומשנינן: **רבי — בבית שערים הוה, אלא כיון דחלש — אמטיוהי לציפורי**, שהיא בראש ההר ואוירה צח וטוב, ואילו בית שערים היא בעמק.

דמדליא שהיא במקום גבוה, בראש ההר, קד-א
ובסים אוירא, ואוירה משובח.

ההוא יומא דנח נפשיה דרבי, גזרו בו רבנן [לפני פטירתו] **תעניתא, ובעו רחמי. ואמרי: כל מאן דאמר נח נפשיה דרבי — ידקר בחרב!**

סליקא אמתיה דרבי לאיגרא, עלתה אמתו של רבי אל הגג, **ואמרה** תפילה: המלאכים, שהם **עליונים**, **מבקשין את רבי** שיבוא למחיצתם, **והתחתונים**, האנשים בארץ, **מבקשין את רבי** שישאר עמם.

יהי רצון שיכופו תחתונים את רצונם על **העליונים**, וישאר רבי בחיים.

אך **כיון דחזאי**, שראתה אמתו של רבי, **כמה זימני**, פעמים אחדות, **דעייל** רבי **לבית הכסא**, **וחלץ תפילין** כדי שיוכל להכנס להכנס לבית הכסא, ובצאתו מבית הכסא חזר **ומנח לחו** לתפילין, **וקמצטער** רבי בחליצתן ובהנחתן — **אמרה** בתפילתה: **יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים.**

ולמרות שהודיעה אמתו של רבי את צערו ברבים, **לא הוו שתקי רבנן מלמיבעי רחמי** עליו שישאר בחיים.

שקלה כוזא, לקחה אמתו של רבי כד חרס, **שדייא מאיגרא לארעא**, וזרקתו מהגג על הארץ, ומקול הנפץ בשבירת הכד **אישתיקו** רבנן **מלבקש רחמי** על רבי באותו הרגע. **ונח נפשיה דרבי** באותו הרגע שהפסיקו מתפילתם.[1]

---

1. המהרש"א מבאר שרבי הגיע לשלימות בנפשו ובגופו, ולכן היה עליו המאבק בין העליונים לפני מותם. וכן כדי שיהיה הגוף בלבד חולה, ואילו נשמתם תשאר צלולה.

אמרו ליה רבנן לבר קפרא: זיל עיין, לך אל ביתו של רבי, וראה מה אירע לרבי.

אזל, הלך בר קפרא, **אשכחיה דנח נפשיה,** ונוכח שמת רבי.

קרעיה ללבושיה, ואהדריה לקרעיה לאחוריה, והחזיר את חלק הבגד הקרוע לאחריו.

פתח בר קפרא בהספד, **ואמר:** "**אראלים**", המלאכים בשמים, וכנגדם "**מצוקים**", שהם הצדיקים אשר בארץ, **אחזו בארון הקדש,** ונאבקו ביניהם מי יאחוז בארון הקודש [רבי נמשל כארון הקודש].

נצחו אראלים את המצוקים — ונשבה ארון הקדש על ידי האראלים!

אמרו ליה חכמים לבר קפרא: האם **נח נפשיה** דרבי?

אמר להו: אתון קאמריתו, אתם אמרתם זאת, **ואנא לא קאמינא.**

בשעת פטירתו של רבי, זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה, ואמר: רבונו של עולם! גלוי וידוע לפניך, שיגעתי בעשר אצבעותי בתורה, ולא נהניתי מהעולם הזה **אפילו** קמעא, אפילו לא לפי הטורח המועט שיגעתי **באצבע קטנה. יהי רצון מלפניך, שיהא שלום במנוחתי.**

יצתה בת קול, ואמרה: [ישעיהו נז] "**יבא שלום, ינוחו על משכבותם**".

והוינן בה: "**על משכבך**" בלשון יחיד **מיבעי ליה** לנביא לומר, ומדוע נקט לשון רבים?

מסייע ליה הנביא באומרו כך **לרבי חייא בר גמדא.**

דאמר רבי חייא בר גמדא אמר רבי יוסי בן שאול: בשעה שהצדיק נפטר מן העולם, אומרים מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבונו של עולם! צדיק פלוני בא!

אומר להם הקב"ה: **יבואו צדיקים** מגן עדן, **ויצאו לקראתו** של הצדיק הבא עתה!

ואומרים לו: יבא צדיק זה **בשלום.** ואז, יחזרו הצדיקים שיצאו לקראתו, **וינוחו על משכבותם.**

אמר רבי אלעזר: בשעה שהצדיק נפטר מן העולם, שלש כיתות של מלאכי השרת יוצאות לקראתו.

כת **אחת אומרת לו: בא בשלום!**

וכת **אחת אומרת: הולך נכחו,** בדרך הישרה, שבחר לו!

ואחת אומרת לו: יבא שלום, ינוחו על משכבותם.

ובשעה שהרשע נאבד מן העולם, שלש כיתות של מלאכי חבלה יוצאות לקראתו.

אחת אומרת: [ישעיהו מח] "**אין שלום, אמר**

לתחתונים, כי היתה שלמותו גם בנפש שהיא מן העליונים וגם בגוף שהוא מן התחתונים.

ומשראתה אמתו של רבי את צערו בהנחת התפילין היא נוכחה לדעת כי אינו יכול לקיים עוד בגופו את מצות התפילין בשלמות, ולכן היא זרקא כד חרס וניפצה אותו, להוכיח לציבור שהגוף הוא כחרס הנשבר, ושלמותו אינה דבר מוחלט וקיים, ושבירתו וצערו - זו היא מיתתו.

ה', **לרשעים**". **ואחת אומרת לו:** [ישעיהו נ] "**למעצבה ישכבי**". **ואחת אומרת לו:** [יחזקאל לב] "**רדה והשכבה את ערלים**".

מתניתין:

אלמנה שלא גבתה את כתובתה, אפילו אם עבר משך זמן מרובה, הרי **כל זמן שהיא בבית אביה**, והיורשים זנים אותה שם — הרי היא **גובה כתובתה, לעולם**, בכל עת שתרצה.

אבל **כל זמן שהיא** נשארה **בבית בעלה**, והיא ניזונית שם מנכסי היתומים, הרי היא **גובה כתובתה** רק **עד עשרים וחמש שנים** מפטירת בעלה, ולא לאחר מכן. לפי **שיש במשך כ"ה שנים** אפשרות **ש"תעשה טובה"**, שתיקח לחם ומלח מנכסי יתומים כדי לעשות טובות לשכניה, ונמצא שנטלה מהם ממון שלא היו חייבים ליתן לה, בשיעור שהוא **כנגד** שיווי **כתובתה**.

דברי רבי מאיר — שאמר זאת **משום רבי שמעון בן גמליאל**.

ואילו **חכמים אומרים** להיפך. כי לדעתם אין האשה מפסידה כתובתה לאחר עשרים וחמש שנה בגלל הטובות שעשתה עם שכניה, ולא הוזכרו עשרים וחמש שנה אלא לענין מחילת הכתובה על ידי האשה, מכח שתיקתה מלתבוע אותה במשך זמן כה רב. ולכן, לדעת חכמים, **כל זמן שהיא בבית בעלה**, כיון שמכבדים אותה היתומים בהיותה אצלם, אין שתיקתה ראיה על מחילתה, לפי שהיא מתביישת לתבוע מהם את הכתובה. ולכן היא **גובה כתובתה לעולם**.

אך **כל זמן שהיא בבית אביה — גובה כתובתה עד עשרים וחמש שנים**, כיון ששתיקתה בהיותה בבית אביה במשך זמן כה מרובה היא ראיה על מחילתה.

מתה האלמנה מבלי לגבות כתובתה — **יורשיה** [שיורשים את זכויות כתובתה], **מזכירין** ליורשי האב את תביעת **כתובתה עד עשרים וחמש שנים** מפטירת הבעל. ואם לא תבעו אותה עד אז מהווה שתיקתם ראיה על מחילתם.

גמרא:

אמר תמה **ליה אביי לרב יוסף** על דברי רבי מאיר, שאלמנה מפסידה את כתובתה אחר שלא תבעה אותה במשך עשרים וחמש שנה משום שעשתה טובות לשכניה מנכסי היתומים בכדי שיעור כתובתה:

וכי יתכן שתהא **ענייה שבישראל** גובה את כתובתה המועטת רק **עד עשרים וחמש שנים**, וגם **מרתא בת בייתוס** העשירה גובה את כתובתה המרובה רק **עד עשרים וחמש שנים**? והרי אין שווי הטובה שעושה אשה עשירה מגיע לכדי כתובתה הגדולה?

אמר ענה **ליה** רב יוסף לאביי במשל: אכן, כך הוא, כי **לפום גמלא — שיחנא**! לפי חוזק הגמל כך מטעינים עליו משא.

והוא הדין אשה עשירה, שעשיית הטובה שלה היא מרובה מעשיית הטובה של עניה, והרי היא עושה טובה במשך עשרים וחמש שנה כנגד כל כתובתה הגדולה.

איבעיא להו: לרבי מאיר, הסובר שמפסידה כתובתה כיון שעשתה טובה לשכנותיה

מממון היתומים, אם כן, **מהו שתשלש** [״שילוש״ הוא לשון חלוקה]?

האם יש לנו להעריך בכל שנה את החלק היחסי מתוך עשרים וחמש שנה [דהיינו, ארבעה אחוזים], ואם באה לגבות את כתובתה בתוך עשרים וחמש שנה יש לנו לנכות מהכתובה את מה שלקחה מממון היתומים לצורך טובת הנאה. או שמא לא קבעו חכמים אלא שתפסיד את כל כתובתה לאחר עשרים וחמש שנה, אך לא קבעו לנכות מכתובתה באופן יחסי בכל שנה ושנה?

ומסקינן: **תיקו.**

שנינו במשנה: **וחכמים אומרים: כל זמן** שהיא בבית אביה גובה כתובתה עד עשרים וחמש שנה, לפי שאם לא גבתה עד זמן זה מוכח שמחלה על כתובתה.

אמר תמה **ליה אביי לרב יוסף**: וכי אפשר לומר שאשה אשר **אתאי**, שבאה לגבות כתובתה, **קודם שקיעת החמה** שנשלמת בה השנה העשרים וחמש — **גובה כתובתה**. ואילו אשה שבאה לגבות כתובתה **לאחר שקיעת החמה — לא גביא** כלל!?

וכי **בההיא** זמן **פורתא — אחילתא!**? האם בזמן הקצר הזה, מחלה לכתובתה!?

אמר ליה רב יוסף: **אין**, אכן כך הוא! כי **כל מדת חכמים כן היא**, שקבעו זמן קצוב ומוחלט.

וכמו ששנינו ש**בארבעים סאה** מים — **טובל** בהם. ואילו **בארבעים סאה** מים **חסר קורטוב** [משהו] — **אינו יכול לטבול בהן.**

אמר רב יהודה אמר רב: העיד רבי ישמעאל ברבי יוסי לפני רבי, שאמר משום אביו: לא שנו שמפסידה האלמנה את כתובתה אם לא תובעת אותה תוך עשרים וחמש שנה, **אלא** במקרה **שאין שטר כתובה יוצא מתחת ידיה.**

אבל אם היה **שטר כתובה יוצא מתחת ידיה** בבית דין — **גובה כתובתה לעולם**, כי אילו היתה מוחלת, היא היתה מביאה כתובתה לבית דין לפני כן, ולא מחזיקה אותה בידה אחר שמחלה עליה.

ורבי אלעזר אמר: אפילו שטר כתובה יוצא מתחת ידיה — אינה גובה אלא עד עשרים וחמש שנים.

מתיב רב ששת לרבי אלעזר מהא דתניא: **בעל חוב גובה** את חובו לעולם, אפילו **שלא בהזכרה**. והיינו, על אף שלא הזכיר לתבוע את חובו אפילו במשך עשרים וחמש שנים אין בכך ראיה שמחל על חובו.

ומדייק רב ששת: **היכי דמי**? באיזה אופן מדברת הברייתא?

אי דלא נקט המלוה **שטרא — במאי גבי**?

אלא בהכרח שמדובר **דנקיט שטרא.**

ודוקא **בעל חוב, הוא** זה **דלאו בר אחולי הוא**, שאין המלוה מוחל על חובו מפני שאין לו סיבה למחול, שהרי המלוה נתן ללוה את כספו, והוא לא נהנה מן הלוה עד שהוא יחמחול לו חובו.

הא אלמנה, שנהנית מן היתומים, ושחיובה אינו נובע מכסף שנתנה לבעלה, אלא מהתחייבות בעלה כלפיה — **אחילתא**, מוחלת היא את החוב! והזמן המרובה של עשרים וחמש שנה שעבר מאז שמת בעלה,

ללא שתתבע את הכתובה, מוכיח על מחילתה.

הוא רב ששת **מותיב לה**, מקשה לרבי אלעזר מברייתא זו, **והוא** עצמו גם **מפרק לה**, מתרץ אותה שלא תקשה לרבי אלעזר:

לעולם מדברת הברייתא בכגון **דלא נקיט** המלוה **שטרא** בידו. ולכן רק בעל חוב גובה לאחר עשרים וחמש שנה, ולא אלמנה, היות והיא מוחלת.

ומה ששאלתי אם אין לו שטר כיצד הוא גובה את החוב, יש לומר כי **הכא במאי עסקינן** — **כשחייב מודה** בחוב, אלא שהוא טוען שהמלוה מחל לו את החוב, והראיה מכך שלא תבעו. ומחדשת הברייתא שאין המלוה מוחל חובו לעולם. אבל אלמנה אכן מוחלת.

אלא, שמקשה הגמרא על יישובו של רב ששת —

והאמר רבי אלעא, כך **שונין** חכמים, "בעלי ברייתא": **גרושה** — **הרי היא כבעל חוב**.

היכי דמי? אי דלא נקיטא כתובה, במאי גביא?

אלא לאו, דנקיטא כתובה בידה.

ויש לנו לדייק: דוקא **גרושה היא** כבעלת חוב, **בכך** דודאי **לאו בת אחולי** כתובה **היא**, כיון שגירשה בעלה. אלא, גובה כתובתה לעולם, ואפילו לא הזכירה דבר במשך עשרים וחמש שנה אודות כתובתה, כמו בעל חוב.

הא אלמנה — אחילתא, מוחלת היא לכתובתה!

ומשנינן: הכא נמי, גם בעלי ברייתא זו שונים את דינם בכגון שאין שטר יוצא תחת ידו, אלא מדובר **כשחייב מודה**, שבזה שוה גרושה לבעל חוב, ששניהם אינם מוחלים, אבל אלמנה שאין שטר כתובתה יוצא תחת ידה, הרי היא מוחלת.

אמר רב נחמן בר יצחק: תני רב יהודה בר קזא ב"מתניתא דבי בר קזא" [בר קזא הוא שם של חכם]: אלמנה ש**תבעה כתובתה** תוך עשרים וחמש שנה —

הרי היא כבתחלה, כאילו עתה התאלמנה, קד-ב
ויש לה אפשרות לתבוע את כתובתה במשך עשרים וחמש השנים מיום התביעה.

ואם היה שטר כתובה יוצא מתחת ידיה — הרי היא **גובה כתובתה לעולם.**

שלח ליה רב נחמן בר רב חסדא לרב נחמן בר יעקב: ילמדנו רבינו שני דברים —

א. האם **כששטר כתובה יוצא מתחת ידה**, היא **המחלוקת** בין חכמים ורבי מאיר במשנתנו. **או כשאין שטר כתובה יוצא מתחת ידה** נחלקו?

ב. **והלכה כדברי מי?**

שלח ליה:

א. **בשאין שטר כתובה יוצא מתחת ידה — מחלוקת. אבל שטר כתובה יוצא מתחת ידה — גובה כתובתה לעולם** לפי כולם.

ב. **והלכה כדברי חכמים.**

כי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל, הביא מימרא, **שאמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: לא שנו** שמוחלת כתובתה אם המתינה עשרים וחמש

שנה **אלא** אם המתינה ולא גבתה את עיקר הכתובה, שהוא **מנה** לאלמנה או **מאתים** לבתולה.

אבל על **תוספת** כתובה שהוסיף לה בעלה, שהיא מתנה ואינה מכלל הכתובה עצמה, היא אינה מוחלת, ולכן יש **יש לה** אותה לעולם.

ורבי אבהו אמר רבי יוחנן: אפילו תוספת אין לה, לפי שגם אותה היא מוחלת.

דאמר רבי אייבו אמר רבי ינאי: תנאי כתובה — ככתובה דמי. והתוספת היא "תנאי כתובה", והיות והיא נחשבת ככתובה הרי היא מוחלת גם אותה.[1]

אתמר נמי כדברי רבי יוחנן:

אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב: לא שנו שהיא מוחלת **אלא מנה מאתים, אבל תוספת** כתובה — **יש לה.**

אמר ליה תמה **רבי אבא לרב הונא:** האמנם **אמר רב הכי?**

אמר, שאל **ליה** רב הונא לרבי אבא: מהו פשר שאלתך האם אמנם אמר כך רב —

האם בתורת "**אישתיקן**" **קאמרת** זאת — שהתכוונת בתמיהתך להשתיקני, כי לא יתכן שרב אמר כך.

או שמא "**אשקיין**" **קאמרת** — שבכונתך להשקותני יין, כאות תודה על כך שאמרתי לך דבר בשם רב, שחביב עליך.

אמר ליה: "**אישתיקן**" **קאמינא!** כונתי היתה להשתיקך!

חמתיה חמותו **דרב חייא אריכא, אינתת אחוה הואי,** היתה אשת אחיו. **ואלמנה** היושבת **בבית אביה הואי.**

וזנה רב חייא אריכא לאלמנת אחיו, לפי שהוא מת בלי בנים, והוא היה היורש — **עשרים וחמש שנין בבי נשא,** בהיותה בבית אביה.

לסוף עשרים וחמש שנה, הפסיק רב אחא לשלוח לה מזונות כיון שמשעה שאין מגיע לה כתובה לא מגיע לה מזונות.

אמרה ליה: הב לי מזוני, תן לי מזונות גם עתה, כבעבר!

אמר לה: לית, אין **לך מזוני** אלא עד עשרים וחמש שנה!

אמרה ליה: אם כן, **הב לי כתובה!**

אמר לה: עתה, שחלפו עשרים וחמש שנה ולא תבעת כתובתך — **לא מזוני איתי לך, ולא כתובה איתי לך!** לפי שהוא סובר כרבנן, שלאלמנה הנמצאת בבית אביה לא מגיע כתובה לאחר עשרים וחמש שנה.

תבעתיה האלמנה **לדינא, קמיה דרבה בר שילא,** שיתן לה מזונות או כתובה.

אמר ליה רבה בר שילא לרב חייא אריכא: **אימא לי איזי,** אמור לי ידידי חביבי, **גופא דעובדא היכי הוה,** האיך היה עצם הענין!?

---

1. אבל את הנדונייה אין היא מוחלת לו, כיון שהיא הכניסה לו את הממון הזה משלה, והרי היא כחוב בעלמא שהוא חייב לה. ורק על ההתחייבות של הבעל כתוצאה מן הנישואין היא מוחלת. תוס' רי"ד ותוס' הרא"ש.

אמר ליה: זניתה עשרים וחמש שנים בבי נשא, בהיותה בבית אביה, **ובחיי דמר** [״בחיי אדוני״], **דבכתפאי אמטאי לה,** אני עצמי נשאתי את מזונותיה על כתפי, והבאתים לה בכל יום ויום.

אמר ליה רבה בר שילא: **טעמא מאי אמור רבנן ״כל זמן שהיא בבית בעלה גובה כתובתה לעולם״,** משום **דאמרינן, משום כיסופא** בושה שיש לה מהיתומים שזנים אותה **הוא דלא תבעה** את כתובתה, ולא משום שמחלה להם.

ואם כן, **הכא נמי,** כיון שכל כך כיבדת אותה, בכך שאתה בעצמך נשאת אליה את מזונותיה על כתפיך — **משום כיסופא** הבושה שיש לה לתבוע אותך **הוא דלא תבעה** עד עתה, ולא משום שמחלה לך. ולכן, **זיל הב** לך ותן **לה** את כתובתה.

לא אשגח, לא התחשב רב חייא אריכא בפסק הדין של רבה בר שילא, ולא זן אותה.

כתב לה רבה בר שילא כתב ״**אדרכתא**״, נתן לה כתב של פסק דין **אניכסיה,** שיש לה זכות לגבות את כתובתה מנכסיו של רב חייא אריכא [שירש את נכסי בעלה, המשועבדים לכתובתה], מכל מקום שתרצה לגבות ממנו [ולא ציין בשטר האדרכתא שיש לה לגבות דוקא מנכסי בעלה המת שירש רב אחא].

אתא רב אחא **לקמיה דרבא,**[2] להתלונן על מה שעשה לו רבה בר שילא.

אמר ליה רב אחא אריכא לרבא: **חזי מר, היכי דנן!** ראה הרב, כיצד דן אותי רבה בר שילא, שהוציא אדרכתא על נכסי.

אמר ליה רבא **שפיר דנך** רבה בר שילא! שהיות ולא שמעת בקולו, היה לו להוציא אדרכתא על נכסיך, כדי שתוכל האלמנה לגבות את המגיע לה בכתובתה!

שמעה האלמנה את פסקו של רבא, ואז **אמרה ליה** לרבא: **אי הכי,** שזכותי לגבות את כתובתי מנכסיו, **ליזיל,** ילך רב חייא אריכא, **ולהדר לי,** ויחזיר לי את כל **הפירי** של נכסי בעלי המת שאכל מהם, **דמן החוא יומא עד האידנא,** מן היום שכתב לי רבה בר שילא את האדרכתא על נכסיו, בשווי כתובתי, עד היום הזה.

כי היות והנכסים היו שייכים לי משעה שנכתבה האדרכתא, גם פירות השדה שייכים לי מאז.

אמר לה רבא: **אחוי** הראי **לי אדרכתיך!**

חזייה, ראה רבא, **דלא הוה כתוב בה**

---

2. יש כמה דעות בגמרא במסכת בבא מציעא לה ב, מאימתי אוכל פירות הזוכה בקרקע מכח שומת בית דין. לדעת רבה הוא זוכה בפירות משעה שבאה האדרכתא לידו, לאביי משעה שהיא נחתמה, ואילו לרבא הוא גובה רק אחרי שנשמו ימי ההכרזה על מכירת הקרקע על ידי בית דין. רש״י. והרמב״ם פסק כדעת רבא.
והתוס׳ גרסו כאן רבה במקום רבא, כי רק לשיטת רבה יש לה זכות לאכול פירות משעה שבאה האדרכתא לידה, ולא לפי רבא. אך הוסיפו, שמאידך היה נראה לגרוס רבא, משום שהוא זה שסובר שאחריות היא טעות סופר, והיא ביקשה ממנו לאכול פירות משעה שקיבלה את האדרכתא, אך רבא לא קיבל את טענתה. עיין עוד בדבריהם.

"**ואישתמודענא**, נוכחנו [אנחנו הדיינים] לדעת **דנכסים אלו** שאנו מוציאים עליהם את האדרכתא, נכסי **דמיתנא אינון**, נכסי בעלה המת הם, המשועבדים לכתובתה".

אמר לה רבא: **אדרכתא** זאת — **לאו שפיר כתיבא.** כי נוסח האדרכתא הזה מורה שיש לה לגבות את כתובתה מנכסי רב אחא עצמו, בעוד שרק נכסי בעלה המת משועבדים לכתובתה, ואי אפשר לגבות באדרכתא שכזאת.

אמרה ליה האלמנה לרבא: **תיזיל אדרכתא!** "תלך" האדרכתא מכאן, ולא נתחשב בה! אך לפחות **אישקול** אטול את הפירות מנכסי בעלי המת [הידועים כנכסיו], **מיומא דשלימי יומא אכרזתא עד השתא,** מהיום שבו נשלמו שלשים הימים, מאז ששמו בית דין את הקרקע, והכריזו על שומתם ברבים. כי מאז מגיע לי לאכול את פירות השדה, לדברי הכל.

אמר לה: הני מילי שזכותו של בעל החוב לאכול מפירות השדה שהוצאה עליה אדרכתא לטובתו, **היכא דלא כתיב טעותא באדרכתא.**

אבל היכא דכתיב טעותא באדרכתא — ליתלן בה! הרי זה כאילו לא נכתבה האדרכתא, ולכן כל עוד לא גבתה האלמנה בפועל את השדה המשועבדת לה, לא מגיע לה לאכול את פירותיה.

אמרה ליה האלמנה לרבא: והרי גם אם לא נכתב באדרכתא "אישתמודענא", שמכירים הדיינים את השדה שהיא מנכסי בעלה המת, יש להתייחס לאדרכתא כאילו נכתב בה דבר זה, שהרי בלעדיו אין תוקף לאדרכתא. **והא מר,** רבא, **הוא דאמר: "אחריות",** שעבוד קרקע הלווה למלוה על חובו, אם היא לא נכתבה במפורש בשטר — **טעות סופר הוא!** כי אין אדם מלוה בשטר בלי לקבל אחריות, אלא הסופר שכתב את השטר טעה ולא כתב את דבר האחריות, והרי זה כאילו נכתבה האחריות.

והוא הדין שאי כתיבת "אישתמודענא" שנכסים אלו הם נכסי המת, צריכה להחשב כטעות סופר, וכאילו היא נכתבה בשטר, שהרי פשוט הדבר שאין גובים את הכתובה אלא מנכסי המת.

אמר לה רבא: בהא, באדרכתא על גביית הכתובה שלך, **ליכא למימר** בה "**טעות סופר" הוא. דבהא — אפילו רבה בר שילא טעי!**

כי **מעיקרא הוא** [רבה בר שילא] היה **סבור** שהיות וירש רב אחא את נכסי אחיו, אין הבדל מהיכן תגבה את כתובתה, מנכסי המת או מנכסי רב אחא, כי **הני והני** — נכסי אחיו ונכסיו, נכסי **דידיה** הם. ואם כן, **מה לי** אם תגבה את כתובתה באדרכתא **מהני,** מנכסי בעלה המת, **מה לי** אם תגבה **מהני,** מנכסי רב אחא עצמו.

ואולם **לא היא!** לא צדק רבה בר שילא בכותבו אדרכתא שכזו!

כי אם יכולה היא לגבות באדרכתא גם מנכסי היורש, **זימנין** הרי לפעמים יכול להיות **דאזלה** האלמנה **ומשבחה לחו,** ותשביח את נכסי היורש שהיא עתידה לגבות מהם באדרכתא, **ואילו** נכסי **דבעלה,** שלא תשביחם, לפי שאינה מתכוונת לגבות מהם, **מכספי,** ישארו עלובים.

ואז, לאחר שתשביח האלמנה את נכסי היורש, ולפני שתגבה אותם, **אמר לה**, יבוא ויאמר לה היורש: **שקיל דידך**, לכי וגבי את כתובתך מנכסי בעלך המת [העלובים], **והב**, **ותני לי** את נכסי **דידי** [המושבחים].

ואם אכן יתרחש מקרה שכזה — **אתי**, יביא הדבר **לאפוקי** להוציא **לעז על בי דינא**, שאינם מתקנים דברים כראוי, וגורמים הפסד לאלמנה, שתשקיע את כספה וכוחה בהשבחת שדה, ויבוא היורש ויוציא אותה ממנה.

הדרן עלך פרק הנושא

פרק שני דייני גזירות

מתניתין:

שני דייני גזירות [יבואר בגמרא] **היו בירושלים: אדמון וחנן בן אבישלום.**

חנן היה **אומר שני דברים,** שנחלקו עליו חכמים ולא הודו לו עליהם.

ואילו **אדמון** היה **אומר שבעה** דברים שלא הודו לו חכמים.

ואלו הם שני הדברים שנחלקו בהם חנן וחכמים:

א. **מי שהלך למדינת הים, ואשתו תובעת** בבית דין שיתנו לה **מזונות** ממכירת נכסיו —

קה-א **חנן אומר: תשבע בסוף,** כאשר שמעו שמת, והיא באה ליטול כתובתה, עליה להשבע שאין בידה כלום מרכוש בעלה.

ולא תשבע בתחלה, כאשר היא באה לגבות מזונותיה.

נחלקו עליו בני כהנים גדולים, ואמרו: תשבע בתחלה ובסוף.

אמר רבי דוסא בן הרכינס — כדבריהם.

אמר רבן יוחנן בן זכאי: יפה אמר חנן שלא תשבע אלא בסוף.

גמרא:

ורמינהי, שיש סתירה בין משנתנו ובין דברי הברייתא.

דתניא: **שלשה דייני גזילות היו בירושלים: אדמון בן גדאי, וחנן המצרי, וחנן בן אבישלום.**

א. **קשיא תלת,** שלשה דיינים שמזכירה הברייתא, **אתרין,** על שני דיינים שמזכירה משנתנו.

ב. **קשיא** משנתנו הנוקטת שהיו בירושלים "דייני **גזירות, אגזילות** על לשון הברייתא הנוקטת שהיו בה "דייני גזילות".

ומתרצת הגמרא את הסתירה הראשונה: **בשלמא תלת אתרין — לא קשיא,** כי רק את שני הדיינים **דחשיב ליה** לתנא, **קתני** במשנתנו, ואילו לדיין השלישי, **דלא חשיב ליה, לא קתני** במשנתנו. והתנא של הברייתא שנה גם אותו.

אלא "דייני **גזירות**" **אדייני גזילות — קשיא!**

אמר רב נחמן בר יצחק: לפיכך קראה משנתנו לדייני הגזלות "דייני גזרות", לפי **שהם היו גוזרין גזירות** [קנסות, כתשלום גבוה מהחיוב], **על גזילות —**

וכדתניא במסכת בבא קמא [נח ב], בענין החיוב שצריך לשלם הבעלים על נזקי בהמתו, שהם גזרו עליו לשלם יותר ממה שהזיק:

בהמה שנכנסה לרשות הניזק, **וקיטמה,** חתכה את ראשה של **נטיעה** [אילן צעיר] —

רבי יוסי אומר: גוזרי גזירות שבירושלים אומרים: התשלום עבור נזק של קטימת ראש **נטיעה בת שנתה — שתי כסף.** ועל

קטימת נטיעה **בת שתי שנים** — **ארבע כסף.**

ומביאה הגמרא סתירה נוספת בין משנתנו, האומרת שהיו שני דייני גזירות בירושלים, לבין ברייתא אחרת האומרת שהיו בה שלשה דייני גזירות —

ורמינהי, מהא דתניא: **שלשה דייני גזירות היו בירושלים: אדמון, וחנן, ונחום!**

אמר רב פפא: מאן תנא, מיהו התנא ששנה בברייתא שהיה בירושלים דיין שלישי שנקרא **נחום**? — **רבי נתן היא.**

דתניא, רבי נתן אומר: אף נחום המדי — מגוזרי גזירות שבירושלים היה.

ואולם, **לא הודו לו חכמים** לרבי נתן, אלא לדעתם היו רק שני דיינים, אדמון וחנן.

ופרכינן: וכי **תו ליכא,** האם לא היו דיינים נוספים?

והאמר רבי פנחס אמר רבי אושעיא: שלש מאות ותשעים וארבעה בתי דינין היו בירושלים. והיו בה **כנגדן,** כמספר הזה, **בתי כנסיות. וכנגדן בתי מדרשות. וכנגדן בתי סופרים!**

ומשנינן: אכן **דיינין — טובא הוו.**

וכי קאמרינן שנים או שלשה — **אדיינים גוזרי גזירות קאמרינן.**

אמר רב יהודה אמר רב אסי: גוזרי גזירות שבירושלים, היו נוטלין שכרן, תשעים ותשע מנה — מתרומת הלשכה.[1]

לא רצו — מוסיפין להם.

והוינן בה: "**לא רצו**"!? **אטו,** האם **בדיינים רשיעי עסקינן,** שאינם רוצים בסכום זה, שהוא סכום מאד גבוה, אלא רוצים בסכום גבוה יותר!?

אלא כך אמר רב יהודה: **לא ספקו,** אם סכום זה לא היה מספיק להם למחייתם, אז **אע"פ שלא רצו** העלאה בשכרם — **מוסיפין עליהן.**

קרנא [שם תנא] כאשר היו שני בעלי דין מבקשים ממנו שידון ויפסוק בטענות שביניהם, **הוה שקיל** היה לוקח משני הצדדים שכר שווה עבור הדיון ופסק הדין —

איסתירא [מטבע], היה לוקח מזה שהיה **זכאי** בדין, **ואיסתירא** היה לוקח מזה שהיה **חייב** בדין — **ודאין להו דינא,** ואז היה דן ביניהם.

ותמהה הגמרא: **והיכי עביד** קרנא **הכי**? **והכתיב** [שמות כג] "**רשוחד לא תקח**"!?

וכי תימא, שמא תרצה לתרץ ולומר, כי **הני מילי** שיש איסור לדיין לקחת כסף מן בעלי

---

1. יש אומרים שהסכום הזה התחלק בין שלשת הדיינים, וכל אחד קיבל רק שליש ממנו [שיטה מקובצת].

וטעם ההיתר לקחת שכר לדון, לפי שהיו עסוקים אך ורק בענין זה, והיו מקבלים שכר בטלה מממון הציבור, ולא מבעלי הדין.

והיו מפרנסים אותם מתרומת הלשכה היות והגזרות שלהם היו על כל עוברי עברה, ובכללם עבירות הנוגעות לעבודות המקדש [ראב"ד המובא בשיטה מקובצת].

והחזון איש כתב שהם דאגו לכך שלא יביאו קרבנות בגזל.

הדין כדי לדון אותם ולפסוק דינם, הוא רק **היכא דלא שקיל** הדיין **מתרוייהו**, שאינו לוקח משניהם כסף בשוה עבור הדיון, אלא רק מאחד מהם, ולכן יש לחשוש **דלמא אתי לאצלויי** להטות **דינא** לטובתו.

ואילו **קרנא, כיון דשקיל מתרוייהו — לא אתי לאצלויי דינא**, לא יבוא להטות את הדין לצדו של אחד מהם.

אין זה תירוץ!

היות וגם **כי לא אתי לאצלויי דינא — מי שרי**, האם יש היתר ליקח שכר עבור הדיון והפסק —

והתניא בברייתא שאסור לקחת שוחד בכל ענין —

דתניא: זה שאמרה תורה "**ושוחד לא תקח**" — **מה תלמוד לומר**?

אם ללמד שלא לקחת שוחד כדי **לזכות את החייב ושלא לחייב את הזכאי —**

הרי כבר נאמר [דברים טז] "**לא תטה משפט**"!

אלא, אפילו לזכות את הזכאי ולחייב את החייב, אמרה תורה "ושוחד לא תקח"!

ומשנינן: **הני מילי** שאסור לדיין לקחת כסף משני הצדדים, **היכא דשקיל** לכסף **בתורת שוחד**.

אבל **קרנא — בתורת אגרא הוה שקיל**. לקח את הכסף כשכר עבור פסיקת הדין ולא כשוחד להטיית הדין.

אך עדיין מקשה הגמרא: **ובתורת אגרא — מי שרי** לדיין ליטול כסף מבעלי הדין?

והתנן: הנוטל שכר לדון — דיניו בטלין!

ומשנינן: **הני מילי** שאסור לדיין לקחת תשלום, כאשר הוא לוקח את הכסף בתורת "**אגר דינא**", שתובע מהם את השכר עבור פסיקת הדין שביניהם. אך **קרנא — אגר בטילא הוה שקיל**. היה לוקח פיצוי על כך שהתבטל ממלאכתו בשעת הדיון, ולא נטל שכר עבור הדיון עצמו.

ותמהינן: **ואגר בטילא — מי שרי**?

והתניא: מכוער הדיין שנוטל שכר לדון, אלא שאם נטל, **דינו דין**.

ומדייקת הגמרא: **היכי דמי**? איך מדובר כאן?

אילימא, אם נאמר שנטל **אגר דינא**, תיקשי: וכי **דינו דין**?

והתניא: הנוטל שכר לדון — דיניו בטילין!

אלא בהכרח מדובר שנטל "**אגר בטילא**", **וקתני** בברייתא ש"**מכוער הדיין**" העושה זאת, ואם כן, הכיצד נטל קרנא שכר בטלה?

ומשנינן: **הני מילי** שמכוער הדבר, כשנוטל הדיין שכר בטלה עבור **בטילא דלא מוכחא**, שאין ניכר הדבר שהוא בטל ממלאכה אחרת.

ואילו **קרנא** — שכר **בטילא דמוכחא הוה שקיל**.

דחוה תהי באמבארא דחמרא, ויהבי ליה זוזא.

שהיה קרנא מומחה בבדיקת היינות על ידי הרחתם, והיה אומר איזו חבית יין עתידה להתקלקל ולהחמיץ בקרוב, ואז היו מוכרים

אותה ולא מפסידים את דמיה, ואיזו אינה מחמיצה אלא עומדת להתקיים. ומלאכה זו מצויה תמיד, והיו נותנים לו זוז עבורה, ולכן מוכחא מילתא שבשעה שהוא דן בה, הרי הוא בטל אז ממלאכתו. והיה מותר לו לקחת מבעלי הדין את שכר בטלתו.

ומצינו שמותר לדיין ליטול שכר בטלה במקום שזה מוכח כשכר בטלה, **כי הא דרב הונא — כי הוה אתי דינא לקמיה, אמר להו** רב הונא לבעלי הדין: **הבו לי גברא דדלי לי בחריקאי,** תנו לי אדם שידלה מים וישקה את שדותי במקומי, **ואידון לכו דינא.** וכיון שאינכם מעמידים אדם במקומי עליכם, לשלם לי שכר בטלתי, שאצטרך לשכור אדם במקומי שידלה את המים, ואני אעסוק בפסיקת הדין ביניכם.

אמר רבי אבהו: בא וראה כמה סמויות עיניהן של מקבלי שוחד מלראות נכוחה —

הרי כאשר **אדם חש בעיניו,** הוא **נותן ממון לרופא, וספק** אם הוא **מתרפא, ספק אינו מתרפא.** ואילו **הן, נוטלין שוה פרוטה,**

ומסמין עיניהן בודאי. **שנאמר:** [שמות כג] "**כי השוחד — יעור פקחים**".

תנו רבנן: [דברים טז] "**כי השוחד יעור עיני חכמים**" — קל וחומר **לטפשין.**

"**ויסלף דברי צדיקים**" — קל וחומר **לרשעים.**

ותמהינן: **מידי** האם **טפשים ורשעים בני דינא נינהו?** וכי כשרים הם להיות דיינים!?

אלא, בהכרח, **שחכי קאמר:**

"**כי השוחד יעור עיני חכמים**" — **אפילו חכם גדול ולוקח שוחד, אינו נפטר מן העולם בלא סמיות הלב.**[2]

קה-ב "**ויסלף דברי צדיקים**" — **אפילו צדיק גמור ולוקח שוחד, אינו נפטר מן העולם בלא טירוף דעת,** שייעשה לטיפש.

ואז, ביושבו לדון כשהוא טיפש, קל וחומר שיסמא אז השוחד את עינו. וזו היא כונת הברייתא האומרת "קל וחומר לרשעים".[1]

---

2. כתב החזון איש על ענין השוחד בספרו אמונה ובטחון [ג ל]: "היות שאמרו [חז"ל] שהסתכל הקב"ה בתורה וברא עולמו, חייבה התורה כח בשוחד לעור ולסלף!

ונוסף על כח הנגיעה, שהוא ממנהג העולם, כפי טבע בני אדם, הוזמן כח טומאה בשוחד — לטמטם את הלב, ולהרדים את הבינה, ולהנעים בפי הדיין לזכות את משחדו.

ואחרי שהתורה פסלתו לדיין זה לדון — הוסר ממנו גם מחסה החכמה, אשר הובטח בה [הדיין] תמיד, לבלי הכשל בחטא ואשמה".

ועיין בפתחי תשובה על שולחן ערוך חושן משפט סימן ט"ו בדיון האחרונים אודות דיין שהיה לו רופא שמרפאו תמיד חינם, אם ראוי הדיין לדון את דינו של הרופא הזה.

ועיין עוד בדברי החזון איש שם, שסמכה התורה על החכם שיכול להורות הלכה לעצמו אפילו בדבר הנוגע לו ויש בהכרעתו נגיעה לממון רב, כמו להחליט על בהמה שלו, שהתעוררה בה שאלה על כשרותה, כי נתנה התורה אפשרות לחכם או לדיין להכריע לפי האמת, גם בדברים הנוגעים לו אישית.

1. רש"י. והרשב"ם כתב שבברייתא לא נאמר

כי אתא כאשר בא **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר**: כך **דרש רב נחמן בר כהן**: **מאי**, מהו ביאור הפסוק **דכתיב**: [משלי כט] "**מלך במשפט יעמיד ארץ. ואיש תרומות — יהרסנה**"?

אם דומה **דיין למלך**, בכך **שאינו צריך** להזדקק **לכלום** מן הבריות, הוא **יעמיד ארץ** במשפט. ואולם, **אם דומה** הוא **לכהן, שמחזר על הגרנות** לקבל מהאנשים תרומה — **יהרסנה**!

אמר רבה בר רב שילא: **האי דיינא דשאיל שאילתא**, ששואל מאנשים כלים או בהמות להשתמש בהם — **פסול למידן דינא**, כיון שהוא משוחד מהאנשים שמשאילים לו.

ולא אמרן שהוא פסול לדון בגלל שהוא שואל מאנשים, **אלא דלית ליה לאושולי**, שאין לו בעצמו כלים ובהמות להשאיל לאנשים אחרים, ונמצא שמשאילים לו מבלי לשאול ממנו.

אבל אם **אית ליה** לדיין כלים **לאושולי** — **לית לן בה**! לא איכפת לנו שישאל כלים, שאינו משוחד מכך היות וגם הוא משאיל להם.

ופרכינן: **איני! והא רבא**, שהיה דיין, **שאיל שאילתא מדבי** מאנשי בית **בר מריון, אע"ג דהם לא שיילי מיניה**, ובכל זאת לא נפסל רבא לדון!

ומשנינן: **התם**, מה ששאל מהם רבא — **לאחשובינהו**, להחשיב את אנשי בית בר מריון **הוא דבעי**. שרצה רבא להחשיבם ולכן שאל מהם אף על פי שהם לא שאלו ממנו, אך יכול היה רבא עצמו להשאילם.

אמר רבא: **מאי טעמא** דאסרה תורה נטילת **שוחדא** אפילו כדי לזכות את הזכאי? —

כיון דקביל ליה שוחדא מיניה — איקרבא ליה דעתיה של הדיין **לגביה** של נותן השוחד, **והוי כנופיה, ואין אדם רואה** צד של **חובה לעצמו** אפילו כשהוא מתכוון לדון משפט אמת!

מאי, ומדוע הוא קרוי "**שוחד**"?

לפי **שהוא**, הדיין המקבל את השוחד והאדם הנותן את השוחד נעשים כאילו הם גוף אחד.

אמר רב פפא: **לא לידון איניש דינא למאן דרחים ליה** שאהוב עליו, **ולא למאן דסני ליה**, ששנוא עליו.

דרחים ליה, לאהובו — **לא חזי** אינו רואה **ליה** צד **חובה**.

דסני ליה, לשנוא עליו — **לא חזי ליה זכותא**.

אמר אביי: **האי צורבא מרבנן**, תלמיד חכם שהוא רב העיר, **דמרחמין ליה בני מתא**, שאוהבים אותו בני עירו, **לאו משום דמעלי טפי**, אין זה מחמת שהוא מעולה ביותר, **אלא משום דלא מוכח לחו בהילי דשמיא**, שאינו מוכיחם על אי קיום התורה והמצוות.

"קל וחומר לטפשים", אלא שהגמרא הסיקה קל וחומר זה ממה שאמרה הברייתא "קל וחומר לרשעים", וכפי שמבארת הגמרא. עיין בתוס'.

אמר רבא, מריש בתחילה, לפני שנתמניתי לדיין העיר, **הוה אמינא** הייתי אומר כי **הני בני מחוזא**, בני מחוזא [עירו של רב] — **כולהו רחמו לי**, כולם אוהבי.

כיון דהואי דיינא, אבל מאז שנתמניתי לדיין העיר, **אמינא**, אמרתי לעצמי שלא כל בני מחוזא אוהבים אותי, אלא **מינייהו** [אלו שאני מחייבם בדין] **סנו לי**, שונאים אותי, **ומינייהו** [אלו שאני מזכה בדין] **רחמו לי**, אוהבים אותי.

אך לאחר מכן, **כיון דחזאי** כאשר נוכחתי לדעת **דמאן דמיחייב ליה האידנא**, את מי שאני מחייב עתה בפסק דיני, **קא זכי למחר**, בדין אחר שבא לפני, **אמינא**, אמרתי לעצמי: **אם מרחם — כולהו רחמו לי. אי מסנו — כולהו סנו לי.**

תנו רבנן: [שמות כג] "**ושוחד לא תקח**" —

אינו צריך לומר שוחד ממון, אלא אפילו שוחד דברים נמי אסור, מדלא כתיב "בצע [ממון] **לא תקח**".

ומבארת הגמרא: **היכי דמי "שוחד דברים"?** (2)

כי הא דשמואל הוה עבר במברא, על גבי גשר את הנהר. **אתא ההוא גברא, יהיב ליה** לשמואל את **ידיה**, כדי לסייע לו לעבור.

אמר ליה שמואל: **מאי עבידתיך?** למה עשית זאת?

אמר ליה: דינא אית לי.

אמר ליה: פסילנא לך לדינא. פסול אני מלדון אותך, על אף שלא חשבתי על נטילת שוחד בשעה שעזרת לי.

אמימר, הוה יתיב וקא דאין דינא.

פרח גדפא [בעל כנף] **ארישיה**, ונעמד על ראשו.

אתא ההוא גברא, שקליה, ונטלו מראשו.

אמר ליה: מאי עבידתיך? מדוע עשית זאת?

אמר ליה: דינא אית לי.

אמר ליה: פסילנא לך לדינא.

מר עוקבא הוה שדי רוקא קמיה, היה מוטל רוק לפניו.

אתא ההוא גברא, כסייה, וכיסה את הרוק.

אמר ליה: מאי עבידתיך?

אמר ליה: דינא אית לי.

אמר ליה: פסילנא לך לדינא.

רבי ישמעאל ברבי יוסי, הוה רגיל אריסיה [אריסו, המעבד את שדהו תמורת קבלת חלק מסויים מהפירות], **דהוה מייתי ליה**, היה מביא לו **כל מעלי שבתא** [ערב שבת] **כנתא** סל **דפירי**, משדהו.

יומא חד, אייתי ליה הקדים להביא לו את הפירות **ביום** חמישי **בשבתא.**

---

2. בגמרא מתבארות דוגמאות ל"שוחד דברים" בדברים של הנאה שאין בהם נתינת ממון. אך בדברי הפוסקים [בשולחן ערוך חושן משפט סימן ט"ו מבואר שגם שוחד "דברים" בלבד

אמר ליה: מאי שנא, מה השתנה הפעם, שהקדמת להביא **האידנא**, עתה, ביום חמישי במקום בערב שבת!?

אמר ליה: דינא איתי לי, יש לי לבוא ולדון עם בעל דיני לפניך היום, **ואמינא, אגב אורחי** שאני בא לפניך לדין, **אייתי ליה למר.**

לא קביל רבי ישמעאל ברבי יוסי **מיניה.**

ולא עוד, אלא **אמר ליה: פסילנא לך לדינא.**

אותיב זוגא דרבנן, הושיב זוג תלמידי חכמים במקומו, **וקדיינין ליה.**

בהדי דקאזיל ואתי, בשעה שהיה הולך ובא רבי ישמעאל ברבי יוסי, היה מחשב כיצד יכול אריסו לזכות בדין, **ואמר** בלבו: **אי בעי, טעין הכי. ואי בעי — טעין הכי.** אם רוצה הוא לטעון יכול הוא לטעון כך, ואם רוצה הוא לטעון אחרת, יכול הוא לטעון כך.

אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי, כשנוכח לדעת כמה הוא מהפך בלבו את טענותיו של אריסו כדי שיוכל לזכות בדין —

תיפח נפשם של מקבלי שוחד!

ומה אני, שלא נטלתי שוחד, **ואם נטלתי** מהפירות שהביא לי אריסי גם לא היה זה נטילת ממון מהנידון, שהרי פירותי **שלי נטלתי** — ובכל זאת **כך** אני חושב בזכותו של האריס בגלל שהקדים להביא את הפירות ביום אחד.

מקבלי שוחד — על אחת כמה וכמה.

רבי ישמעאל בר אלישע שהיה כהן, **אייתי ליה ההוא גברא** "**ראשית הגז**" מגזית צאנו.

אמר ליה: מהיכא את?

אמר ליה: מדוך פלן. ממקום פלוני.

אמר ליה: **וכי מהתם להכא**, משם, ממקום עירך ועד לכאן, **לא הוה כהן למיתבא ליה**, לא היה לך כהן אחר ליתן לו את ראשית הגז עד שטרחת לבוא אלי וליתן לי אותו?

אמר ליה: דינא איתי לי אצלך, **ואמינא**, ואמרתי לעצמי, **אגב אורחאי**, אגב בואי אליך לדין, **אייתי ליה למר**, אביאנו לאדוני.

אמר ליה: פסילנא לך לדינא! ולא קביל מיניה.

אותיב ליה זוגא דרבנן וקדיינין ליה.

בהדי דקאזיל ואתי, אמר: אי בעי אדם זה לזכות בדין, **טעין הכי, ואי בעי — טעין הכי.**

אמר: תיפח נפשם של מקבלי שוחד! ומה אני, שלא נטלתי ממנו את ראשית הגז, וגם **אם נטלתי**, הרי **שלי נטלתי**, ובכל זאת אני חושב **כך**, למצוא לו טענות שיכול לזכות עמן בדין.

מקבלי שוחד — על אחת כמה וכמה.

רב ענן אייתי ליה ההוא גברא כנתא סל **דגילדני דבי גילי**, מין דגים קטנים.

אסור, כגון להקדים שלום לדיין שלפני שעמד לפניו בדין לא היה מקדים לו שלום.

אמר ליה רב ענן: **מאי עבידתיך?**

אמר ליה: דינא אית לי! ולא קביל מיניה!

אמר ליה רב ענן: **פסילנא לך לדינא.**

אמר ליה: דינא דמר — לא בעינא. איני רוצה להתדיין לפניך, אבל **קבולי לקביל מר** ממני את הסל עם הדגים הקטנים, **דלא למנעך** ועל ימנע ממני **מר מאקרובי בכורים,** ממצות הקרבת ביכורים שאקיים בנתינה זאת —

דתניא: [מלכים ב ד] "**ואיש בא מבעל שלישה, ויבא לאלישע, איש האלהים, לחם בכורים עשרים לחם שעורים. וכרמל בצקלונו**".

וכי אלישע — אוכל בכורים הוה? והרי הוא לא היה כהן אלא היה משבט גד!? [3]

אלא, לומר לך, שכל המביא דורון לתלמיד חכם — כאילו מקריב בכורים.

אמר ליה רב ענן: **קבולי — לא בעינן דאיקביל** ללא סיבה. אבל **השתא,** עתה **דאמרת לי טעמא — מקבילנא.**

שדריה שלח רב ענן את האדם הזה **לקמיה דרב נחמן,** שידון אותו, והכי **שלח ליה** במכתב שנתן בידו אל רב ענן: **נידייניה מר להאי גברא, דאנא** היות ואני, **ענן — פסילנא ליה לדינא.**

אמר רב נחמן כשקבל את המכתב: **מדשלח לי** רב ענן **הכי, שמע מינה קריביה** קרובו של רב ענן **הוא,** ולכן הוא פסול לדונו, ועלי לכבדו, כי בכך יתכבד רב ענן.

הוה קאים דינא דיתמי היה עומד לדיון דין של יתומים נגד בעל דינם, **קמיה** דרב נחמן.

קו-א **אמר** רב נחמן: **האי,** המצוה לכבד תלמידי חכמים, היא מצות **עשה,** וגם **האי,** המצוה לדון לפי סדר הקדימה את היתומים, שנאמר "ושפטתם צדק", גם היא מצות **עשה.** [1]

---

1. עיין במהרש"א שהקשה כיצד יש ללמוד מפסוק זה שצריך להקדים את דין היתום?

ומביא המהרש"א שבמסכת סנהדרין לומדים מהפסוק [הבא אחריו] שאין להקדים ולדון דין אשר בא מאוחר לפני דין שבא לפניו, וכאן בא הדין של היתומים ראשון. [ועיין ברש"ש שציין לדברי רש"י במסכת שבועות דף ל].

ועיין בדברי החזון איש [חו"מ ד א] שה"צדק" שב"משפט צדק", שנצטוינו עליו בתורה ["בצדק תשפוט", "צדק צדק תרדוף"], משמעותו צדק בהנהגת המשפט.

ולכן, על אף שחייב הנתבע לבוא בעצמו לדין ואינו יכול לשלוח בא כח שייצג אותו, כי מענהו של הנתבע לתביעה הוא "גורם עיקרי לברר את האמת, ואת פרטי המאורעות לאמתתן", ויש לחיוב לחקור את הנתבע עצמו משום "משפט צדק", בכל זאת, מי שתורתו אומנתו, או נשים נכבדות, שאין זה מכבודם

3. רש"י. והוכיח זאת מדברי הגמרא במסכת פסחים שאלישע היה בנו של שפט אשר בספר דברי הימים הוא מתייחס לשבט גד.

והתוס' כתבו שאין צורך לומר שלא היה כהן, אלא אפילו אם היה כהן הוא לא היה יכול לאכול בכורים, לפי שאלישע היה בשומרון, ואילו הביכורים אינם נאכלים אלא בירושלים.

והביאו התוס' בשם סדר אליהו זוטא, שלמד מכאן שהמביא אוכל לתלמידי חכמים, בכל מקומות מושבותיהם, הרי הוא כמביא ביכורים לירושלים.

ועשה דכבוד תורה, המחייב לדון תחילה את קרובו של רב ענן — **עדיף** על עשה של "ושפטתם צדק".

סלקיה, דחה **לדינא דיתמי** למועד מאוחר יותר, **ואחתיה** וירד לדון את **דיניה** של אותו אדם.

כיון דחזא בעל דיניה, כיון שראה בעל דינו של אותו אדם **ליקרא** את הכבוד **דקא עביד ליה** רב ענן — **איסתתם טענתיה**, נסתמו טענותיו, לפי שהתייאש מלזכות בדין.

ומספרת הגמרא כי רב ענן נענש על כך שמחמת המלצתו על אותו אדם לרב נחמן, נסתתמו טענותיו של בעל דינו של אותו אדם —

רב ענן, הוה רגיל אליהו דאתי גביה, אליהו הנביא היה רגיל להתגלות לפניו, **דהוה מתני ליה** שהיה שונה לו את "**סדר דאליהו**".

כיון דעבד הכי, שהמליץ על אותו אדם בפני רב נחמן כדי שידון אותו — **איסתלק** ממנו אליהו, ולא התגלה אליו עוד.

יתיב ישב רב ענן **בתעניתא**, **ובעא** וביקש **רחמי**, **ואתא** אליהו אליו.

כי אתא, כאשר הגיע אליהו **הוה מבעית ליה בעותי**, היה מפחיד את רב ענן. **ועבד תיבותא** עשה רב ענן תיבה, להגן על עצמו מהפחדתו של אליהו, **ויתיב קמיה**, וישב בתוך התיבה לפני אליהו, **עד דאפיק ליה סידריה**. עד שהוציא ולימדו את כל הסדר של דברי אליהו.

והיינו דאמרי אינשי שיש שני סדרים של אליהו: **סדר דאליהו רבה**, שלמד מאליהו קודם לאותו מעשה, מחוץ לתיבה, **וסדר אליהו זוטא** שלמד מאליהו בהיותו בתיבה.

בשני בשנותיו **דרב יוסף הוה ריתחא**, היה כעס של הקב"ה על בריותיו, והיה רעב בארץ.

אמרי ליה רבנן לרב יוסף: ליבעי יבקש **מר רחמי** שיחלוף הרעב!

אמר להו רב יוסף: אין לי כח לפעול בתפילתי! **השתא**, שהרי —

ומה אלישע, דכי הוו רבנן מיפטרי מקמיה, כשהיו קמים לעמוד לצאת מבית המדרש — **הוו פיישי** היו נשארים מהם בבית המדרש **תרי אלפי ומאתן רבנן**, ובכל זאת, **בעידן ריתחא — לא הוה בעי רחמי**! לא היה אלישע עומד להתפלל ולבקש רחמים בעת הכעס.

אנא — איבעי רחמי?[2]

להופיע כנתבעים בבית דין, יכולים הדיינים לדון אותם באמצעות באי כוחם.

לפי ש"ענין חיקור הדין אין לו גדר מיוחד, אלא כפי יכולת הדיינים", והצדק שבהנהגת המשפט הוא — שאפשר להקיל ולא לחקור באופן ישיר בבית דין נשים נכבדות או מי שתורתו אומנותו!

2. ועל אף שמצינו במקומות רבים שעמדו חכמים והתפללו על צרות שהתרחשו בדורם, כאן היתה הגזירה של בצורת מחמת ריתחא, ובשעת ריתחא צריך מעשה של הכלל כולו כדי להביא לשינוי, ואין די בתפילת החכם שבדור. אחרונים

ודנה הגמרא: **וממאי דפיישי הכי**? מנין לנו שאכן היו נשארים תלמידים כה רבים לאחר שהגיע השעה לצאת מבית המדרש? —

דכתיב באלישע [מלכים ב ד]:

"ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלהים לחם בכורים, עשרים לחם שעורים, ו[לחם] כרמל בצקלונו [ובסך הכל עשרים ושניים לחמים].

ויאמר [אלישע למשרתו]: תן [את עשרים ושניים הלחמים] לעם, ויאכלו!

ויאמר משרתו: מה אתן זה לפני מאה איש!?"

ומדייקת הגמרא מלשון המשרת: **מאי "לפני מאה איש"?**

אילימא דכולהו עשרים ושניים הלחמים נתן **לפני מאה איש,** וכל אחד קיבל יותר מחמישית לחם, מדוע תמה המשרת על מיעוט הלחם? והרי **בשני בצורת** [והשנה ההיא שנת בצורת היתה] כמויות לחם שכאלו — **טובא** הרבה **הוו,** הן נחשבות!

אלא, דכל חד וחד מעשרים שניים הלחמים הוא נתן **קמי לפני מאה איש.** וכל אחד קיבל לאכול רק אחד חלקי מאה מהלחם. וכיון שהיו שם עשרים לחם שעורים ועוד לחם בכורים ועוד כרמל בצקלונו, נמצא שהתחלקה הכמות של עשרים ושנים לחמים בין אלפיים ומאתיים תלמידי אלישע.

כי הוו מיפטרי רבנן מבי רב — **הוו פיישי** היו נשארים בבית המדרש, **אלפא ומאתן רבנן.**

ואילו **מבי רב הונא** — **הוו פיישי תמני מאה רבנן.**

רב הונא הוה דריש את דרשתו לציבור התלמידים, **בתליסר אמוראי.** שהיה ציבור גדול והעמיד שלשה עשר "אמוראים", המשמיעים בקול את דבריו, כל אחד לקבוצה אחרת.

כי הוו קיימי רבנן ממתיבתא דרב הונא ונפצי גלימייהו, ומנערים את בגדיהם, **הוה סליק אבקא** היה עולה אבק, **וכסי ליה ליומא,** ומכסה את אור היום. **ואזו אמרי במערבא,** בארץ ישראל: **קמו ליה** רבנן **ממתיבתא דרב הונא בבלאה.**

כי מיפטרי רבנן מבי רבה ורב יוסף — **הוו פיישי ארבע מאה רבנן, וקרו לנפשייהו** "**יתמי**", שהיו מועטים לעומת קודמיהם.

כי הוו מיפטרי רבנן מבי אביי, ואמרי לה מבי רב פפא, ואמרי לה מבי רב אשי — **הוו פיישי מאתן רבנן וקרו נפשייהו** "**יתמי דיתמי**".

וכיון שהביאה הגמרא את ענין נתינת השכר מתרומת הלשכה לדייני הגזרות, מביאה הגמרא את ענינם של מקבלי שכר מתרומת הלשכה:

אמר רבי יצחק בר רדיפא אמר רבי אמי: מבקרי בהמות קדשים **ממומין, שבירושלים, היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה.**

אמר רב יהודה אמר שמואל: תלמידי חכמים המלמדין הלכות שחיטה לכהנים, היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה.

אמר רב גידל אמר רב: תלמידי חכמים

המלמדים הלכות קמיצה לכהנים, נוטלין שכרן מתרומת הלשכה.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מגיהי ספרים שבירושלים, היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה.[3]

אמר רב נחמן אמר רב: נשים האורגות בפרכות שבמקדש, **נוטלות שכרן מתרומת הלשכה.**

ואני אומר: מקדשי בדק הבית, הואיל ופרכות — תחת בנין עשויות, ולכן דינן כבנין, שנבנה דוקא מכסף של בדק הבית.[4]

מיתיבי לרב נחמן אמר רב, מהא דתניא: **נשים האורגות בפרכות,** וכן **בית גרמו** שהיו ממונים **על מעשה לחם הפנים, ובית אבטינס** שהיו ממונים **על מעשה הקטרת — כולן היו נוטלות שכרן מתרומת הלשכה!**

ומשנינן: **התם** שם מדובר **בפרוכות דבבי,** של שערי העזרה, שלא היו תחת הבנין.

דאמר רבי זירא אמר רב, שלשה עשר פרכות וילונות **היו במקדש שני:**

שבעה כנגד שבעה שערים של העזרה.

אחד לפתחו של היכל [אשר בו היו השולחן המנורה ומזבח הזהב], **ואחד לפתחו של אולם** [שהיה לפני ההיכל].

ב' פרוכות היו **בדביר,** בין ההיכל ובין קודש הקדשים.

שהיתה פרוכת אחת בסמוך לקדש הקדשים ולאחריה היה רווח של אמה, ולאחריה היתה פרוכת נוספת, בסמוך להיכל. ועשו כך, היות ובבית ראשון היה מבדיל בין ההיכל לקודש הקדשים קיר ברוחב אמה, ובבית שני, שהיה גבוה מאד, לא יכלו להעמיד את הקיר, והשאירו רווח של מקום ריק במקום הקיר, ועשו שתי פרוכות משני צדי החלל הריק.

וב' פרוכות היו **כנגדן — בעליה** שמעל הדביר וההיכל, כדי לתחום את מקום העליה שמעל להיכל ומקום העליה שמעל הדביר, כי קדושת העליה היא כקדושת המקום שתחתיה.

תנו רבנן: נשים המגדלות בניהן בטהרה כדי שיהיו בניהם ראויים **למעשי פרה** אדומה,[5] **היו נוטלות שכרן מתרומת הלשכה.**

אבא שאול אומר: נשים יקרות נדיבות **שבירושלים היו זנות אותן, ומפרנסות אותן.**

בעא מיניה רב הונא מרב:

---

3. רש"י מבאר שהפקירו חכמים את תרומת הלשכה עבור מגיהי ספרים לכל אדם.
והראשונים ביארו שהמדובר בספרי התורה אשר בעזרה.
והחזון איש כתב, שהגהתם של הספרים שייכת גם לדיני הקרבנות הכתובים בספרים.

4. הפרוכות שבבנין הינן חלק מהבנין, ולכן הן חייבות לבוא מבדק הבית דוקא.
ועיין במקדש דוד בביאור שיטת הרמב"ם בסוגיתנו, ובביאור דבריו בספר שקל הקודש לגר"ח קנייבסקי על הרמב"ם הלכות שקלים פרק ד.

5. רש"י מבאר שלמעשה לא היו צריכים לתינוקות טהורים, שהרי אפשר לטהר את עושי

קו-ב **כלי שרת**, שמשתמשים בהם לעבודת הקרבנות במזבח החיצון, שהוא עצמו בנין ולא כלי — **מהו שיעשו מקדשי בדק הבית?**

וצדדי הספק הם:

האם כלי השרת "**צורך מזבח**" **נינהו**, ולכן **מקדשי בדק הבית אתו**, הם באים.

או כלי שרת "**צורך קרבן**" **נינהו**, **ומתרומת הלשכה**, מהכסף המיועד לקרבנות **היו עושין אותן?**

הקדמה

קרבנות הציבור היו באים כל שנה ממחצית השקל שתרמו כל אחד ואחד מבני ישראל בכל שנה. והיו מרכזים את כל השקלים בלשכה, ותורמים מהם שקלים בשלש קופות, ומתוך שלש קופות אלו היו קונים את קרבנות הציבור.

אם היה צורך בכסף נוסף לקניית קרבנות ציבור, היו חוזרים ותורמים מן השקלים שבלשכה אל תוך הקופות.

בכסף שבקופות, מלבד קניית קרבנות הציבור, היו עושים בו שימושים נוספים לצרכי הציבור, וכפי שיתבאר להלן.

הכסף שהיה נותר בקופות הללו היה נקרא "מותר תרומת הלשכה", וגם לו היו שימושים מסויימים.

ואילו הכסף שהיה נשאר בלשכה אחר שתרמו ממנה את תרומת הלשכה, ואחר שחלפה השנה, ושוב לא היו תורמים ממנה, היה נקרא "מותר הלשכה", וגם לו היו שימושים מסויימים.

כמו כן היתה במקדש רשות של "הקדש בדק הבית", שתחת רשותה היו כל הנכסים והתרומות שאינם קדשי מזבח. ברכוש הזה היו מתקנים או בונים את כל המבנים שבבית המקדש.

אמר ליה: אין כלי שרת **נעשין אלא מתרומת הלשכה.**

איתיביה מהא דכתיב בדברי הימים ב [פרק כד], בענין המגבית לבדק הבית שנעשתה בימי המלך יואש:

"**וככלותם** לבנות ולתקן את בית המקדש, **הביאו לפני המלך ויהוידע את שאר הכסף. ויעשהו כלים לבית ה', כלי שרת**".

ומוכח שכלי השרת נעשים מכסף של בדק הבית.

אמר ליה: מי דאקרייך, שקרא ולימד אותך **כתובי — לא אקרייך נביאי!**

הפרה האדומה באפר הפרה שהיה במקדש. אלא נהגו כאן חומרה מיוחדת של טהרה לפי שמצד שני היו מטמאים את הכהן השורף את הפרה בטומאת שרץ, ומטבילים אותו, והיה הכהן "טבול יום", ואז היה שורף את הפרה. ועשו זאת כדי להוציא מלבן של צדוקים אשר סברו שטבול יום פסול לשריפת הפרה עד שיעריב השמש, כשם שהוא פסול לאכילת תרומה עד שיעריב שמשו של אותו היום.

וכיון שהקילו בדבר לטמאות את הכהן השורף ולשרוף את הפרה בכהן שהוא טבול יום, חשו חכמים שלא יבואו לזלזל ולהקל בטהרת עושי הפרה, ולכן הנהיגו בהם חומרות שאינם מעיקר הדין.

דכתיב בנביאים ראשונים, בספר מלכים ב [פרק יב]: "**אך לא יעשה** מן הכסף שנועד לתקן את **בית ה', ספות**, כלי זהב, כלי כסף — **כי לעושי המלאכה יתנוהו**".

ומוכח שאין משתמשים בכסף בדק הבית לצורך עשיית כלי שרת.

ומקשינן: **אי הכי, קשו קראי אהדדי!**

ומשנינן: **לא קשיא** —

כאן שגבו והותירו, שנשאר כסף יותר מן הצורך לבדק הבית, אז היה מותר לעשות מן הכסף המיותר כלי שרת.

כאן שגבו ולא הותירו, וכיון שיש צורך בכסף לבדק הבית אין עושים ממנו כלי שרת.

ופרכינן: **וכי גבו והותירו — מאי הוי?** הרי לא לשם קדושת קרבן גבו אותו אלא לצורך בדק הבית, ואיך אפשר לשנות את קדושתו?

אמר רבי אבהו: "**לב בית דין" מתנה עליהן, שאם הוצרכו** לבדק הבית — **הוצרכו**, ואין לשנות את קדושתם.

ואם לאו, שישאר כסף מיותר — **יהו לכלי שרת.**

תנא דבי רבי ישמעאל: כלי שרת באין מתרומת הלשכה.[1]

שנאמר [שם, בדברי הימים] "**את שאר הכסף**. ויעשהו כלים לבית ה', כלי שרת".

איזהו כסף שיש לו "שיריים"? — הוי אומר, זה תרומת הלשכה. שמרימים תרומה מהכסף שנאסף מכלל ישראל בתוך שלש קופות, לצורך קניית הקרבנות מהכסף ש"נתרם" בקופות. והשארית של הכסף שנשאר בלשכה היא ה"שיריים".

ולכן יש לעשות את כלי השרת מהכסף שבקופות, כי לכסף זה יש שיריים שנותרו בלשכה.

ופרכינן: **ואימא**, מדוע לא נאמר, שהפסוק הזה מלמד שיש לעשות כלי שרת מכספי **השיריים** שנשארו בלשכה **גופייהו**, ולא מהכסף שנתרם בתוך שלשת הקופות! כי הרי הפסוק מדבר על עשיית הכלים מ"שאר הכסף"!?

ומשנינן: כיון שנכתבה המילה "הכסף" בה"א הידיעה, צריך לעשות את הכלים מהכסף החשוב, שנתרם בקופות, ולא מן השיריים — **כדאמר רבא** בענין הקרבת עולת התמיד בבוקר:

"וערך עליה **העולה** [תמיד של בוקר]" — מלמדת ה"א הידיעה שעולת התמיד צריכה להיות חשובה, ולכן היא תהא **העולה ראשונה** בבוקר, שלא יקדימו קרבן אחר לפניה.

הכא נמי מה שאמר הכתוב שעשו את כלי

---

1. התוס' מבארים שהכונה היא למותר שנשאר מתרומת הלשכה ולא מתרומת הלשכה עצמה, כמו שמוכח לקמן. אלא שאם כן, יש לתמוה מה שואלת הגמרא "ואימא שיריים גופא", שהם מתאימים לאמור בפסוק "שאר הכסף", והרי גם הכסף שבקופות הוא כסף שנשאר.

השרת מ"שארית **הכסף**" — **כסף ראשון**, שהוא כסף חשוב, שנתרם בקופות לצורך קרבנות, ולא מן השארית של הכסף!

מיתיבי על מה ששנינו שכלי שרת באים מתרומת הלשכה, מהא דתניא:

הקטורת וכל קרבנות צבור — באין מתרומת הלשכה.

מזבח הזהב ולבונה[2] **וכלי שרת — באין מ"מותר נסכים"**, ונחלקו בו אמוראים במסכת מנחות מהו "מותר נסכים" [עיין ברש"י].

מזבח העולה הלשכות והעזרות — באין מקדשי בדק הבית.

חוץ לחומת העזרה — באין משירי הלשכות.

וזו היא ששנינו: חומת העיר ומגדלותיה וכל צרכי העיר — באין משירי הלשכה!

ומוכח מהברייתא הזאת שכלי השרת אינן נעשים מתרומת הלשכה!

ומשנינן: מחלוקת **תנאי היא**, שנחלקו בדבר.

דתנן במסכת שקלים [פרק רביעי הלכה ב]:

מותר תרומה — מה היו עושין בה? — ריקועי זהב, ציפוי לבית קדשי הקדשים.

רבי ישמעאל אומר:

מותר פירות [רווחים שעשה הקדש מהקרבנות, וכפי שיתבאר להלן] — **לקיץ המזבח**, להקריב עליו עולות של נדבת צבור כשאין קרבנות אחרים להקריב עליו, כדי שלא יהיה המזבח שומם.

ודבר זה נקרא "קיץ", משום שבאים קרבנות הציבור לנדבה אחר הקרבת עיקר הקרבנות שהם חובה, בדומה לפירות מתוקים הבאים לקינוח סעודה, לאחר הסעודה.

מותר תרומה — לכלי שרת.

רבי עקיבא אומר: מותר תרומה — לקיץ המזבח.

מותר נסכים — לכלי שרת.

רבי חנינא סגן הכהנים אומר:

מותר נסכים — לקיץ המזבח.

מותר תרומה — לכלי שרת.

וזה וזה, רבי עקיבא ורבי חנינא סגן הכהנים, **לא היו מודים בפירות**, כי לדעתם אין עושים מסחר לצורך רווח בממון הקדש.

ונמצא שתנא דבי ישמעאל הסובר שעושים כלי שרת מתרומת הלשכה הוא כמו שמצינו שכך סובר רבי ישמעאל עצמו, ואילו רבי עקיבא חולק עליו.

והוינן בה: "**פירות**" — **מאי היא?**

ומשנינן: **דתניא: מותר תרומה, מה היו עושין בה? — לוקחין פירות בזול, ומוכרין**

ותירצו, שהכסף שבקופות עצמן לא תמיד הוא נשאר, כי לפעמים קונים בכל הכסף הזה קרבנות, ורק מהכסף שנותר בלשכה לעולם נשאר ממנו עודף. ושאלת הגמרא היתה שהיה לו לנקוט בדבר מוחלט, שתמיד הוא נשאר.

2. הגר"א מוחק את המילה "לבונה" לפי שהיא קרבן גמור, ובאה מתרומת הלשכה.

אותם ביוקר. והשכר הרווח המתקבל — **מקיצין בו את המזבח.**

וזו היא ששנינו: מותר פירות — **לקיץ המזבח.**

ומבארת הגמרא: **מאי "זה וזה, לא היו מודין בפירות"?**

דתנן: מותר שירי לשכה — **מה היו עושין בהן.**

לוקחין בהן יינות שמנים וסלתות, והשכר להקדש, דברי רבי ישמעאל.

רבי עקיבא אומר: אין משתכרין בשל הקדש, ואף לא משתכרין **בשל עניים.**

ומבארת הגמרא את טעמו של רבי עקיבא:

בשל הקדש מאי טעמא לא משתכרים? — **כי אין עניות במקום עשירות.**

בשל עניים מאי טעמא לא? — **דלמא מתרמי להו עניא, וליכא למיתבא ליה.** שמא יזדמן לגבאי הצדקה עני, ולא תהיה להם אפשרות לתת לו כסף, כיון שהוא יהיה מושקע לעשיית רוח לצדקה.

שנינו במשנה: **מי שהלך למדינת הים** ואשתו תובעת מזונות.

קנ-א **איתמר, רב אמר פוסקין מזונות לאשת איש.** וגובים אותם מנכסי הבעל, שמוכרים בית דין את נכסיו, ומפרנסים אותה.

ואילו **שמואל אמר: אין פוסקין מזונות לאשת איש,** וכפי שיבואר.

אמר שמואל: מודה לי אבא [רב, הנקרא כך לפי חשיבותו], שאין פוסקים מזונות לאשת איש **בשלשה חדשים הראשונים** לאחר צאתו, **לפי** שחזקה היא **שאין אדם מניח ביתו ריקן** ממזונות, וחזקה שהשאיר לה כסף לקנות ממנו מזונות.

ומבארת הגמרא:

בששמעו בו שמת, ומגיעה לה כתובה — **כולי עלמא לא פליגי** שבית דין פוסקים לה מזונות, עד לשיעור כתובתה. כי אין לנו לחשוש שתגבה שלא כדין. שהרי כאשר תבוא לגבות כתובתה ישביעו אותה היורשים שלא התפיס לה בעלה צרורות כסף.

שמא תאמר שיש לחוש שאמר לה בעלה "צאי מעשי ידיך במזונותיך", ולא מגיע לה מזונות, כיון שהיא קבלה עליה את מה שאמר לה בעלה, הרי עתה, משמת בעלה, אין היא משועבדת לו למעשה ידיה, ויש לה זכות לאכול מזונות כל עוד לא גבתה את כתובתה.[1]

כי פליגי — **בשלא שמעו בו שמת.**

רב אמר: פוסקין, דהא משועבד לה למזונותיה.

ושמואל אמר: אין פוסקין!

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא,** מהו טעמו של שמואל?

רב זביד אמר: אימא יש מקום לחשוש ולומר **שצררי,** צרורות כסף **אתפסה** לה בעלה לצורך מזונותיה.

---

1. והיתומים אינם יכולים לומר לה "צאי מעשה ידיך במזונותיך", שגם הבעל אינו יכול לומר לה

רב פפא אמר: חיישינן שמא אמר לה בעלה: **צאי מעשה ידיך במזונותיך**, והיא הסכימה לכך.

מאי בינייהו של שני הטעמים, הלכה למעשה? —

איכא בינייהו:

א. **גדולה**, שיש לחוש בה שמא צררי אתפסה, **ולא ספקה** במעשי ידיה למזונותיה, לפי שהיתה שנת בצורת, או שאינה מסוגלת לעשות מלאכה המפרנסת אותה.

לצררי יש לחוש, אבל אין לחוש שמא הסכימה להתפרנס ממעשה ידיה, שהרי אינה מצליחה בכך.

ב. **אי נמי, קטנה**, שאינו מתפיס לה צרורות כסף, ואולם היא **ספקה** במעשה ידיה למזונותיה.

ומוכיחה הגמרא ממשנתנו כנגדשמואל:

תנן: מי שהלך למדינת הים, ואשתו תובעת מזונות —

חנן אמר: תשבע שלא התפיסה בעלה צרורות כסף **בסוף**, כשבאה לגבות כתובתה, ואולם, **לא תשבע בתחלה**, כשבאה לתבוע מזונות.

נחלקו עליו בני כהנים גדולים, ואמרו: תשבע בתחלה ובסוף!

ומוכיחה הגמרא: **עד כאן לא פליגי אלא לענין שבועה**, אם נשבעת כשבאה לגבות מזונות, **אבל מזוני, יהבינן לה** לפי כולם!

תרגמה העמידה **שמואל** למשנתנו, כדי שלא תקשה לו: מדובר במשנתנו **בששמעו בו שמת**, שאז גם לשמואל פוסקים לה מזונות.

תא שמע ממה ששנינו בברייתא בתוספתא: **מי שהלך למדינת הים, ואשתו תובעת מזונות —**

בני כהנים גדולים אומרים: תשבע!

חנן אומר: לא תשבע!

ואם בא הבעל לאחר שהגבו לה מזונות, **ואמר ספקתי לה מזונות**, שהשארתי לה כסף עבורם — הרי הוא **נאמן** בשבועה להוציא ממנה את מה שגבתה.

ומוכח מגבים לה מזונות, שלא כשמואל!

ומשנינן: **הכא נמי** מדובר **בששמעו בו שמת.**

ומקשה הגמרא על התירוץ הזה:

והא "אם בא ואמר" — קאמר התנא! ואיך אמרת ששמעו בו שמת!?

ומשנינן: **אם בא** הבעל **לאחר שמועה** שמת.

תא שמע כנגד שמואל ממה ששנינו בברייתא: **מי שהלך למדינת הים, ואשתו תובעת מזונות —**

אם בא, ואמר: צאי מעשה ידיך במזונותיך — רשאי.

קדמו בית דין ופסקו לה מזונות — **מה שפסקו פסקו!**

זאת אלא רק בהסכמתה, וכאן היא אינה מסכימה אלא תובעת מהם את מזונותיה, מבלי שתעשה

ומשנינן: **הכא נמי** מדובר **בששמעו בו שמת.**

תא שמע מברייתא נוספת נגד שמואל:

דתניא: **מי שהלך למדינת הים, ואשתו תובעת מזונות, בית דין יורדים לנכסיו, וזנין ומפרנסין לאשתו.**

אבל לא זנים את **בניו ובנותיו.**

ולא דבר אחר! וכפי שיבואר.

וכאן אי אפשר לתרץ ששמעו בו שמת, כי אז נותנים את נכסיו לבניו.

אמר רב ששת לתרץ לשמואל: כאן מדובר **במשרה את אשתו על ידי שליש**, שהשאיר לאפוטרופוס כסף כדי לפרנסה, ועתה אין האפוטרופוס רוצה להמשיך ולהתעסק בכך.

ולכן אין לחשוש לא לצררי, שהרי את הכסף הוא הפקיד בידי האפוטרופוס, ולא שמא קיבלה עליה להתפרנס ממעשה ידיה, שהרי הוא השליש כסף עבור מזונותיה.

ומקשינן: **אי הכי**, שהעמדת בכגון שהוא השליש כסף למזונות, **בניו ובנותיו נמי** יתפרנסו מנכסיו, שהרי גילה בדעתו שאינו מפקירם, אלא הוא רוצה שיזונו מנכסיו!

ומשנינן: כאן מדובר במפורש, **כשהשרה לצורך זו**, שהשליש כסף בידי השליש שיזון רק את אשתו, **ולא השרה לזו**, למזונות בניו ובנותיו!

ותמהה הגמרא על אוקימתא שכזאת:

מאי פסקא? מנין לך לחתוך ולומר שמדובר שרוצה לזון רק את אשתו ולא את בניו!?

אלא אמר רב פפא, כך יש לתרץ:

מדובר **כששמעה בו שמת, בעד אחד.**

ומכח השמועה הזאת נגזר החילוק בין מזונותיה ובין מזונות הבנים —

היא עצמה, **דאי בעית אינסובי** שאם רצונה להנשא **בעד אחד**, על סמך עדותו, **מצי מינסבא**, רשאית היא להנשא, וליטול כתובתה — **מזוני נמי יהבינן לה**, כל עוד לא מימשה זכותה ליטול כתובתה.

אבל **בניו ובנותיו, דאי בעו למיחת** אם רוצים הם לרדת ולירש **לנכסיו** בעדות של **עד אחד** שמת אביהם, **לא מצו נחתי**, כיון שלממון צריכים שני עדים, ורק בעדות אשה שמת בעלה הקילו חכמים לסמוך על עד אחד — **מזוני נמי לא יהבינן לחו.**

ומבארת הגמרא: **מאי דבר אחר**, שאין נותנים לה?

רב חסדא אמר: אין נותנים לה **תכשיט** מנכסיו.

רב יוסף אמר: **צדקה.** שאם גובים צדקה מבני העיר, אין גובים מנכסיו, כי אין מוכרים מנכסיו אלא אם הוא כאן ואינו נותן מרצונו, ולא כשהוא לא נמצא.

ומבארת הגמרא:

מאן דאמר שאין נותנים לה **תכשיט**, על אף שיש צד לומר שנוח לו שתתקשט אשתו, **כל**

להם את מעשה ידיה, לפי שאינה משועבדת למעשה ידיה אלא רק לבעלה ולא ליתומים.

רש"י

אך התוס' דחו דבריו, וביארו, שכל עוד לא

קז-ב **שכן צדקה** שאין אנו יודעים את רצונו, שאין גובים מנכסיו.

ואילו **מאן דאמר שצדקה** אין גובים מנכסיו, יכול לסבור כי רק צדקה אין גובים. **אבל תכשיט, יהבינן לה, דלא ניחא ליה** לבעלה **דתינוול.**

תא שמע ראיה נוספת נגד שמואל, ממה ששנינו במסכת יבמות [מא ב]:

היבמה, אשה שמת בעלה ולא השאיר זרע, ויש לבעלה המת אח, הרי היא מתייבמת לו, או נחלצת ממנו, וכל עוד לא חלץ לה [או לא ייבם אותה] הרי היא אסורה להנשא לשוק, והיא נקראת "שומרת יבם" —

ג' חדשים הראשונים ניזונת מהנכסים **של בעלה** המת.

מיכן ואילך — אינה ניזונת לא מהנכסים **של בעלה, ולא** מהנכסים **של יבם.**

ואם **עמד** היבם **בדין**, שתבעתו היבמה לכנוס אותה או לחלוץ לה, **וברח**[1] — **ניזונת** מעתה **משל יבם!**

והרי יבם זה שברח, על אף שהוא חייב במזונותיה משעה שהעמידה אותו בדין שיכנוס או יפטור, כיצד אנו גובים את המזונות מרכושו, והרי לשמואל צריך להיות דינו כמו בעל שהלך למדינת הים, שיש לחוש שמא צררי אתפסה, או שמא הסכימה עמו להתפרנס ממעשה ידיה!?

אמר לך שמואל: למאי ניחוש לה לחאי יבם שברח, שלא למכור מרכושו כדי לזון אותה?

אי משום צררי — לא מיקרבא דעתיה של היבם **לגבה** של יבמתו, שהרי עדיין אין היא אשתו.

אי משום מעשה ידיה, שאמר לה שתתפרנס מהם והיא הסכימה לכך — הרי היבמה **לא משתעבדא ליה** ליבם למעשה ידיה, ומדוע תסכים להתפרנס מהם ולוותר על מזונותיה!

תא שמע נגד שמואל מברייתא נוספת ששנינו בתוספתא:

דתניא: **האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים, ובאת**, וחזרה היא לבדה, **ואמרה** "**מת בעלי**" —

רצתה — **ניזונת** מנכסי בעלה, ואינה גובה כתובתה.

רצתה — **גובה כתובתה**, ואינה ניזונית מנכסיו.

ואם אמרה "**גירשני בעלי**" —

שמענו שהוא מת, יש מקום לומר, מכך שלא חזר והשאירה ללא פרנסה, שמא התפיסה צרורות כסף, או שמא הסכימה לו שתתפרנס ממעשה ידיה.

אבל משמענו שמת, שוב אין לנו לחשוש שמא אינו חוזר על אף שאין לה פרנסה מחמת הסבות הללו, שהרי יש לנו לתלות זאת במותו.

1. נחלקו רש"י והתוס' מדוע הוא ברח.
רש"י מפרש במסכת יבמות מא ב, שהוא ברח לפי שלא רצה לזון אותה, ולכן קנסו אותו. אבל אם חלה היבם ולא יכול לכונסה הוא פטור

הרי היא **מתפרנסת, וחולכת עד כדי כתובתה!**

ומוכח שלא חוששים לחששות של שמואל!

ודוחה הגמרא: **הכא נמי**, גם כאן מדובר **כששמעו בו שמת.**

ושמא תאמר, אם שמעו בו שמת, הרי היא יכולה להיות ניזונית מנכסיו כל זמן שלא גבתה כתובתה, אף אם היו המזונות שווים יותר מכתובתה.

ומאי שנא, מדוע שינה כאן התנא מהכלל של כל אלמנה, וקבע שאינה ניזונית אלא **עד "כדי כתובתה"?**

יש לומר, כי הכא שאני, היות **דאיהי, היא דאפסידה אנפשה!** היא גרמה לעצמה את הפסד המזונות שמעבר לכתובתה, שהרי היא אמרה שגירשה בעלה, ולדבריה לא מגיעים לה מזונות כלל, כי לגרושה אין מזונות, אלא שיכולה היא לגבות אותם כתשלום עבור כתובתה, עד לשיעור הכתובה.

תא שמע ראיה נוספת נגד שמואל מהא דתניא:

כיצד אמרו "ממאנת [קטנה שהשיאוה אחיה או אמה בנישואין דרבנן — **אין לה מזונות"?**

אי אתה יכול לומר בקטנה היושבת תחת בעלה, ועדיין לא מיאנה בבעלה, **שהרי בעלה חייב במזונות.**

אלא כגון שהלך בעלה למדינת הים, והיא **לותה** כסף עבור מזונותיה, **ואכלה,** ואחר שאכלה, היא **עמדה ומיאנה** בבעלה, ולכן אין לה מזונות.

ויש לנו לדייק מהברייתא: **טעמא** שמפסידה מזונות משום **דמיאנה** בו, ואינה אשתו עוד, ועקרה את נישואיה למפרע, ונמצא שלא הגיעו לה מזונות.

הא לא מיאנה בו, ובאה לבקש מזונותיה כשהיה בעלה במדינת הים — **יהבינן לה** מזונות!

אמר לך שמואל: הכא, בקטנה — **למאי ניחוש לה?**

אי משום שמא התפיסה בעלה **צררי** — **צררי לקטנה לא מתפיס!**

ואי משום שהסכימה עמו להתפרנס **ממעשה ידיה** — **קטנה לא ספקה.** אין היא מספקת לעשות כדי פרנסתה, ואינו יכול לומר לה כך, כי היא לא תסכים.

ודנה הגמרא: **מאי הוה עלה?** כיצד נפסקה ההלכה בענין המזונות?

כי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל, **אמר: מעשה בא לפני רבי בבית שערים, ופסק לה מזונות.**

ומעשה דומה בא **לפני רבי ישמעאל בצפורי, ולא פסק לה מזונות.**

תהי בה רבי יוחנן: וכי מה ראה רבי ישמעאל שלא פסק לה מזונות?

ממזונות. ואילו תוס׳ מבארים שהוא ברח מחמת רודפים, והוא הדין אם חלה.

הא לא נחלקו בני כהנים גדולים וחנן אלא לענין שבועה, אבל מזוני יהבינן לה!

אמר ליה רב שמן בר אבא לרבי יוחנן: **כבר תרגמה** תירצה והעמידה **רבינו שמואל בבבל**, שמשנתנו מדברת **כששמעו בו שמת**.

אמר ליה רבי יוחנן: באוקימתא זאת **פתריתו בה כולי האי**, מצאתם פתרון ליישב את כל המקומות שיש להוכיח מהם נגד שמואל.

כי אתא רבין מארץ ישראל לבבל, **אמר** להיפך:

מעשה בא לפני רבי בבית שערים, ולא פסק לה מזונות. לפני רבי ישמעאל בציפורי, ופסק לה מזונות.

אמר רבי יוחנן: מה ראה רבי שלא פסק לה?

דהא לא נחלקו חנן ובני כהנים גדולים אלא לענין שבועה, אבל מזונות יהבינן לה!

אמר ליה רב שמן בר אבא, כבר תרגמה שמואל בבבל: כששמעו בו שמת.

אמר ליה: פתריתו בה כולי האי.

ומביאה עתה הגמרא כמה הלכות למעשה:

א. **והלכתא כותיה דרב, ופוסקין מזונות לאשת איש.**

ב. **והלכתא כותיה דרב הונא אמר רב, דאמר רב הונא אמר רב: יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה.**

ג. **והלכתא כותיה דרב זביד** בענין כלי **קוניא**, שהם כלי חרס המצופים עופרת.

דאמר רב זביד: הני מאני דקוניא, כלי חרס המצופים עופרת, אם הם **חיורי**, לבנים, **ואוכמי** — **שרו**. הציפוי של העופרת מונע את הבליעה בחרס, ואין לחשוש להם לא משום חמץ בפסח, ולא לענין בליעה מ"גיעולי נכרים", דהיינו מאכלות אסורות, ולא ליין נסך.

ואם הם **ירוקין**, שמעורב בעופרת חומר שדרכו מחלחל האוכל דרך הציפוי של העופרת אל החרס — **אסירי**.

ולא אמרן שהם מותרים, **אלא דלית בהו קרטופני**, שאין בהם בקעים בציפוי העופרת. **אבל אית בהו קרטופני** — **אסירי**, כיון שהם בולעים דרך הבקעים.

מתניתין:

מי שהלך למדינת הים, והשאיר את אשתו בלי מזונות, **ועמד אחד ופירנס את אשתו**[2] —

חנן אומר: איבד הלה **את מעותיו**, ואינו יכול לתובעם מן הבעל, מהטעם שיבואר בגמרא.

נחלקו עליו בני כהנים גדולים, ואמרו: ישבע הלה **כמה הוציא** על מזונות אשתו של זה, **ויטול** את דמי המזונות מהבעל.

וכן **אמר רבי דוסא בן הרכינס, כדבריהם.**

אמר רבי יוחנן בן זכאי: יפה אמר חנן! הניח מעותיו על קרן הצבי!

---

2. ומדובר במי שמתכוון לפרנס את האשה בתורת הלואה, עד שיבוא הבעל, אך כיון שלא

גמרא:

תנן התם: המודר הנאה מחבירו, כגון שהדירו שניהם הנאה זה מזה [לפי רש"י בדף הבא] —

קח-א **שוקל לו** [עבורו] **את** מחצית **שקלו**, שתורם כל אחד מישראל כדי לקנות מהם קרבנות צבור. **ופורע את חובו**, ופוטרו בכך מהנושה בו, **ומחזיר לו אבידתו** — מהטעמים שיבוארו בגמרא להלן.

ואולם, **במקום שנוטלין שכר** על החזרת אבידה, אם יחזיר לו את אבדתו בחינם, מרויח המאבד את השכר שהיה צריך לשלם עבור ההשבה של אבדתו. ומאידך, לא יכול המשיב ליטול שכר מחברו כיון שגם הוא מודר הנאה ממנו.

ולכן **תפול הנאה להקדש**! דהיינו, שמשלם המודר להקדש את שכר הטירחה שנוהגים לשלם עבור השבת אבידה, וכך שניהם אינם נהנים זה מזה.

ודנה הגמרא בדברי המשנה ההיא:

בשלמא, מובן הדבר שהוא **שוקל לו את שקלו** — היות ואין בכך רווח ממון לחברו, אלא רק **מצוה** בעלמא **קעביד**, בכך ששקל עבורו את מחצית השקל.

כי גם אם לא היה שוקל בשבילו, היה לו חלק בקרבנות הציבור.

דתנן: "**תורמין**", ממלאים שלש קופות מהכסף של "מחצית השקל", ומתוך הכסף ש"נתרם" בקופות מתוך כל הכסף, מביאים קרבנות ציבור. וכשהיו תורמים מהכסף, על ידי מילוי שלשת הקופות — היו מכוונים שתהיה התרומה **על האבוד**, על אותם שתרמו ונאבד שקלם, **ועל הגבוי**, על השקלים שגבו שלוחי בית דין אבל אינם כאן, שלא הספיקו להביאם, **ואפילו על העתיד לגבות** אפילו לא נגבה כלל בסופו של דבר.

והיינו, **ומחזיר לו אבידתו** — **נמי מצוה קעביד**.

אלא פורע לו את חובו, כיצד מותר הדבר, והרי **הא קמשתרשי ליה**! יש ביד המודר רווח ממוני מהמדיר, שהרי פרע את חובו!

אמר רב אושעיא: הא משנה זו **מני** היא? — **חנן היא! דאמר** במשנתנו שאדם אשר פירנס את אשת חברו במטרה להלוות כסף זה לבעלה עד שיחזור — **איבד את מעותיו**, כיון שלא אמר לבעל בשעה שפירנס את אשתו שהוא נותן לה את הכסף לשם הלואה, אף על פי שזו היתה כוונתו![1]

וכיון שאם היה פורע לו את חובו לשם

הודיע זאת הוא מפסיד.

אבל אם הלוה לה כסף לצורך מזונותיה, ואמר לה במפורש שהוא המלוה והיא הלוה, היא גובה את מזונותיה מהבעל כשיבוא, והוא גובה ממנה את חובה. רש"י, וראשונים.

1. בביאור שיטתו של חנן דנו רבותינו הראשונים והאחרונים.

ויסוד דבריהם, שמצינו בכמה אופנים שאדם חייב לשלם לחברו על פעולה או על רווח ממוני שעשה עבורו על אף שלא סיכם עם חברו תשלום על כך, ויש אופנים שהוא פטור.

הלואה עד שיהא לו להחזיר לו, לא היה הלה צריך לשלם לו, לפי שלא הודיע לו שהוא פורע חובו לשם הלואה, יכול הוא מעתה לפרוע לו חובו לשם מתנה, שהרי בכל ענין אין הלוה המודר צריך לשלם למדיר הפורע את הלואתו.

ורבא אמר: אפילו תימא שמשנה זו **כרבנן** היא, שמחייבים לשלם לו אפילו אם לא הודיע במפורש שנותן זאת כהלואה.

הכא במאי עסקינן — שלוה על מנת שלא לפרוע את החוב, שלא יתבענו המלוה ולא ילחצנו, ולכן אין לו רווח בפריעת החוב.

ודנה הגמרא בביאור מחלוקתם של רבו ורב אושעיא:

בשלמא רבא, שפיר **לא אמר כרב אושעיא, דמוקים לה** היות שעדיף להעמיד **כרבנן**, ולא כדעת חנן.

אלא רב אושעיא, מאי טעמא לא אמר כרבא?

אמר לך רב אושעיא: נהי דהנאה לית ליה משום שאינו חייב לפרעו אלא לכשירצה, בכל זאת כשפורע המדיר למודר את החוב הוא מהנהו.

קח-ב **כיסופא**, בושה מהמלוה על כך שאינו פורע לו חובו — **מי לית ליה?** ובכך שהוא פורע את חובו הוא מהנהו בכך.

לישנא אחרינא:[1] **התם נמי אית ליה הנאה, בהחיא הנאה דמיכסיף מיניה.**

מתניתין:

אדמון אומר שבעה שנחלקו עליו חכמים.

א. **מי שמת והניח בנים ובנות.**

בזמן שהנכסים מרובין — הבנים יורשים, והבנות נזונות.

ובזמן שהנכסים מועטים, שאין בהם כדי פרנסה לשנים עשר חודש — תקנו חכמים **שהבנות יזונו, והבנים יחזרו על הפתחים!**

אדמון אומר: וכי **בשביל שאני זכר** וכוחי יפה, **הפסדתי**, ודוקא אני צריך לחזר על הפתחים לצורך מזונותי, ולא אחותי?

אמר רבן גמליאל: רואה אני את דברי אדמון!

המבריח ארי מנכסי חברו, אינו חייב החבר לשלם לו, אך במידה והציל מפי האריה יכול המציל לתבוע שכר על כך.

כמו כן המאכיל את חברו ומהנהו, אינו יכול לתובעו שכר על כך, אך מי שצבע את בגדו של חברו, יכול הוא לדרוש תשלום על השבחת בגדו.

כמו כן היורד לתוך שדה חברו והשביחו, זכאי הוא לתשלום על עבודתו והוצאותיו.

וחילוק יסודי מחלקים הראשונים והאחרונים בין תביעה לתשלום על הנאה, ובין תביעה של "ממוני גבך", כאשר מבקש התובע את "ממונו" הנמצא בידי השני.

ועיין בחידושי רבי שמואל בחידושיו למסכת בבא מציעא בענין מבריח ארי.

1. לפי המהרש"ל. ועיין בהגהת מהר"ב רנשבורג שמרש"י נראה שאינו גורס זאת כלל.

גמרא:

והוינן בה: **מאי קאמר** אדמון? שהרי משמע מדבריו שטענתו היא שיש לו זכות יותר מהבת, ולכן הוא תמה, האם בגלל שכוחי יפה מכח הבת עלי להפסיד. ודנה הגמרא במה יפה כח הבן מהבת?

אמר אביי: הכי קאמר אדמון: האם **בשביל שאני זכר, וראוי לעסוק בתורה, הפסדתי?**

אמר ליה רבא לאביי: מה טענה היא זאת? וכי רק **מאן דעסיק בתורה הוא דירית**, הוא יורש, עד שבא אדמון להתלונן על הפסד ירושתו מחמת שהוא לומד תורה, ואילו **מאן דלא עסיק בתורה לא ירית?**

אלא, אמר רבא, הכי קאמר אדמון: וכי **בשביל שאני זכר, וראוי** אני **לירש בנכסים מרובין, הפסדתי בנכסים מועטין?**

מתניתין:

התובע את חברו, והודה לו במקצת התביעה, חייב הנתבע שהודה במקצת להשבע שאינו חייב במקצת שכפר בו.

במה דברים אמורים, כשהודה לו במקצת מן התביעה. אבל אם הודה לו בדבר שלא תבעו, או שהודה לו בתביעה אחרת, אין הוא חייב שבועה.

ובמשנתנו ובגמרא להלן יתבאר מה הוא דבר אחד, ומה היא תביעה אחרת.

א. **הטוען את חבירו כדי שמן, והודה לו בקנקנים** רקים משמן —

אדמון אומר: הואיל והודה במקצת הטענה, כי בכלל טענתו היתה גם תביעה של הכדים, ולכן **ישבע** על המקצת שכפר בו, דהיינו, על השמן.

וחכמים אומרים: אין זו **הודאת מקצת ממין הטענה!** וטעמם יבואר בגמרא.

אמר רבן גמליאל: רואה אני את דברי אדמון!

גמרא:

הניחה הגמרא שהתביעה היתה לפי כולם על השמן ועל הכדים.

ואם כן, **שמע מינה שלרבנן,** אם **טענו חטין ושעורין, והודה בשעורין, פטור** משבועה. מפני שאין ההודאה בשעורין מעין הטענה בחיטים, אלא הרי זה כשתי תביעות נפרדות, שבאחת הודה בכל, ובשניה כפר בכל.

והוינן בה: **לימא,** משנתנו **תהוי תיובתא דרב נחמן אמר שמואל.**

דאמר רב נחמן אמר שמואל: טענו חטין ושעורים, והודה לו באחד מהן — חייב שבועה כדין מודה במקצת!

אמר רב יהודה אמר רב: אין מדובר כאן בטוען כדים ושמן. אלא מדובר **בטוענו מדה** מסוימת של שמן. ונקט אותה לפי מספר הכדים, אך אינו תובע את הכדים כלל.

וכיון שזה הודה בכדים בלבד, נמצא שלא היתה ההודאה ממין הטענה.

ותמהה הגמרא על התירוץ:

אי הכי, שלא תבעו כלל כדים, **מאי טעמא**

דאדמון הפוטרו משבועה?

אלא, אמר רבא:

דכולי עלמא לא נחלקו **היכא דאמר ליה** התובע: **מלא עשרה כדי שמן יש לי בבורך —**

שהיות והזכיר שהשמן נמצא בבור, פשיטא שרק **שמן קטעין ליה, קנקנים לא קטעין ליה,** ואין זה מודה במקצת הטענה.

ואם טען: **עשרה כדי שמן מלאים יש לי אצלך —**

לדברי הכל **שמן וקנקנים קטעין ליה,** והרי הוא מודה במקצת!

כי פליגי אדמון וחכמים — **היכא דאמר ליה: עשרה כדי שמן יש לי אצלך.** ולא אמר "מלאים שמן".

אדמון אומר: יש בלשון הזה לשון של תביעת **קנקנים** בנוסף לשמן, והרי הוא מודה במקצת.

ורבנן סברי: אין בלשון הזה לשון של תביעת **קנקנים.**

ומדייקת הגמרא מדברי רבנן לצד ההפוך:

אלא טעמא דפטור לרבנן, הוא רק משום **דאין בלשון הזה לשון** תביעת **קנקנים.**

הא יש בלשון הזה לשון קנקנים — חייב שבועה של מודה במקצת, על אף שהקנקנים והשמן שתי תביעות של שני דברים נפרדים הן!

לימא, האם **תיהוי** מכאן **תיובתא לדרבי חייא בר אבא.**

דאמר רבי חייא בר אבא: טענו חטין ושעורים, והודה לו באחד מהם — פטור!

אמר רב שימי בר אשי: קנקנים ושמן תביעה אחת הן, כי **נעשה** הדבר **כמי שטענו רימון בקליפתו,** והודה לו על הקליפה, שחייב שבועה, היות והכל דבר אחד הוא.

מתקיף לה רבינא: אין זה דימוי נכון! כי **רימון בלא קליפתו לא מינטר,** אינו נשמר, ולכן הקליפה עם הפרי נחשבים לדבר אחד.

אבל **שמן, מינטר** נשמר הוא בבור גם **בלא קנקנים!**

אלא כך יש להעמיד את משנתנו:

הכא במאי עסקינן — דאמר ליה: עשרה כדי שמן יש לי אצלך!

ואמר ליה אידך: בתביעת **השמן — לא היו דברים מעולם!**

קנקנים נמי, רק **חמשה איתי לך, וחמשה ליתי לך —**

דהיינו, שהיתה הודאה במקצת רק בתביעת הקנקנים.

אדמון אומר: יש בלשון הזה לשון תביעת קנקנים. **ומגו דקמשתבע אקנקנים, משתבע נמי אשמן,** על ידי דין "**גלגול** שבועה", שיכול התובע להשביעו עתה גם על דברים שלא היה צריך להשבע לו.

ורבנן סברי: אין בלשון הזה לשון קנקנים אלא תביעת שמן בלבד.

הלכך, **מה שטענו** על השמן, **לא הודה לו** כלל.

ומה שהודה לו על חמשת הקנקנים, **לא טענו** על כך כלל, ואין זו הודאה במקצת.

מתניתין:

הפוסק מעות נדונייה **לחתנו** בשעת הקידושין, **ופשט לו את הרגל**, שהראה לו את הטיט שעל רגליו, ואמר לו שרק את הטיט הזה הוא מוכן ליתן לו, ואינו מוכן לעמוד בהתחייבויותיו כלפיו.

קט-א **תשב** בתו הארוסה **עד שתלבין ראשה**, שאינו חייב לכונסה לחופה כל עוד אינו מקבל את הנדוניה שפסק לו אביה.

אדמון אומר: יכולה היא הארוסה **שתאמר** לו: **אילו אני פסקתי לעצמי** [לך נדונייה בעצמי], ואיני נותנת אותה, אכן היה דיני **שאשב עד שתלבין ראשי**.

אבל **עכשיו, שאבא** שלי הוא זה **שפסק** לך את הנדונייה, **מה אני יכולה לעשות** אם הוא אינו עומד בהתחייבותו. ולכן זכותי לדרוש ממך — **או כנוס** אותי לאשה, **או פטור** אותו מהאירוסין אליך בגט.

אמר רבן גמליאל: רואה אני את דברי אדמון, שהצדק עמו, וכך יש לפסוק.

גמרא:

אומרת הגמרא: **מתניתין**, משנתנו היא **דלא כי האי תנא** בברייתא המעמיד את מחלוקתם של חכמים ואדמון באופן אחר.

דתניא, אמר רבי יוסי ברבי יהודה: לא נחלקו אדמון וחכמים על הפוסק מעות לחתנו ופשט לו את הרגל, שיכולה היא שתאמר לו "אבא פסק עלי, ומה אני יכולה לעשות".

על מה נחלקו — על שפסקה היא על עצמה את נדונייתה.

שחכמים אומרים: תשב עד שתלבין ראשה. ואילו **אדמון אומר: יכולה היא שתאמר "כסבורה אני שאבא נותן עלי** [עבורי] את נדונייתי שפסקתי לך. ואולם **עכשיו, שאין אבא נותן עלי — מה אני יכולה לעשות, או כנוס או פטור!**

אמר רבן גמליאל: רואה אני את דברי אדמון.

תנא, שנה התנא כתוספת על הברייתא הזאת:

במה דברים אמורים שנחלקו חכמים ואדמון כשהיא פוסקת, **בגדולה** שפסקה עם חתנה. **אבל בקטנה** שפסקה נדונייה לחתנה לא נחלקו, אלא הכל סוברים ש"**כופין**" למלאות את פסיקתה לחתנה.

ומבארת הגמרא את דבריו:

"**כופין**" בקטנה לקיים את פסיקת הנדונייה — **למאן**? את מי כופים, ובאיזה ענין כופים?

אילימא, אם נאמר שכופים **לאב** שיתן את הנדונייה שהבטיחה הקטנה לחתנה, ובגדולה אין כופים אותו.[1]

---

1. תמה הרש"ש למה נכוף את האב לקיים את התחייבותיה של בתו? ותירץ, שהיתה התחייבותה במעמד האב, שאז מתחייב האב כי ניחא לו בהתחייבות בתו, וכאילו התחייב בעצמו.

אי אפשר לומר כך, שהרי **איפכא מיבעי ליה** למימר, שכופים את אביה של הגדולה לקיים את התחייבות בתו, היות ויש ממש בדבריה, ולא כופים את האב לקיים התחייבות של בתו הקטנה, שאין ממש בדבריה!

אלא, אמר רבא: כופין לבעל ליתן גט בקטנה שאינה עומדת בהתחייבותה נדונייתה, לפי שאין בדבריה ממש.

אמר רבי יצחק בן אלעזר משמיה דחזקיה: כל מקום שאמר רבן גמליאל "רואה אני את דברי אדמון" — הלכה כמותו.

אמר שאל **ליה רבא לרב נחמן**: האם **אפילו בברייתא** הדין כך?

אמר ליה רב נחמן: **מי קאמרינן** שהלכה כמותו דוקא **במשנה?**

בכל מקום שאמר רבן גמליאל — קאמרינן.

אמר רבי זירא אמר רבה בר ירמיה: ב' דברים שאמר חנן — הלכה כיוצא בו.

שבעה דברים שאמר אדמון — אין הלכה כיוצא בו.

ודנה הגמרא במשמעות האימרה הזאת:

מאי קאמר?

אילימא הכי קאמר: שני דברים שאמר חנן — הלכה כמותו, וכיוצא בו [כמו רבן יוחנן בן זכאי, הסבור כמוהו].

ואילו **שבעה דברים שאמר אדמון — אין הלכה כמותו, ולא כיוצא בו** [כרבן גמליאל הסבור כמוהו].

אי אפשר לומר כך. כי — **והאמר רבי יצחק בן אלעזר משמיה דחזקיה: כל מקום שאמר רבן גמליאל "רואה אני את דברי אדמון"** [בשלשה מקומות מתוך השבעה] — **הלכה כמותו!**

אלא, הכי קאמר: שני דברים שאמר חנן — הלכה כמותו, וכיוצא בו [רבן יוחנן בן זכאי].

שבעה דברים שאמר אדמון — אין הלכה כיוצא בו [כרבן גמליאל החולק עליו בארבעה דברים מתוך השבעה].

ומכאן אתה למד שרק כדברי רבן גמליאל אין הלכה [במקום שנחלק על אדמון].

הא כמותו של אדמון — **הלכה בכולהו**, בכל שבעת הדברים שאמר.

גם זה לא יתכן, כי:

והאמר רבי יצחק בן אלעזר משמיה דחזקיה: כל מקום שאמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון — הלכה כמותו.

והיינו, בשלשת הדברים שבהם **אמר** רבן גמליאל שהלכה כאדמון — **אין**, אז הלכה כאדמון.

אבל בשאר הדברים, **שלא אמר** רבן גמליאל שהלכה כאדמון — **לא** פסקינן כאדמון.

אלא, הכי קאמר:

שני דברים שאמר חנן — הלכה כמותו, וכיוצא בו.

שבעה דברים שאמר אדמון — יש מהן שהלכה כמותו וכיוצא בו, ויש מהן שאין הלכה כמותו, אלא כיוצא בו.

ומבארת הגמרא: **בכל מקום שאמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון** — שם בלבד **הלכה כמותו**.

אבל **אינך** — בארבעת המקומות שלא רבן גמליאל את דברי אדמון, **לא** פוסקים הלכה כמותו.

מתניתין:

העורר על השדה, שעומד וטוען כנגד מי שקנה שדה מחברו, כי המוכר גזלה ממנו, והיא שייכת לו, ואולם, **הוא** המערער עצמו **חתום עליה**, על שטר המכירה בין המוכר לקונה **בעד** —

אדמון אומר: אין חתימתי על השטר מהווה הודאה על בעלות המוכר. ומה שחתמתי על שטר המכירה הוא משום ש**השני**, שקנה מהמוכר, **נוח לי** לתובעו ולהוציא את שדי ממנו. ואילו **הראשון**, שמכר לו את השדה, היה לי **קשה הימנו**, ולכן חתמתי על שטר המכירה, כדי שאוכל להוציא את שדי ממנו.

וחכמים אומרים: איבד המערער **את זכותו** לטעון על בעלות על הקרקע בחתימתו על שטר המכירה.

ואם לא מכר המוכר את השדה הזאת, והמשיך להחזיק בה, אלא ש**עשאה** המחזיק בשדה הזאת "**סימן**" לשדה **אחר** —

וכגון, שמכר שדה משדותיו שאין עליה ערעור, וכשבא לתאר את גבולות השדה הנמכרת, עשה המוכר את השדה שיש עליה ערעור כ"סימן" לגבול השדה.

כגון שתיאר בשטר המכר שגבולה הצפוני של השדה שהוא מוכר לו מבין שדותיו, הוא השדה שעליה הלה מערער. וכתב בשטר במפורש ששדה זו היא שדה משדותיו, וחתם המערער על השטר הזה — **איבד** הלה את **את זכותו** לערער. לפי שלא היתה לו כל סיבה לחתום עליו, אם החא אכן שייכת לו.

גמרא:

אמר אביי: לא שנו שמאבד המערער את זכותו **אלא עד** החותם על השטר, שהוא יודע מה כתוב בשטר, וחותם כאישור על האמור בשטר.

אבל דיין המאשר את חתימות העדים, שאינו מעיין בגוף השטר — **לא איבד את זכותו** לערער כאשר אישר חתימות העדים שחתמו על שטר כזה, לפי שאין הדיין קורא את השטר, ולא ידע שהוא מאשר חתימות על שטר אשר הוא עצמו מערער על אמיתות הנכתב בו. ולכן לא איבד זכותו לערער.

דתני רבי חייא: אין העדים חותמין על השטר אלא אם כן קראוהו

אבל הדיינין חותמים על אישור חתימות העדים **אע"פ שלא קראוהו** לשטר עצמו. קט-ב

שנינו במשנה: **עשאה** המוחזק בשדה **סימן**

לשדה אחר, וחתם המערער על השטר, שוב אינו יכול לערער.

אמר אביי: לא שנו שאיבד המערער את זכותו **אלא** בעשאה המוחזק סימן **לאדם אחר**, לפי שלא היה למערער לחתום על שטר שכזה. ואם חתם הודה שהיא שייכת למוחזק בה.

אבל אם עשאה המוחזק לשדה שהוא מערער עליה סימן **לעצמו**, למערער, וכגון שמכר המוחזק למערער שדה אחרת, ואת גבולה הוא תחם בשדה שהמערער טוען שהיא שלו [וכתב המוחזק שהיא שייכת לו] — **לא איבד את זכותו**, כשלא מיחה על האמור בשטר.

משום **דאמר** המערער: **אי דלא עבדי ליה הכי**, אם לא אסכים לקבל שטר זה אלא אמחה על כך שכתב בה המוחזק ששדי היא שדה שלו, ובה הוא תחם את השדה שהוא מוכר לי, **לא הוה מזבין לה ניהלי**.

מאי אית לך למימר? מה יש לך לטעון נגדי, **דאיבעי לי למימסר מודעא** של מחאה בשקט בפני שני עדים שאיני מסכים לאמור בשטר ביחס לשדה שאני מערער עליה

אין זו טענה נגדי, היות **וחברך — חברא אית ליה, וחברא דחברך — חברא אית ליה**, ועתידה מחאתי להתגלות, ושוב לא ימכור לי את השדה שלו.

ההוא מקרה **דעשאה** המוחזק את שדהו של המערער **סימן לאחר**.

ולאחר מכן **ערער** העד החותם על השטר שהשדה ההיא שייכת לו, **ושכיב**, ומת, **ואוקים אפוטרופא**, והעמידו אפוטרופוס על נכסי המערער שמת.

אתא אפוטרופוס לקמיה דאביי, לערער על השדה כדי להעמידה ברשות היורשים.

אמר ליה אביי: אם **עשאה** המוחזק **סימן לאחר** — **איבד** המערער שחתם על השטר הזה כעד **את זכותו**.

אמר האפוטרופוס: **אי הוה אבוהון דיתמי קיים, הוה טעין ואמר**, רק על **תלם אחד** שבקצה **עשיתי לך**, כלומר, הודיתי לך בחתימתי על השטר רק על תלם אחד בקצה שדי [שאני מערער עליה], והסכמתי שהתלם הזה שבקצה שדי יהא סימן לתחום השדה הנמכרת על ידך! שהרי לצורך התיחום די בתלם אחד הסמוך לשדה הנמכרת בשטר הזה.

אמר ליה אביי: **שפיר קאמרת! דאמר רבי יוחנן: אם טען ואמר** המערער שחתם על השטר [שבו שדהו מסומנת על ידי המחזיק בה כשדה של המחזיק, והיא סימן לשדה הנמכרת]: **תלם אחד** בלבד **עשיתי לך** כסימן לתחום השדה הנמכרת, ולא ויתרתי על זכותי בשאר השדה, הרי הוא **נאמן**.

ואם כן, לאחר שתצליח בערעורך, ותוציא את השדה של המת מהמוחזק שגזל אותה, **זיל, הב ליה** למוחזק שהוצאת ממנו **מיחת**, לפחות **תלם אחד**, שהודה בו המת שהוא שייך למוחזק, אחר שחתם בשטר שהתלם הזה שייך לו והוא הסימן לשדה האחרת הנמכרת בשטר.

הוה עלה ריכבא דדיקלי, היה על התלם הזה שורה של דקלים רכובים זה על זה.

אמר ליה האפוטרופוס לאביי: **אי הוה אבוהון דיתמי** היה **קיים, הוה טעין ואמר**

חזרתי ולקחתי ממנו את התלם הזה לאחר שהודיתי לו שהוא שלו, והיה נאמן על כך [עיין בתוס׳, מדוע יהיה נאמן על כך]!

אמר ליה אביי: **שפיר קאמרת. דאמר רבי יוחנן: אם טען ואמר חזרתי ולקחתיו ממנו — נאמן.**

אמר אביי: האי מאן דמוקים אפוטרופא, נוקים כי האי אפוטרופא, **דידע לאפוכי בזכותא דיתמי.**

מתניתין:

מי שהלך למדינת הים, ואבדה הדרך שהיתה מובילה אל **שדהו** בתוך השדות שסביב שדהו.

אדמון אומר: יש לו זכות לקבל חזרה לידו דרך לשדהו.

אלא שלא יטול דרך מרובה, אלא **ילך לו בדרך הקצרה** ביותר המובילה אל שדהו.

וחכמים אומרים: איבד הלה את זכותו לדרך אל שדהו, ולכן: **יקנה לו** משכניו **דרך במאה מנה** [דהיינו, אפילו במחיר יקר ומוגזם], **או יפרח באויר.**

גמרא:

והניחה עתה הגמרא שהשדות מסביב שדהו היו שייכות כולן לשכן אחד. ולכן תמהה הגמרא:

מאי טעמא דרבנן? והרי **שפיר קאמר אדמון,** שיכול לתבוע לו דרך בשדהו, לפי שודאי היה לו שם דרך בתוך שדותיו של זה.

אמר רב יהודה אמר רב: משנתנו מדברת **בכגון שהקיפוה ארבעה בני אדם מארבע רוחותיה.**

ותמהה הגמרא: **אי הכי, מאי טעמא דאדמון** האומר ילך בדרך קצרה? וכי מנין לו שדרך שדהו עוברת בתוך שדהו של השכן הזה?

אמר רבא: בארבעה שכנים **דאתו מכח ארבעה,** שקנו שדותיהם מארבעה אנשים, והרי הם באים כל אחד מכח אדם נפרד שקנו ממנו.

וכמו כן **ארבעה** שכנים נפרדים **דאתו** אפילו **מכח** מוכר אחד —

כולי עלמא לא פליגי, דכל אחד מהם **מצי מדחי ליה.**

כי פליגי — **בשכן אחד דאתי מכח ארבעה,** שקנה את ארבעת השדות מארבעה אנשים.

אדמון סבר: מכל מקום, ממה נפשך, **דרכא אית לי גבך,** שהרי אתה בלבד מחזיק בדרך שלי.

ורבנן סברי שיכול הלה לטעון: איבדת את דרכך בשדה.

ולכן, **אי שתקת — שתקת.** ומכאן אני למכור לך דרך לשדך בזול.

ואי לא — מהדרנא בידי להחזיר את ארבעת **השטרא למרייהו,** כל שדה למוכר שלה, **ולא מצית לאשתעויי דינא בהדייהו.** ולא תוכל לטעון כלפיהם שהדרך לשדך נמצאת ביניהם.

ונמצא שאבדת דרכך, ואני בא מכח ארבעתם, וכל אחד כשלעצמו יכול היה

לדחות אותך. ואני, את זכותו של כל אחד ממוכרי השדות קניתי ממנו.

ההוא דאמר להו צואה ליורשיו בשעת מיתתו: **דיקלא** עץ דקל אחד יהיה **לברת,** לבתי.

אזול יתמי, פלוג לנכסי, ולא יהבו לה דיקלא. לפי שכל אחד היה מדחה אותה אל אחיו, שתטול את הדקל בשדהו.

סבר רב יוסף למימר: היינו מתניתין, שסוברים חכמים שכל אחד מארבעת השכנים יכול לדחות אותו אצל האחרים.

אמר ליה אביי: מי דמי דין משנתנו לצואת ירושה?

התם, באבדה לו דרך שדהו, **כל חד וחד** מהשכנים **מצי מדחי ליה** אל השכן האחר.

אבל **הכא,** ביורשים, הרי **דיקלא — גבייהו הוא.** שכל הנכסים היו יחד בשעה שציוה אותם, ולכולם ביחד הוא ציוה ליתן לה דקל!

מאי תקנתייהו? דהיינו את מי מהם נחייב ליתן לה —

יבטלו את חלוקת הרכוש, **ליתבו לה דיקלא,** ויתנו לה דקל כל שהוא, כאילו לא חילקו עדיין את הירושה.

וליהדרו, ויחזרו **וליפלגו** ויחלקו את הירושה **מרישא** מההתחלה.

ההוא דאמר להו ליורשיו בצוואתו: **דיקלא לברת.**

שכיב, מת **ושביק** והשאיר בין הדקלים שהוריש **תרי פלגי דדיקלא,** שהיתה לו שותפות בשני דקלים, ובהם היתה לו בעלות רק במחצית מהם, ויש טורח יותר בגידולם ובקטיפת פירותיהם, שהרי משני עצים שכאלה מקבלים רק כמות של עץ אחד.

ונתנו לה היתומים את שני חצאי הדקלים כדקל אחד של צואת אביהם.

יתיב רב אשי, וקא קשיא ליה:

מי, האם **קרו אינשי** נוהגים אנשים לקרוא **לתרי פלגי דיקלי "דיקלא", או לא?** כי אם אין דרכם של אנשים לומר כן, הרי זה ציוה בצואתו דקל ולא שני חצאי דקלים!

אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: הכי אמר אבימי מהגרוניא משמיה דרבא: אכן **קרו אינשי לתרי פלגי דיקלי, "דיקלא".**

ולכן היא מפסידה, לפי שהיא באה להוציא מהיתומים המוחזקים בירושה, ועליה להביא ראיה שאביה התכוון לדקל אחד בלבד.

מתניתין:

המוציא שטר חוב על חברו, ותובע אותו לפרוע את הלוואתו. קי-א

והלה, הלווה טוען שפרע את חובו, או טוען ששטר החוב הוא מזוייף, וכראיה לדבריו הוא **הוציא** שטר מכר, ובו כתוב **שמכר לו** המלוה **את השדה** שלו, והתאריך שבשטר המכר הוא לאחר התאריך שבשטר ההלואה —

אדמון אומר: יכול הוא הלווה **שיאמר** למלוה: **אילו הייתי חייב לך,** לא היה לך למכור לי את שדך, אלא **היה לך להפרע**

לגבות **את** חובך **שלך** ממני, **כשמכרת לי את השדה.**

וחכמים אומרים: זה המלוה **היה פקח** בכך **שמכר לו** ללוה **את הקרקע, מפני שעתה הוא יכול למשכנו,** משעה שקנה הלוה ממנו את שדהו, ואילו לא היה מוכר לו את השדה, לא היה יכול למשכנו.

גמרא:

ודנה המשנה במחלוקתם של אדמון ורבנן:

מאי טעמא דרבנן? והרי **שפיר קאמר אדמון** שאם היה הלוה חייב לו, לא היה לו למכור שדהו אלא לגבות ממנו חובו, שהיה יכול המלוה לתפוס מהלווה את מעות המכר, בשעה שנתן לו את המעות עבור קניית השדה, כגבייית חובו, ולא למכור לו עבורם את השדה!?

ומבארת הגמרא: **באתרא דיהבי זוזי והדר כתבי שטרא,** במקום שדרך הקונים ליתן מעות עבור הקרקע כדי לרכוש אותה בקנין כסף, ואחר כך כותבים שטר לראיה על הקנין שנעשה בכסף — **כולי עלמא לא פליגי דמצי אמר ליה** הלוה למלוה: אם האמת כדבריך שאני חייב לך כסף, **היה לך לפרוע** לגבות **את שלך** עבור החוב **כשמכרת לי את השדה,** ולא היה לך לכתוב אחר כך שטר על מכירתו! וכין שכתבת לי שטר מכר, הרי זה ראיה לדברי שפרעתי את חובי בשטר [או שהוא מזוייף].

כי פליגי — **באתרא** במקום **דכתבי שטרא,** שטר קנין על השדה. **והדר,** ורק אחר כך, משנעשה הקנין בשטר, **יהבי זוזי,** משלמים את תמורת הקנין במעות.

אדמון סבר: כיון שמעשה המכירה כשלעצמו מוכיח שאין הקונה חייב לו כסף, כי אם הוא חייב לו, לא היה למוכר למכור לו את שדהו, מעתה, אם רוצה המלוה להתחכם ולמכור לו את שדהו כדי שיוכל למשכנו —

איבעי ליה, צריך המלוה **למימסר מודעא** בפני עדים על כך שמכירתו נועדה כדי למשכנו, ואין בה ראיה שהקונה אינו חייב לו חוב. וכיון שלא מסר מודעא, מהווה מכירת השדה לקונה ראיה שאינו חייב לו חוב.

ורבנן סברי, שהמלוה אינו יכול למסור מודעא על כך בפני עדים, היות והדברים יגיעו לידיעת הלוה והוא ימנע מקניית השדה, כי **חברך — חברא אית ליה. וחברא דחברך — חברא אית ליה.** שלכל חבר יש חבר נוסף, וכך עתידים הדברים להגיע לאזניו של הלוה.

מתניתין:

שנים שהוציאו שטר חוב זה על זה, והיה שטר חוב של השני מאוחר לשטר חובו של הראשון —

אדמון אומר: יכול בעל השטר המוקדם לטעון כלפי בעל השטר המאוחר: **אילו הייתי חייב לך — כיצד אתה** בא אחר כך **ולוה ממני?** והרי במקום ללות ממני היה לך לגבות את חובך ממני!

וחכמים אומרים: זה גובה שטר חובו, וזה גובה שטר חובו.

ויתבארו דבריהם בגמרא.

גמרא:

אתמר: שנים שהוציאו שטר חוב זה על זה —

רב נחמן אמר: זה גובה וזה גובה.

רב ששת אמר: הפוכי מטרתא — למה לי?

משל הוא למי שנושא בשני ידיו שני כלים [מרצופים] העשויים עור, כאשר משא שניהם שוה — למה לו להפוך ולהחליף את הכלים מיד ליד, והרי משאם שוה!

והוא הדין כאן, ששניהם חייבים האחד לשני, למה נגבה מכל אחד ולא נשאיר את ממון כל אחד בידו.

אלא, זה עומד בשלו, וזה עומד בשלו.

ומבארת הגמרא את מחלוקתם של רב נחמן ורב ששת:

א. בעל חוב גובה את חובו מקרקע בינונית, ולא מעידית ולא מזיבורית.

ב. יש שתי שיטות כיצד נקבעת השדה כ"בינונית" — לפי שדותיו של הלוה, או לפי השדות של כל אדם.

דכולי עלמא סוברים שאם היו לכל אחד משניהם קרקעות משלשת הסוגים, דהיינו, **עידית ועידית, בינונית ובינונית, זיבורית וזיבורית** — **ודאי "הפוכי מטרתא" הוא,** ואין טעם לומר ששניהם יגבו זה מזה, אלא כל אחד נשאר בשלו.

כי פליגי — דאית ליה לחד מהם קרקע **בינונית, ולחד** מהם קרקע **זיבורית.**

רב נחמן סבר, זה גובה וזה גובה, היות ו**קסבר שבשלו** [בקרקעותיו של הלוה] **הן שמין** מהי קרקע בינונית.

ואם יש ללוה קרקע שהיא בינונית אצל כל אדם וקרקע זיבורית אצל כל אדם, אין מתחשבים בכל אדם, אלא הבינונית, שהיא המשובחת שבין כל קרקעותיו נחשבת לעידית, ובעל חובו גובה רק מהזיבורית.

ולכן אין משום "הפוכי מטרתא" כשגובים זה מזה —

כי **אתי** בא **בעל זיבורית** תחילה, **וגבי ליה לבינונית** של חבירו, כדין בעל חוב הגובה בינונית.

ולאחר שגבה בעל הזיבורית את הבינונית מחבירו, יש לו עתה שני סוגי קרקעות, זיבורית ובינונית, **דהוה גביה** הבינונית [שגבה מחברו] **עידית** של נכסיו. **ואתא ההוא** שגבו ממנו את שדהו הבינונית, **ושקיל זיבורית** ולא את הבינונית שגבה ממנו, כי עתה נחשבת אצלו הבינונית כעידית.

ורב ששת אמר: "הפוכי מטרתא למה לי", היות ו**קסבר שב**קרקעותיו **של כל אדם הן שמין** מהי בינונית.

ולכן אין זה משנה אם יגבו זה מזה או ישאר כל אחד במקומו, כי גם אם יגבה בעל הזיבורית תחילה את הבינונית מחבירו בעל הבינונית, **סוף סוף, כי אתי ההוא** שגבו ממנו את הבינונית, לגבות מחברו — הרי את **הבינונית דנפשיה קשקיל,** היות והבינונית

נקבעת לפי קרקע כל אדם ולא לפי הקרקע שביד הלוה.

אלא שיש להקשות:

ולרב נחמן, האומר שאין כאן "הפוכי מטרתא", היות ואם יקדים ויגבה תחילה בעל הזיבורית, לא יוכל בעל הבינונית להוציא ממנו את הבינונית, כי בשלו הם שמים, ויגבה רק את הזיבורית —

מאי חזית, מה ראית לומר **דאתי בעל זיבורית ברישא,** שיבוא תחילה בעל הזיבורית לגבות חובו מבעל הבינונית?

מדוע לא נאמר להיפך, **ליתי בעל בינונית ברישא וליגבי זיבורית, וליהדר וליגבי ניהליה!**

והיינו, שתחילה יגבה בעל הבינונית מבעל הזיבורית, ואז יהיו בידיו שני סוגים של קרקעות, בינונית וזיבורית. וכיון ש"בשלו הם שמים", תהיה הבינונית שבידו נחשבת לעידית, ולא יוכל חברו לגבות ממנו אלא את הזיבורית שהיתה שלו! והפוכי מטרתא — למה לי?!

ומשנינן: **לא צריכא,** יש נפקא מינה בדבר, היכא **דקדים** בעל הזיבורית ו**תבעיה** לבעל הבינונית.

ודוחה הגמרא את התירוץ, לפי שאין הערכת הקרקעות נעשית בשעת התביעה אלא בשעת הגביה, ואם כן, **סוף סוף,** גם אם יקדים בעל הזיבורית לתבוע את בעל הבינונית, הרי יחזור בעל הבינונית ויתבע בבית דין את בעל הזיבורית, **וכי אתו למגבי** מהקרקע — **בהדי הדדי קאתו,** ששני שהשטרות יוצאים בבית דין כאחד. והפוכי מטרתא למה לי!

[ולא נאמר שיקדים בעל הזיבורית לגבות מבעל הבינונית, כי יגרם בכך נזק לבעל הבינונית].

ומכח הקושיה הזאת, מביאה הגמרא תירוץ אחר —

אלא, לא צריכא, יש להעמיד את מחלוקתם במקום **דאית ליה לחד עידית ובינונית, ואית ליה לחד זיבורית.**

מר רב נחמן **סבר, בשלו הן שמין,** ולכן ממה נפשך ירוויח בעל הזיבורית, ויוכל לגבות בינונית, בעוד שחברו יגבה רק זיבורית.

כי אם יקדים בעל העידית והבינונית לגבות, הרי הוא גובה רק את הזיבורית, שהיא הקרקע היחידה שבידיו. ואז, יהיו בידיו קרקעות מכל שלשת הסוגים, עידית בינונית וזיבורית, ויבוא חברו ויגבה ממנו קרקע בינונית שבנכסיו.

ואם יקדים בעל הזיבורית לגבות, הרי הוא גובה את הבינונית מחברו, ומעתה יש בידו שני סוגי קרקעות, בינונית וזיבורית, וכיון שבשלו הם שמים, נעשית הבינונית לעידית שבנכסיו, ואין חברו גובה ממנו אלא זיבורית.

ומר רב ששת **סבר: בשל כל אדם הן שמין,** וכיון שבשעת הגביה שניהם באים כאחד, ישאר כל אחד בשלו, כי אם יגבה תחילה בעל הזיבורית את הבינונית, יגבו אותה ממנו מיד עבור חובו לחברו.

ומקשה הגמרא על רב ששת ממשנתנו:

תנן, וחכמים אומרים: זה גובה וזה גובה!

ומוכח שלדעתם אין כאן מצב של הפוכי מטרתא, לפי שבשלו הם שמים!

תרגמה תרצה **רב נחמן אליבא דרב ששת**: במשנתנו מדובר **בכגון שלוה זה לעשר** שנים, **וזה לחמש** שנים, ולכן הם גובים זה מזה.

ודנה הגמרא כיצד יתכן הדבר?

היכי דמי?

אילימא, אם נאמר שהיה שטרו של **הראשון**, בעל תאריך ההלואה המוקדם, **לעשר** שנים, ושטרו של **השני**, בעל תאריך ההלואה המאוחר, **לחמש** שנים, שבא לאחר זמן אל הלוה, ולוה ממנו לחמש שנים —

האם **בהא לימא** יאמר **אדמון** "**אילו הייתי חייב לך, כיצד אתה לוה ממני**?", **הא לא מטא זמניה**! הרי לא הגיע זמן הגביה, ולכן נאלץ השני, שנזקק לכסף לאחר זמן, ללוות מהראשון לחמש שנים.[1]

אלא, שמא תאמר, שהיה שטרו של **הראשון לחמש** שנים, ושטרו של **השני לעשר** שנים.

אי אפשר לומר כך. כי **היכי דמי**?

אי דמטא זמניה, אם כבר הגיע זמנו של השטר הראשון להגבות — **מאי טעמא דרבנן** הסוברים שהוא נאמן לגבות בו? והרי צודק השני בטענתו, שאילו הייתי חייב לך, כיצד אתה לוה ממני לעשר שנים, והרי היה לך לגבות חובך ממני, שהגיע זמן פרעונו, ולא היה לך ללות ממני [כי "עבד לוה לאיש מלוה"]!?

ואי דלא מטא זמניה — הא לא מטא זמניה, ומאי טעמא דאדמון? והרי אין הוא יכול לטעון כלפיו אם אני חייב לך כיצד אתה לוה ממני.

ולכן מעמידה הגמרא את מחלוקתם של חכמים ואדמון, לפי רב ששת, באופן אחר:

לא צריכא, מדובר במשנתנו בכגון **דאתא** השני ללות מהראשון **בההוא יומא דמשלם חמש** שנים מיום הלואתו, ונותר יום אחד עד לפרעון ההלואה, למחרת, והמלוה נזקק לכסף באותו היום, ובא ללות כסף ממי שהלוה לו, וכתב לו שטר על הלואתו —

מר [חכמים] **סבר**: **עביד איניש דיזיף ליומיה**. עשוי אדם ללות ליום אחד, על אף שלמחרת הוא אינו צריך להלואה, שהרי יוכל לגבות למחר את החוב שחייב לו.

ומר אדמון **סבר**: **לא עביד איניש דיזיף ליומיה**. ולכן יכול הלוה הראשון לטעון כלפי הלוה השני ששטרו פרוע או מזוייף, כיון שאם אמת הדבר שהוא חייב לו, היה השני מחכה עד למחר וגובה חובו, ולא היה לוה אצלו היום כדי שיהיה לו את הכסף קודם ביום אחד.

רמי בר חמא אמר לתרץ שלא יקשה על רב ששת ממשנתנו:

הכא, במשנתנו, מדובר שמת אחד מהשנים, **ובגביה של יתמי עסקינן, דיתמי** רק **מיגבא גבי** ממי שלוה מאביהם, אך **אגבויי** מהיתומים מהמטלטלים שירשו מאביהם, **לא מגבינן מינייהו**, היות ואין גובים מנכסי

---

1. ולראשון נוח להלוות לו לחמש שנים, שהרי בסוף חמש שנים יתבענו, ויוכל להחזיק את

יתומים אלא מן הקרקע שהוריש להם אביהם, וכאן מדובר שאין להם קרקע בירושה.[2]

ולכן אין לומר במשנתנו "הפוכי מטרתא למה לי", ואין קושיה ממנה על רב ששת הסובר כך.

ותמהה הגמרא על תירוצו:

והא "**זה גובה, וזה גובה**" — **קתני** במשנתנו!

ומתרצת: כונת התנא היא לומר, **זה** [היתומים] **גובה** בפועל. **וזה**, שנשאר בחיים, **ראוי לגבות, ואין לו** לגבות משום שאין ליתומים קרקע, ואין נפרעים מהם מהמטלטלים שירשו.

אמר רבא, שתי תשובות [שתי פירכות, שיש מכוחן לדחות את התירוץ, יש] **בדבר**:

חדא, ד"זה גובה וזה גובה" קתני; ולא קתני "זה ראוי לגבות ואין לו לגבות".

ועוד, לגבינהו ארעא ליתמי, נגבה ליתומים קרקע מהחייב לאביהם, **וליהדר**, ונחזור **וליגבינהו** לקרקע **מינייהו** עבור פרעון חוב אביהם, **וכדרב נחמן**.

דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: יתומים שגבו קרקע בחובת אביהן, בעל חוב חוזר וגובה אותן מהן!

ומסקינן: אכן, **קשיא**!

ומקשה הגמרא שיתכן לתרץ את המשנה בדרך אחרת:

ולוקמה נעמיד את משנתנו, בכגון **דאית להו ליתמי** בירושת אביהם קרקע **זיבורית, ואית ליה לדידיה**, למי שחייב לאביהם **עידית ובינונית. דאזלי יתמי, וגבו** ממנו **בינונית**, כדין בעל חוב, **ומגבו ליה** משלהם מקרקע **זיבורית**, על אף שיש להם עתה בינונית וזיבורית, **דאי נמי בשל כל אדם הן שמין**, אין גובים מהם מבינונית, כי **הא** שנינו **שאין נפרעין מנכסי יתומים אלא מזיבורית**!

ולכן אין אומרים במשנתנו "הפוכי מטרתא למה לי", ולא יקשה ממשנתנו לרב ששת.

ומבארת הגמרא שאין אפשרות להעמיד כך:

כי **הני מילי** דאמרינן "אין נפרעים מנכסי יתומים אלא מן הזיבורית", **היכא דלא תפס** בעל חובם את הקרקע הבינונית מהם.

אבל היכא דתפס מהם קרקע בינונית — **תפס**. דהיינו, הועילה תפיסתו! וכאן, הרי הוא "תפוס" בקרקע הבינונית שלו המשועבדת להם, עבור גביית חובו מהם [במידה והם יבואו להוציא ממנו את הקרקע], ולכן אין לומר שהוא ישחרר מידו את הבינונית, ויחזור ויגבה מהם זיבורית.

מתניתין:

הנושא אשה במקום מסויים, אינו רשאי לדרוש ממנה לאחר הנישואין שתעבור עמו לארץ אחרת, היות ויש שינוי מהותי בין ארץ לארץ, ואינו יכול לחייבה לשנוי זה.

ובארץ ישראל עצמה יש **שלש ארצות** חלוקות **לענין נשואין**:

הכסף עד סוף עשר שנים. רש"י.

2. ולפי התירוץ הזה צריך ביאור במה נחלקו

יהודה, ועבר הירדן, והגליל.

אין מוציאין הבעלים את נשותיהם מאחת הארצות הללו אל חברתה, אפילו אם השינוי מתבטא רק בהחלפת הארץ, ולא בהחלפת צורתו של מקום הישוב.

ולכן **אין מוציאין** [בתוך ארץ ישראל] אפילו **מעיר** שבארץ אחת **לעיר** דומה לה בארץ שניה, וכן אין מוציאין **מכרך** [עיר גדולה ומרכזית] שבארץ אחת **לכרך** שבארץ שניה.

אבל באותה הארץ — מוציאין מעיר לעיר ומכרך לכרך.

קי-ב **אבל לא מעיר לכרך, ולא מכרך לעיר,** מהטעם שיתבאר בגמרא.

מוציאין מנוה הרעה ממקום גרוע **לנוה היפה. אבל לא** מוציאין **מנוה היפה לנוה הרעה.**

רשב"ג אומר: אף לא מוציאין **מנוה רעה לנוה יפה, מפני שהנוה היפה "בודק"** את הגוף הבא אליו מנוה הרעה, שהמעבר ממקום רע למקום יפה גורם לשינוי אורח החיים, דבר שיכול לגרום חלאים לגוף האדם.

גמרא:

והוינן בדברי המשנה: **בשלמא מכרך לעיר** אין מוציאין — **דבכרך** הגדול **שכיחי כל מילי,** נמצאים כל הדברים שהיא צריכה להם, ואילו **בעיר** שהיא קטנה מכרך, **לא שכיחי כל מילי.**

אלא מעיר לכרך — מאי טעמא אין מוציאין?

מפייע ליה משנתנו **לרבי יוסי בר חנינא —**

דאמר רבי יוסי בר חנינא: מנין שישיבת כרכים — קשה מחמת הצפיפות שבה?

שנאמר [נחמיה יא]: "**ויברכו העם לכל האנשים המתנדבים לשבת בירושלים**". ומשמע שצריך "מתנדבים" שיגורו בכרך כמו ירושלים!

עוד שנינו במשנה: **רשב"ג אומר. וכולי.**

והוינן בה: **מאי "בודק"**?

כדשמואל, דאמר שמואל: כל **שינוי ומת** [ההנהגה של אורח החיים] אפילו לטובה — **תחלת** [מביא לידי] **חולי מעים.**

כתוב בספר בן סירא: [משלי טו] "**כל ימי עני רעים**".

ועל כך תמהינן: **והאיכא שבתות וימים טובים,** שבהם לא רע לו!

ומשנינן: **כדשמואל, דאמר שמואל:** כל **שינוי ומת,** אפילו לטובה — **תחלת חולי מעים.**

בן סירא אומר: אף לילות העני רעים הם.

כי **בשפל גגים — גגו,** נמוך הוא גג ביתו מכל הגגות שסביבו.

אדמון וחכמים. עיין ביאור הדברים בשיטה מקובצת.

ובמרום הרים — כרמו. נוטע הוא את כרמו במרום ההרים, שאין הוא מקום טוב לכרמים, לפי שאין לו די ממון לקנות כרם בתחתית ההר.

ולכן, **ממטר גגים**, מי המטר הנשפכים על הגגות הסמוכים — נשפכים כולם **לגגו** הנמוך משאר הגגות.

ומעפר כרמו, הזבל שהוא מכין לזבל את כרמו שבראש ההרים — נסחף למטה, **לכרמים** של אנשים אחרים, הנמצאים התחתית ההר..

מתניתין:

א. **הכל מעלין** את בני ביתם **לארץ ישראל**, שזכותם לדרוש מבני ביתם לעלות עמהם לארץ, ובאם לא יעלו עמהם, הרי הם פטורים מהתחייבותיהם כלפיהם.

ואין הכל [דהיינו, הכל אין] **מוציאין** את בני ביתם מארץ ישראל לחוץ לארץ, שאין בזכותם לדרוש מהם לצאת עמהם.

כמו כן, **הכל מעלין** מארץ ישראל **לירושלים**.

ואין הכל [דהיינו, הכל אין] **מוציאין** מירושלים, אפילו לא לארץ ישראל.

אחד האנשים ואחד הנשים שווים בדין העלאה לארץ ישראל ולירושלים, וליציאה ממנה.

ב. מי שיש לו שטר חוב על חברו, וכתוב בו סכום של מטבעות מסויימות, ויש הבדל בגודל המטבעות בין הארצות, הרי המקום המצויין בשטר כמקום ההלואה הוא הקובע אלו מטבעות חייב הלוה לשלם.

אבל ביחס לתשלום מאתיים זוז של כתובת אשה, אם אירע שנשא אשה במקום אחד וגירשה במקום אחר, ויש הבדל בגודל המטבעות של הזוזים בין שני המקומות, נחלקו בדבר להלן במשנתנו, והטעם לחילוק בין מלוה לכתובה יתבאר בגמרא.

במדינת קפוטקיא היו מטבעות הזוזים גדולים ממטבעות הזוזים שבארץ ישראל.

ואם אירע ש**נשא אשה בארץ ישראל וגרשה בארץ ישראל — נותן לה ממעות ארץ ישראל**, ואינו צריך לתת ממעות קפוטקיא שהן יקרות יותר, על אף שבכתובה נכתב מאתיים זוז גרידא, ובקפוטקיא המטבעות הללו יותר גדולות, וממילא יותר יקרות.

וכן אם **נשא אשה בארץ ישראל וגרשה בקפוטקיא — נותן לה ממעות ארץ ישראל.**

וכן אם **נשא אשה בקפוטקיא וגרשה בארץ ישראל — נותן לה ממעות ארץ ישראל.**

עד כאן דברי תנא קמא.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם נשא אשה בקפוטקיא וגירשה בארץ ישראל — **נותן לה ממעות קפוטקיא.**

ולדברי הכל, אם **נשא אשה בקפוטקיא וגרשה בקפוטקיא — נותן לה ממעות קפוטקיא.**

גמרא:

שנינו במשנה: **הכל מעלין** לארץ ישראל —

והוינן בה: "הכל" — **לאתויי מאי?**

ומשנינן: **לאתויי עבדים** עבריים, שיכול האדון לאלץ אותם לבוא עמו לארץ ישראל.

ולמאן דתני במשנתנו "**עבדים**" **בהדיא**, "הכל" — **לאתויי מאי?**

— **לאתויי** שיכול לחייב את בני ביתו לעלות אפילו **מנוה היפה** שבחוץ לארץ **לנוה הרעה** בארץ ישראל.

עוד שנינו במשנה: "**ואין הכל מוציאין**" —

"הכל" — **לאתויי מאי?**

— **לאתויי עבד** כנעני **שברח מחוצה לארץ לארץ**, ובעליו אינם רוצים לעלות לארץ, **דאמרינן ליה** לבעליו, כשבא לארץ ישראל כדי לקחתו ולהחזירו אליו: **זבניה הכא**, מכור את עבדך כאן בארץ ישראל, לאדם שיחזיקנו כאן, **וזיל**, ולך בחזרה לחוץ לארץ עם דמי מכירתו, **משום** מצות **ישיבת ארץ ישראל**.

עוד שנינו במשנה: **הכל מעלין לירושלים**.

והוינן בה: "הכל" — **לאתויי מאי?**

ומשנינן: **לאתויי** שיכול להעלות אפילו **מנוה היפה** שבארץ ישראל **לנוה הרעה** שבירושלים.

עוד שנינו במשנה בסיפא של החלק הראשון: **ואין הכל מוציאין**.

"הכל" — **לאתויי מאי?**

— **לאתויי** שאין מוציאין מירושלים **אפילו מנוה הרעה** שבירושלים **לנוה היפה** שבארץ ישראל, או שבחוצה לארץ.

ואיידי, ואגב **דתנא רישא** "**אין מוציאין** מארץ ישראל לחוצה לארץ", **תנא סיפא נמי** "**אין מוציאין** מירושלים".

תנו רבנן: אם **הוא**, הבעל, **אומר** שברצונו **לעלות** לארץ ישראל, **והיא אומרת** שרצונה הוא **שלא לעלות — כופין אותה לעלות. ואם לאו**, אם איננה מסכימה לעלות — **תצא** בגט, **בלא כתובה!**

ואם **היא אומרת לעלות, והוא אומר שלא לעלות — כופין אותו לעלות, ואם לאו** — כופין אותו **שיוציא** אותה בגט, **ויתן כתובה.**

היא אומרת לצאת מארץ ישראל או מירושלים, **והוא אומר שלא לצאת — כופין אותה שלא לצאת. ואם לאו**, אם היא מחליטה לצאת — **תצא** בגט **בלא כתובה.**

הוא אומר לצאת, והיא אומרת שלא לצאת — כופין אותו שלא לצאת. ואם לאו — יוציא ויתן כתובה.

שנינו במשנה בחלקה השני: **נשא אשה** בארץ ישראל וגרשה בקפוטקיא נותן לה ממעות ארץ ישראל.

והוינן בה: **הא גופא**, דברי המשנה כשלעצמה, **קשיא**. שהרי יש סתירה בדבריה.

מצד אחד **קתני** בה, שאם **נשא אשה בארץ ישראל וגרשה בקפוטקיא — נותן לה ממעות ארץ ישראל.**

אלמא, מוכח, **בתר** שאחר המקום בו נוצר ה**שיעבודא אזלינן**, והשטר נכתב בארץ ישראל.

ומאידך, **אימא סיפא**, ששנינו בה: אם **נשא אשה בקפוטקיא, וגרשה בארץ ישראל — נותן לה ממעות ארץ ישראל.**

אלמא, מוכח **שבתר** מקום **הגוביינא אזלינן**, שהוא בארץ ישראל.

והרי זה סתירה למה ששנינו תחילה ש"בתר שעבודא אזלינן"!

ומשנינן: **אמר רבה**, ענין זה — **מ"קולי כתובה" שנו כאן**.

היות ש**קסבר** התנא במשנתנו כי חיוב **כתובה**, חיוב **דרבנן** הוא ולא מן התורה, ולכן הקלו חכמים שאם יש הבדל בשיווי המעות בין מקום השעבוד למקום הגביה, היא תגבה תמיד לפי השיעור הפחות שביניהם.

ואילו **רבן שמעון בן גמליאל אומר: נותן לה ממעות קפוטקיא.**

מפני ש**קסבר** חיוב **כתובה** — **דאורייתא** הוא, ולעולם היא גובה לפי מקום ההתחייבות ולא לפי מקום הגוביינא.

תנו רבנן: המוציא שטר חוב על חבירו —

אם **כתוב בו** שמקום כתיבת השטר הוא **בבל** — **מגבהו ממעות בבל.**

ואם **כתוב בו** שמקום כתיבת השטר הוא **ארץ ישראל** — **מגבהו ממעות ארץ ישראל.**

ואם **כתוב בו סתם** [שלא פירט מקום כתיבת השטר] —

הרי אם **הוציאו בבבל** — **מגבהו ממעות בבל.**

ואם **הוציאו בארץ ישראל** — **מגבהו ממעות ארץ ישראל.**

ואם **כתוב בו סתם** — **מה שירצה לוה מגבהו** למלוה, לפי שהמוציא מחברו עליו הראיה.

ומסיימת הברייתא: **מה שאין כן בכתובה!**

והוינן בה: "מה שאין כן בכתובה" — **אהייא**? לאיזה ענין מתייחסת מה שאמרה הברייתא "מה שאין כן בכתובה".

אמר רב משרשיא: דברים אלו **אריש** דמתניתין הם אמורים, **לאפוקי** להוציא **מדברי רשב"ג, דאמר: כתובה דאורייתא**, ולדבריו הולכים אחר מקום השעבוד, ככל שטרי חוב. וקא משמע לן שהקלו בכתובה, משום שהיא מדרבנן.

שנינו בברייתא: **כתוב בו כסף סתם**, כגון שכתב בשטר "מאה כסף" ולא מפורט באלו מטבעות — **מה שירצה לוה**, מאיזה סוג מטבעות שהוא רוצה, **מגבהו** למלוה, אפילו מאה איסרין, שהיא מטבע הכסף הזולה ביותר!

והוינן בה: **ואימא** "כסף" סתם שבלשון השטר משמעותו **נסכא**, שצריך ליתן לו מאה חתיכות העשויות מתכת כסף, שהיות ולא ציין מטבע מסוימת מסתבר שכונתו למתכת כסף, ולכן לא ציין איזה מטבע!?

אמר רבי אלעזר: מדובר בברייתא בכגון **דכתיב ביה מטבע**, אלא שלא צויינה בו איזה סוג מטבע.

ועוד מקשה הגמרא: **ואימא**, אמור שכונת השטר היא שיתן לו **פריטי** [פרוטות בלבד], ויתן לו מאה פרוטות נחושת, או יתן לו כסף בשווין!?

אמר רב פפא: פריטי דכספא — לא עבדי אינשי. אין עושים מטבעות של פרוטות מכסף אלא רק מנחושת, ולכן אי אפשר לומר שכוונתו לפרוטות.

תנו רבנן: לעולם ידור אדם בארץ ישראל, אפילו בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואל ידור בחו"ל, ואפילו בעיר שרובה ישראל.

שכל הדר בארץ ישראל — דומה כמי שיש לו אלוה,

וכל הדר בחוצה לארץ — דומה כמי שאין לו אלוה.[1]

שנאמר [ויקרא כה]: "**לתת לכם את ארץ כנען — להיות לכם לאלהים**".

והרי יש לתמוה: **וכי כל שאינו דר בארץ אין לו אלוה?**

אלא לומר לך, כל הדר בחו"ל — כאילו עובד עבודת כוכבים!

וכן בדוד, הוא [הכתוב] **אומר** [שמואל א כו]: "**כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה', לאמר: לך עבוד אלהים אחרים**".

וכי מי אמר לו לדוד "לך עבוד אלהים אחרים"?

אלא, לומר לך: כל הדר בחו"ל — כאילו עובד עבודת כוכבים.

ודוד היה נאלץ לברוח מארץ ישראל אל מלך מואב ואל אכיש.

רבי זירא הוה קמשתמיט מיניה דרב יהודה, משום **דבעא למיסק** שרצה לעלות **לארץ ישראל,** וחשש שאם יראה אותו רב יהודה הוא יאסור עליו לעלות לשם.

דאמר רב יהודה: כל העולה מכבל לארץ ישראל בזמן הזה **עובר בעשה. שנאמר:**

[ירמיהו כז] **בבלה יובאו. ושמה יהיו — עד** קיא-א
יום פקדי אותם, נאם ה'.

ורבי זירא סבר, **שההוא** קרא **בכלי שרת כתיב,** כמבואר בפסוק הקודם, המדבר בכלי שרת, ולא בבני אדם.

ורב יהודה סבר, **כתיב קרא אחרינא** [שיר השירים ב]: **השבעתי אתכם בנות ירושלים, בצבאות או באילות השדה,** אם תעירו ואם תעוררו את האהבה [שאוהב ה' את עמו, ומושיבם בארצו] — עד שתחפץ.

ורבי זירא סבר, **שההוא** קרא מלמד **שלא יעלו ישראל** לארץ ישראל **בחומה,** ביד חזקה. אבל מותר לכל אחד לעלות כלעצמו, שלא בכח.

ורב יהודה סבר, שקרא "**השבעתי**" **אחרינא כתיב,** האוסר לעלות אפילו שלא בכח.

---

1. כתב הרשב"א בביאור ההגדות שהשפע לכל העולם עובר דרך שרי מעלה, ואילו בארץ ישראל הוא בא שלא באמצעות השרים אלא ישירות מהקב"ה, ולכן הגר חוץ מארץ ישראל חסר הוא את הקשר הישיר להקב"ה בקבלת השפע, ובמידה הזאת הרי הוא כני שאין לו אלוה, שמקבל הוא את השפע רק דרך השר של מעלה.

וכתב האבני נזר בתשובותיו, בסוף חלק יורה דעה, שמי שיושב בארץ ישראל ומתפרנס מתרומות מחוצה לארץ חסר לו במידת מה זכות בישיבת הארץ.

ורבי זירא סבר, **שההוא** "השבעתי" אחרינא **— מיבעי ליה לכדרבי יוסי ברבי חנינא. דאמר: ג' שבועות הללו — למה?**

אחת, שלא יעלו ישראל בחומה, יחד, ביד חזקה.

ואחת, שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם.

ואחת, שהשביע הקדוש ברוך הוא את העובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי.

ורב יהודה סבר [שיר השירים ב] שיש כפל בלשון השבועה, שהרי "**אם תעירו, ואם תעוררו** את האהבה עד שתחפץ", **כתיב**, ונמצא שיש כאן שש שבועות, ואחת מהן באה ללמד כדבריו, שאסור לעלות מבבל לארץ ישראל גם לכל יחיד!

ורבי זירא סבר שכפל הלשון, **מיבעי ליה** ללמד **כדרבי לוי, דאמר: שש שבועות הללו — למה?**

תלתא — הני דאמרן.

ואינך, השלש הנוספות — **שלא יגלו** נביאים שביניהם **את הקץ, ושלא ירחקו**[1] **את הקץ** בעוונותיהם, **ושלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים.**

[שיר השירים ב] "**בצבאות או באילות השדה**" —

אמר רבי אלעזר, אמר להם הקב"ה לישראל: אם אתם מקיימין את השבועה מוטב.

ואם לאו — אני מתיר מפקיר **את בשרכם כצבאות וכאילות השדה** שהן מאכל לחיות השדה.[2]

אמר רבי אלעזר: כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון.

שנאמר [ישעיהו לג] "**וכל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון**".

אמר ליה רבא לרב אשי: אנן, בסובלי חלאים מתנינן לה.

אמר רב ענן: כל הקבור בארץ ישראל — כאילו קבור תחת המזבח.

כתיב הכא [שמות כ]: "**מזבח אדמה תעשה לי**".

וכתיב התם [דברים לב] "**וכפר אדמתו עמו**".

עולא הוה רגיל דהוה סליק לעלות **לארץ ישראל.**

נח נפשיה בחוץ לארץ.

אתו, באו **ואמרו ליה לרבי אלעזר.**

אמר רבי אלעזר: **אנת עולא**: אתה עולא,

---

1. רש"י מביא גירסא אחרת "שלא ידחקו את הקץ", וביארה, שלא ירבו בתחנונים **יותר מדאי** על הקץ!

2. האחרונים דנו בהרחבה על ענין שלש שבועות, וכיצד עומדת השבועה הזאת מול המצוה של ישיבת ארץ ישראל, שמוכח ממקומות רבים שהיא נוהגת מן התורה גם בזמן הזה.

והחלוק המקובל הוא בין השבועה "לעלות בחומה" ככלל, ובין המצוה מן התורה לשבת בארץ ישראל כיחיד. עיין באבני נזר יורה דעה, בתשובות האחרונות.

קורא אני עליך את דברי הנביא בספר עמוס [פרק ז] "**על אדמה טמאה תמות**".

אמרו לו לרבי אלעזר: אבל **ארונו** של עולא **בא** מבבל לארץ ישראל, כדי שיקברוהו בארץ.

אמר להם: אינו דומה מי שאדמת ארץ ישראל **קולטתו מחיים**, למי שהיא **קולטתו** רק **לאחר מיתה**.

ההוא גברא שגר בארץ ישראל, **דנפלה ליה יבמה** ליבום, והיתה היבמה מתגוררת בבבל, במקום הנקרא "**בי חוזאה**".

אתא היבם **לקמיה דרבי חנינא, אמר ליה**, ושאלו: **מהו למיחת** האם מותר לי לעזוב את הארץ, **וליבמה** במקום מגוריה, בבבל?

אמר ליה רבי חנינא: **אחיו נשא כותית** [כינוי חריף לעזיבתו את ארץ ישראל], **ומת, ברוך המקום שהרגו! והוא ירד אחריו?**

אמר רב יהודה אמר שמואל: כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל, כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות. כי בבל היא מקום תורה, והעוזב אותה עוזב מקום תורה.

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: אפילו מפומבדיתא לבי כובי הסמוכה אין לצאת, שאין זה מקום תורה.

ההוא דנפק מפומבדיתא לבי כובי, שמתיה רב יוסף.

ההוא דנפק מפומבדיתא לאסתוניא, שכיב, מת.

אמר אביי: אי בעי האי צורבא מרבנן הוה חיי אילו לא היה יוצא לשם.

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: כשרין שבבבל — ארץ ישראל קולטתן, כשרין שבשאר ארצות — בבל קולטתן.

והוינן בה: **למאי**, לאיזה ענין זה נאמר?

אילימא לענין יוחסין?

והאמר מר: כל הארצות נחשבות כעיסה [ספק תערובת כעיסה המעורבת] **לארץ ישראל**, לענין יוחסין.

וארץ ישראל — עיסה לבבל!

אלא לענין קליטה **לקבורה.**

אמר רב יהודה: כל הדר בבבל — כאילו דר בארץ ישראל, שנאמר: [זכריה ב] **הוי ציון, המלטי יושבת בת בבל.**

אמר אביי, נקטינן: בבל, לא חזיא חבלי דמשיח!

תרגמה העמידה **אהוצל דבנימין**, וקרו ליה על שם ההצלה מחבלי משיח "**קרנא דשיזבתא**".

אמר רבי אלעזר: מתים שבחוץ לארץ אינם חיים, שנאמר: [יחזקאל כו] **ונתתי צבי בארץ חיים.**

ארץ שצביוני בה — מתיה חיים.

שאין צביוני בה — אין מתיה חיים.

מתיב רבי אבא בר ממל: [ישעיהו כו] "**יחיו מתיך, נבלתי יקומון**".

מאי לאו, "יחיו מתיך" — מתים שבארץ

ישראל.

"נבלתי יקומון" — מתים שבחוץ לארץ.

ומאי "ונתתי צבי בארץ חיים"? — אנבוכד נצר מלך בבל **הוא דכתיב,**

דאמר רחמנא: מייתינא עלייהו מלכא, אביא כנגד עם ישראל מלך **דקליל כי טביא,** שהוא קל כצבי!?

אמר ליה: רבי, מקרא אחר אני דורש: [ישעיהו מב] **נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה.** ומשמע שרק בארץ ישראל יחיו!

אמר ליה: **ואלא הכתיב "נבלתי יקומון",** שמשמעותו תחיית המתים בכל מקום!?

אמר ליה: **ההוא** קרא **בנפלים הוא דכתיב.**

ורבי אבא בר ממל, האי "נותן נשמה לעם עליה" — מאי עביד ליה?

מיבעי ליה לכדרבי אבהו.

דאמר רבי אבהו: אפילו שפחה כנענית שבא"י — מובטח לה שהיא בת העולם הבא. כי **כתיב הכא: "לעם עליה".**

וכתיב התם: [בראשית כב] **שבו לכם פה עם החמור — עם הדומה לחמור.**

"ורוח להולכים בה" —

אמר רבי ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן: כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל — מובטח לו שהוא בן העולם הבא.

והוינן בה: **ולרבי אלעזר,** וכי אפילו **צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים** בתחיית המתים?

אמר רבי אילעא: על ידי גלגול לארץ ישראל, ושם הם יחיו.

מתקיף לה רבי אבא סלא רבא: גלגול לצדיקים צער הוא!

אמר אביי: מחילות נעשות להם בקרקע.

[בראשית מז] **ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם —**

אמר קרנא: דברים בגו, יודע היה יעקב אבינו שצדיק גמור היה, ואם מתים שבחוצה לארץ חיים — למה הטריח את בניו לעלות ולקוברו בארץ ישראל? — משום שחשש יעקב **שמא לא יזכה למחילות.**

כיוצא בדבר אתה אומר:

[בראשית נ] **וישבע יוסף את בני ישראל. וגומר,**

אמר רבי חנינא: דברים בגו, יודע היה יוסף בעצמו שצדיק גמור היה, ואם מתים שבחוצה לארץ חיים, למה הטריח את אחיו להובילו במדבר **ארבע מאות פרסה?** משום שחשש יוסף **שמא לא יזכה למחילות.**

שלחו ליה אחוהי לרבה אחיו של רבה שהיו בארץ ישראל, שלחו לו מכתב ובו דברי שכנוע שיעלה ויצטרף אליהם, וכך כתבו לו: **יודע היה יעקב שצדיק גמור היה וכו',**

ואילפא אף **מוסיף בה דברים: מעשה באחד שהיה מצטער על אשה אחת** לשאתה, **וביקש לירד** אחריה לחוץ לארץ כדי לשאת אותה שם. **כיון ששמע כזאת, גלגל בעצמו** שסבל ונמנע לרדת **עד יום מותו.**

ואף אתה, אחינו רבה, **אף על פי שחכם גדול**

אתה, אינו דומה לומד מעצמו ללומד מרבו, ויפה לך לעלות וללמוד כאן מפי הרב.

ואם תאמר, אין לך רב:

יש לך רב:

ומנו? — רבי יוחנן!

ואם אין אתה עולה, הזהר בשלשה דברים:

אל תרבה בישיבה — שישיבה קשה לתחתוניות,

ואל תרבה בעמידה — שעמידה קשה ללב,

ואל תרבה בהליכה — שהליכה קשה לעינים,

אלא שליש בישיבה, שליש בעמידה, שליש בהילוך,

כל ישיבה שאין עמה סמיכה — עמידה נוחה הימנה.

והוינן בה: **עמידה סלקא דעתך?**

והאמרת: עמידה קשה ללב:

קיא-ב **אלא, ישיבה שאין בה סמיכה — עמידה שיש בה סמיכה נוחה הימנה.**

והוסיפו למכתבם גם דברי תורה:

וכן אמרו יצחק ושמעון ואושעיא אמרו דבר אחד: הלכה כרבי יהודה בפרדות, וכפי שיבואר.

דתניא, רבי יהודה אומר: פרדה הנוצרת מזיווג של סוס וחמור, **שתבעה** להרבע, **אין מרביעין עליה לא סוס, ולא חמור, אלא מינה** בלבד, כי יש בכך משום כלאיים. היות ורבי יהודה מסתפק אם חוששים לזרע האב או לא.

אבל לדעת חכמים, אין חוששים לזרע האב, ולכן אם נולדה הפרידה מאתון שבא עליה סוס, מרביעים עליה חמור, ואם נולדה הפרידה מסוסה שבא עליה חמור מרביעים עליה סוס.

אמר רב נחמן בר יצחק: יצחק — זה רבי יצחק נפחא,

שמעון — זה רבי שמעון בן פזי,

ואמרי לה ריש לקיש,

אושעיא — זה רבי אושעיא ברבי.

שנינו לעיל: **אמר רבי אלעזר: עמי הארצות אינן חיים.**

שנאמר: [ישעיהו כו] **מתים בל יחיו וגו׳.**

תניא נמי הכי: מתים בל יחיו —

יכול לכל?

תלמוד לומר: ״רפאים בל יקומו״. במרפה עצמו מדברי תורה הכתוב מדבר.

אמר ליה רבי יוחנן לרבי אלעזר: **לא ניחא למרייהו, דאמרת לחו הכי.** כי **ההוא** קרא **במרפה עצמו לעבודת כוכבים הוא דכתיב:**

אמר ליה רבי אלעזר: **מקרא אחר אני דורש,**

דכתיב: [ישעיהו כו] **כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל,**

כל המשתמש באור תורה — אור תורה מחייהו,

וכל שאין משתמש באור תורה — אין אור תורה מחייהו.

כיון דחזייה רבי אלעזר **דקמצטער** רבי יוחנן על דבריו, **אמר ליה: רבי, מצאתי להן** למרפים מן התורה, **תקנה מן התורה!**

[דברים ד] **ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום — וכי אפשר** לו לאדם **לדבוקי בשכינה?**

וחכתיב: [דברים ד] **כי ה' אלהיך אש אוכלה!**

אלא, כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה.

כיוצא בדבר אתה אומר: [דברים ל] **לאהבה את ה' אלהיך ולדבקה בו — וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה?**

אלא, כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה.

אמר רבי חייא בר יוסף: עתידין צדיקים בתחיית המתים **שמבצבצין ועולין בירושלים. שנאמר** [תהלים עב]: **"ויציצו מעיר כעשב הארץ".**

ואין עיר אלא ירושלים. שנאמר [מלכים ב יט] **"וגיננתי אל העיר הזאת".**

ואמר רבי חייא בר יוסף: עתידים צדיקים שיעמדו בתחיית המתים **במלבושיהן. קל וחומר מחטה —**

מה חטה, שנקברה ערומה — יוצאה מהאדמה כשהיא לבושה **בכמה לבושין —**

צדיקים, שנקברו בלבושיהן — על אחת כמה וכמה שיקומו מן האדמה לתחיה בלבושיהם.

ואמר רבי חייא בר יוסף: עתידה ארץ ישראל, שתוציא גלוסקאות וכלי מילת. שנאמר [תהלים עב] **"יהי פסת בר בארץ".**

תנו רבנן: כתיב בספר תהלים **"יהי פסת בר בארץ, בראש הרים" —**

מכאן **אמרו** חכמים: **עתידה חטה שתתמר כדקל, ועולה בראש הרים.**

ושמא תאמר, יש צער לקוצרה לחיטה, מחמת הטירחה עקב גובהה!

תלמוד לומר בהמשך הכתוב: **"ירעש כלבנון — פריו".**

מלמד הכתוב **שהקב"ה מביא רוח מביתי גנזיו, ומנשבה עליה, ומשרה את סלתה,** שהרוח הנושבת משירה את גרעיני החטה, ואף כותשת אותם לקמח, ומנפה את הפסולת, ונשארת סולת נקיה.

ואדם יוצא לשדה, ומביא מלא פיסת ידו מהסולת שבשדה, **וממנה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו.**

וממשיכה הברייתא בביאור פסוקים אודות מעלת פירותיה של ארץ ישראל:

כתיב בספר דברים, בשירת האזינו: "**עם חלב כליות חטה**".

מכאן **אמרו** חכמים: **עתידה חטה** בארץ ישראל **שתהא כשתי כליות של** "**שור הגדול**".

ואל תתמה, שהרי שועל קינן בתוך לפת, שהיתה הלפת כה גדולה עד שהשועל ניקב אותה עד שהיה בחלל הנקב מקום רחב, ובו קבע השועל את מקום דירתו, והוליד בו ולדות. [רש"י. כי "קינן" הוא מלשון "קן", הנבנה לצורך גידול ולדות].

ושקלוהו ללפת לאחר שנחסר ממנו מקום ה"קן" של השועל, **ומצאו בו** במה שנותר — משקל של **ששים ליטרין**, שנמדדו **ב**מידת ה**ליטרא של צפורי.**

תניא, אמר רבי יוסף: מעשה בשיחין, באחד שהניח לו אביו שלשה בדי חרדל, ונפשח נחלק **אחד מהן** מהקלח, **ונמצאו בו תשעה קבין חרדל.**

ובעציו של אותו צמח החרדל — **סיככו בו** "**סוכת יוצרין**" [סוכה המשמשת את יוצרי כלי חרס].

אמר רבי שמעון בן תחליפא: קלח של כרוב הניח לנו אבא, וחיינו עולים ויורדים בו בסולם.

וכתיב בהמשך הכתוב בפרשת האזינו [דברים לב]: "**ודם ענב תשתה חמר**".

מכאן **אמרו** חכמים: **לא כעולם הזה — העולם הבא.**

העולם הזה — יש בו צער, כי אם רוצה אדם יין, צריך הוא תחילה **לבצור** את הענבים מהכרם, ולאחר מכן הוא צריך לעמול **ולדרוך** אותם בגת.

ואילו בזמן **העולם הבא — מביא** אדם **ענבה אחת, בקרון או בספינה, ומניחה בזוית ביתו, ומספק הימנה יין כפטום גדול** [מיכל גדול המכיל כור יין].

ועציו של אשכול הגפן, **מסיקין** בו את האש **שתחת התבשיל.**

ואין לך כל ענבה וענבה, שאין בה שלשים גרבי יין.

שנאמר "**ודם ענב תשתה חמר**".

ודרשו חכמים את דברי הכתוב "ודם ענב תשתה", שתהיה השתיה של היין ישר מן הענב, ללא צורך בעשייתו.

ואת הריבוי הגדול של יין שיתקבל מענב אחד, דרשו חכמים מהמילה "חמר" —

אל תקרי חמר אלא חומר [מידה של כור, שיש בו שלשים סאים].

כי אתא רב דימי אמר, מאי דכתיב: [בראשית מט] **אוסרי לגפן עירה?**

אין לך כל גפן וגפן שבא"י שאין צריך עיר אחת לבצור, להניח עליו את אשכולות הענבים.

[בראשית מט] **ולשורקה בני אתונו — אין לך כל אילן סרק שבא"י שאינו מוציא משוי שתי אתונות;**

ושמא תאמר, אין בו הרבה **יין?**

תלמוד לומר: כבם ביין לבושו. שהיין רב כמו מים, עד שהוא משמש כמים לכביסה.

ושמא תאמר, אינו אדום?

תלמוד לומר: ודם ענב תשתה חמר;

ושמא תאמר, אינו מרוח? אינו משכר?

תלמוד לומר: סותה;

ושמא תאמר, אין בו טעם?

תלמוד לומר: חכלילי עינים מיין,

כל חיך שטועמו אומר: תן לי, תן לי;

ושמא תאמר, לנערים יפה ולזקנים אינו יפה?

תלמוד לומר: ולבן שנים מחלב.

אל תיקרי לבן שינים אלא לבן שנים.

פשטיה דקרא במאי כתיב?

כי אתא רב דימי אמר, אמרה כנסת ישראל לפני הקב״ה: רבונו של עולם, רמוז לי בעיניך, כדרך הידידים, **דכסים מחמרא, ואחוי לי שיניך דכסים מחלבא.**

מסייע ליה לר׳ יוחנן.

דאמר ר׳ יוחנן: טוב המלבין שינים לחבירו יותר ממשקהו חלב, שנאמר: ולבן שנים — מחלב.

אל תקרי לבן שינים אלא לבון שינים.

רב חייא בר אדא — מקרי דרדקי בבית ספרו דריש לקיש הוה,

איפגר התבטל מהלימוד לתינוקות במשך **תלתא יומי, ולא אתא.**

כי אתא, אמר ליה ריש לקיש: **אמאי איפגרת?**

אמר ליה: דלית אחת של גפנים **הניח לי אבא, ובצרתי ממנה יום ראשון ג׳ מאות אשכולות אשכול לגרב** [מידה]. **יום שני בצרתי ג׳ מאות אשכולות, שתי אשכולות לגרב, יום שלישי בצרתי ממנה ג׳ מאות אשכולות שלש אשכולות לגרב, והפקרתי יותר מחציה.**

אמר ליה: הרי נוכחת לדעת שהינך מקבל בכל יום פחות, והיה לך להבין שזה עונש על ביטולך מלימוד תורה עם הדרדקי.

אי לאו דאיפגרת — הוה עבדא טפי.

רמי בר יחזקאל איקלע לבני ברק.

חזנחו להנהו עיזי דקאכלן תותי תאיני, וקנטיף דובשא מתאיני, וחלבא טייף מנייהו, ומיערב בהדי הדדי, אמר: היינו זבת חלב ודבש.

אמר רבי יעקב בן דוסתאי: מלוד לאונו שלשה מילין, פעם אחת קדמתי בנשף, והלכתי עד קרסולי בדבש של תאינים.

אמר ריש לקיש: לדידי חזי לי זבת חלב ודבש של צפורי, והוי שיתסר מילין אשיתסר מילין.

אמר רבה בר בר חנה: לדידי חזי לי זבת חלב ודבש של כל ארץ ישראל וכשתצרף קיב-א
את כל המקומות שבהם ארץ ישראל זבת חלב ודבש **הויא,** יתקבל מקום גדול **כמו** השטח שמ״**בי מיכסי״ עד ״אקרא**

דתולבנקי", שהוא **כ"ב פרסי אורכא**, באורך, **ופותיא**, ורוחבו הוא **שיתא פרסי**, שש פרסאות.

רבי חלבו ורבי עוירא ורבי יוסי בר חנינא איקלעו נזדמנו **לההוא אתרא**, למקום אחד בארץ ישראל. **אייתו קמייהו** הביאו לפניהם **אפרסקא** אפרסק **דהוה** גודלו **כשיעור** גודלו של **אילפס** [כלי טיגון] של **כפר הינו**.

ומבארת הגמרא: **ואילפס** של **כפר הינו** — **כמה הוי** שיעורו? — **ה' סאין**.

אכלו מהאפרסק **שליש**, **והפקירו** ממנו **שליש**, **ונתנו לפני בהמתן שליש**.

לשנה הבאה, **איקלע רבי אלעזר לההתם**, לאותו מקום, **ואייתו לקמיה** אפרסק מאותו המקום. אלא שהפעם היה האפרסק קטן, עד **שנקטו בידיה**, שיכול היה לאוחזו בידו האחת.

ואמר, קרא רבי אלעזר על אנשי המקום ההוא, שהתקטנו פירותיו בצורה שכזאת, את דברי הכתוב בספר תהלים [פרק קז]: "**ארץ פרי** תהפוך **לארץ מלחה — מרעת יושבי בה**!".

רבי יהושע בן לוי איקלע למקום בארץ ישראל הנקרא "**גבלא**". **חזנהו**, וראה שם בין הגפנים **להנהו קטופי**, לאשכולות גדולות של ענבים **דהוו קיימי כי עיגלי**, שמרוב גודלן הן נראו כעגלים.

אמר, תמה רבי יהושע בן לוי: וכי יש **עגלים בין הגפנים**!?

אמרו ליה: **קטופי נינהו**, אשכולות ענבים הן ולא עגלים!

פנה רבי יהושע בן לוי לארץ, **ואמר** לה: **ארץ, ארץ! הכניסי פירותייך! למי את מוציאה פירותייך**? האם **לערביים** הללו, **שעמדו עלינו בחטאתינו**!?

לסוף השנה, **איקלע** הזדמן **רבי חייא לההתם**.

חזנהו, ראה את אשכולות הענבים **דהוו קיימי** גדולות **כעיזי**.

אמר: וכי יש **עזים בין הגפנים**?

אמרו ליה תושבי המקום: **זיל**, לך מכאן, כדי **שלא תעביד לן כי חברך**, שלא תעשה לנו כרבי יהושע בן לוי חברך, שפנה אל הארץ שלא תוציא אותם גדולים כל כך, ולכן הם קטנו משיעור של עגלים לשיעור של עיזים, ואין אנו רוצים שהם יתקטנו יותר.

תנו רבנן: **בברכותיה של ארץ ישראל**, בשנה מבורכת — שדה בגודל **בית סאה עושה** תבואה בשיעור של **חמשת ריבוא כורין**.

וראיה לדבר, מצוען, שהיא המקום המבורך ביותר במצרים, וממנה אתה למד לתנובתה פירותיה של ארץ ישראל.

א. הרי **בישיבתה של צוען** [בזמן שהיא היתה מיושבת] — שדה של **בית סאה**, היתה **עושה** תבואה של **שבעים כורין**.

והראיה שכך היתה עושה שדה של בית סאה בצוען, מהא **דתניא** —

אמר רבי מאיר: אני ראיתי בבקעת בית שאן [שאינה מארץ ישראל] **בית סאה עושה שבעים כורין**.

ואם בבית שאן כך — כל שכן בצוען!

היות **ואין לך** ארץ **מעולה** בתנובת הפירות **בכל הארצות** [חוץ מארץ ישראל] **יותר מארץ מצרים**. וכמו **שנאמר** בתיאור השבח של איזור סדום [ככר הירדן], לפני הפיכתו, שהיה ארץ אשר [בראשית יג] "כולה משקה, **כגן ה' — כארץ מצרים**".

ואין לך מעולה בכל ארץ מצרים יותר מהעיר צוען, דהוו מרכו בה שהיתה עיר מושב של **המלכים**.

דכתיב [ישעיהו ל]: "**כי היו בצוען שריו**", שהיו שרי ישראל יוצאים בשליחות לצוען, להפגש שם עם מלך מצרים, במקום מושבו.

ואין לך אדמת **טרשים** [שאינה טובה לגדל בה תבואה] **בכל ארץ ישראל יותר מחברון, דהוו קברי בה שיככי**, שהיו קוברים בה מתים היות והיא לא היתה ראויה לעיבוד השדות.

ב. **ואפילו הכי**, העיר **חברון** היא "**מבונה**", מניבה פירות, בשיעור מרובה — **על אחת משבעה** [פי שבעה] מאשר התנובה של השדה **בצוען**.

דכתיב [במדבר יג]: "**וחברון — שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים**".

מאי, מהו ביאור המילה "**נבנתה**"?

אילימא, אם נאמר, שחברון **נבנתה ממש** שבע שנים לפני שנבנתה מצרים — אי אפשר לומר כך.

כי האם **אפשר** הדבר שיהא **אדם** [חם, בן נח] **בונה בית לבנו קטן** [לכנען, שחברון נמצאה בארצו], **קודם שיבנה** בית **לבנו גדול** [מצרים, שהוא גדול מכנען]?

שנאמר [בראשית י]: "**ובני חם — כוש, ומצרים, ופוט, וכנען**".

אלא, בהכרח, כונת הכתוב היא לומר, **שחברון** "**מבונה**", נותנת תנובת פירות משדותיה, **על אחת משבעה** [פי שבעה] מתנובת השדה **בצוען**.

וכיון שמצינו שבבית שאן [שאינה מארץ ישראל] נתנה שדה אחת של בית סאה שבעים כורים, בהכרח שגם בצוען, שהיתה הארץ המניבה ביותר [חוץ מארץ ישראל], גם היא נתנה תנובת פירות של שבעים כורים.

ג. והיות ושדה בחברון נותנת פי שבעה מצוען, נמצא ששדה של בית סאה בחברון נותנת ארבע מאות ותשעים כורים.

ד. **והני מילי** שהשדה נותנת ארבע מאות ותשעים כורים, **באדמת טרשים** כמו חברון.

אבל שלא באדמת טרשים — יש להוסיף על תנובתה, והרי היא נותנת לפחות **חמש מאה** כורים.

ה. **והני מילי** שנותנת חמש מאות כורים, **שלא בברכותיה**.

אבל בברכותיה — כתיב [בראשית כו] "**ויזרע יצחק בארץ ההיא**, וימצא בשנה ההיא מאה שערים". והיינו, פי מאה.

וחמש מאות כפול מאה הם חמש ריבוא!

תניא, אמר רבי יוסי: מאה ביהודה היתה

עושה חמש מיני **סאין** של חמש מינים: **סאה קמח, סאה סלת, סאה סובין, סאה מורסין, וסאה קיבוריא** [עיין החילוקים ברש"י].

אמר ליה החוא צדוקי לרבי חנינא: יאה משבחיתו בה בארעכון, יפה מה שאתם מספרים בשבח ארצכם —

שהרי **בית סאה אחת הניח לי אבא** בארץ ישראל, **ממנה משה**, שמן, **ממנה חמר**, יין, **ממנה עיבור**, מזון, **ממנה קיטניות, ממנה רועות מקנתי.**

אמר ליה שאל **החוא בר אמוראה**, אחד מבני העם האמורי, **לבר ארעא דישראל**, לאחד מבני ישראל, בעומדם על השפה המזרחית של נהר הירדן, לפני שנכנס הישראלי לארץ:

האי תאלתא, דקל זה **דקיימא אגודא דירדנא**, העומד על שפת הירדן, מעבר הנהר, בארץ ישראל — **כמה גדריתו מינה**? כמה כורים של תמרים הינכם קוטפים ממנו?

אמר ליה: שיתין ששים **כורי.**

אמר ליה: אכתי לא עייליתו בה, עדיין לא עלית בה, וכבר **אחריבתוה**! החרבת אותה!

שהרי **אנן**, האמוראים — **מאה ועשרים כורי הוה גזרינן** [גדרינן] **מינה**, ואילו עתה מתכוון לקטוף ממנה ששים כורים בלבד!

אמר ליה: אנא נמי, מחד גיסא מצד אחד בלבד **קאמינא לך** שיש בו ששים כורים, אבל משני הצדדים אקטוף ממנו מאה ועשרים כורים.

אמר רב חסדא, מאי מהו ביאור הכתוב **דכתיב** [ירמיהו ג]: "**ואתן לך ארץ חמדה, נחלת צבי**"?

למה ארץ ישראל נמשלה לצבי?

לומר לך: מה צבי זה, אחרי שמפשיטים ממנו את עורו הוא מתכווץ, **ואין עורו מחזיק** עוד את **בשרו**, אם ינסו להכניס את בשר הצבי חזרה לעורו המופשט — **אף ארץ ישראל, אינה מחזקת פירותיה.** שעושה פירות מרובים עד כדי כך שאם קוטפים אותם מהאילנות אין די מקום להצניע את הפירות.

דבר אחר: מה צבי זה, קל הוא **מכל החיות** — **אף ארץ ישראל**, קלה היא **מכל הארצות לבשל את פירותיה.**

אי מה צבי זה קל ואין בשרו שמן, אף ארץ ישראל קלה לבשל ואין פירותיה שמנים?

תלמוד לומר: "זבת חלב ודבש" —

שפירותיה **שמנים מחלב, ומתוקים** יותר **מדבש.**

רבי אלעזר כי הוה סליק כאשר היה עולה **לארץ ישראל, אמר: פלטי לי מחדא!** נצלתי עתה מן אחת משלשת הקללות האמורות בתורה, וכפי שיבואר להלן.

כי סמכוהו בסמיכת חכמים לדון, **אמר: פלטי לי מתרתי!** נצלתי משתי קללות מתוך השלש.

כי אותבוהו כשהושיבוהו **ב"סוד העיבור"** [של חדשי השנה] — **אמר: פלטי לי מתלת!**

ומבארת הגמרא את שלשת הקללות שניצל מהן רבי אלעזר.

לפי **שנאמר** [יחזקאל יג]: "**והיתה ידי אל הנביאים, החוזים שוא**" וגומר.

"**בסוד עמי לא יהיו**" — **זה סוד עיבור.**

"**ובכתב בית ישראל לא יכתבו**" — **זה סמיכה.**

"**ואל אדמת ישראל לא יבואו**" — **כמשמעו.**

רבי זירא, כי הוה סליק כשעלה **לארץ ישראל** מבבל, **לא אשכח מברא,** לא מצא גשר **למעבר** לעבור עליו את הנהר במקום שרצה לעבור בו.

נקט רבי זירא **במצרא, וקעבר** עליו.

שלא היה במקום ההוא גשר, אלא בול עץ צר שהיה מונח לרוחב הנהר, והיה מתוח מעליו חבל, והעובר על העץ היה צריך לאחוז בידו בחבל שמעליו כדי שלא יחליק למים. וכך עשה רבי זירא, שאחז ["נקט"] בידו בחבל שמעליו, וכך הוא עבר את הנהר על גבי בול העץ הצר.

אמר ליה ההוא צדוקי לרבי זירא בראותו נחפז לעבור באופן שכזה את הנהר ואינו הולך עד מקום שיש בו גשר:

עמא פזיזא עם פזיז [בהול] אתם, **דקדמיתו פומייכו לאודנייכו,** שמיהרתם והקדמתם להסכים לקבל את התורה בפיכם, באומרכם "נעשה ונשמע", לפני ששמעתם באזנכם מה היא התורה שאתם מקבלים!

אכתי בפזיזותייכו קיימיתו! עדיין נוהגים אתם בבהילות [חפזון ובפזיזות], וכמו שעשה רבי זירא, שמיהר לעבור את הנהר על מעבר כה צר, ולא המתין להגיע למקום שיש בו גשר.

אמר ליה רבי זירא: מה שמיהרתי לעשות כך הוא משום שאיני בטוח שאזכה להגיע לארץ ישראל, ולכן אני בהול לעבור לשם ולא להתעכב. כי **דוכתא,** ארץ **דמשה ואהרן לא זכו** להכנס **לה, אנא,** רבי זירא, **מי יימר** מי יאמר **דזכינא** להכנס **לה!?**

ומביאה הגמרא כמה מעשים המראים את גודל חיבת ארץ ישראל שהיתה לתלמידי החכמים —

רבי אבא היה **מנשק כיפי** סלעים **דעכו.**

רבי חנינא היה **מתקן מתקליה.** היה מיישר את הדרכים כדי שלא יתקלו בהם אנשים ויבואו להוציא שם רע על דרכיה של ארץ ישראל.

קיב-ב **רבי אמי ורבי אסי קיימי** היו קמים וזזים ממקומם בימות החמה **משמשא לטולא,** מהמקום שהגיעה אליו השמש אל מקום מוצל, **ואילו** בימות הקור היו עוברים **מטולא,** ממקום שיש בו צל, **לשמשא,** למקום שיש בו קרני השמש המחממות. ועשו זאת כדי שלא יוכלו להתרעם על ישיבת ארץ ישראל.

רבי חייא בר גמרא מיגנדר, היה מתגולל **בעפרה** של ארץ ישראל.

כדי לקיים מה **שנאמר** [תהלים קב]: "**כי רצו עבדיך את אבניה, ואת עפרה יחוננו.**

אמר רבי זירא אמר רבי ירמיה בר אבא: דור שבן דור בא, קטיגוריא הרבה מסטינים והרבה מלמדי חובה יהיו **בתלמידי חכמים,**

שיעמדו כנגדם.

והוסיף רבי זירא: **כי אמריתה**, כשאמרתי זאת **קמיה דשמואל — אמר** לי: **צירוף אחר צירוף**, גזירות אחר גזירות יהיו ערב בואו של המשיח.

וכפי **שנאמר** על ידי הנביא ישעיהו [פרק ו], בנבואתו על מה שעתיד לקרות לעתיד לבוא, ערב ביאת המשיח:

"**ועוד בה עשיריה** [הקב"ה יסנן את הרשעים מאומתו, האומה הישראלית, באמצעות אש של חורבן נורא, כמו שמזקק הצורף את הכסף מתוך הפסולת באמצעות חום האש, עד שתשאר רק עשירית נבחרת מכלל ישראל]".[1]

אך לא יהיה די בסינון הזה.

אלא "**ושבה** האומה הישראלית פעם נוספת, **והיתה לבער**" [שוב תחזור האומה הישראלית, לאחר שתשאר ממנה רק עשירית האומה, לזיקוק באש, כדי לנקותה לחלוטין].

תני רב יוסף: בזוזי, ובזוזי דבזוזי, שוללים שיגלו אותם מארצם, ושוללי שוללים, שיחזרו ויגלום אחרי שיחזרו מהגלות — יהיו אז לאומה הישראלית.[2]

וכדי לסיים בענין טוב מביאה הגמרא אימרה בענין שבח ארץ ישראל בעתיד:[3]

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות.

שנאמר [יואל ב]: "**כי עץ** [סרק] **נשא פריו. תאנה וגפן נתנו חילם**".

הדרן עלך פרק שני דייני גזירות

וסליקא לה מסכת כתובות

---

1. המהרש"א מבאר שהמעשר נחשב בכל מקום כקודש, וגם העשירית שתשאר מעם ישראל תחשב כמעשר קדוש, וכדברי הכתוב "וכל הנותר בירושלים קדוש יאמר לו". ובכל זאת, ישוב הקב"ה ויזקק בזיקוק נוסף את המעשר שיוותר, וכמו זיקוק הכסף, כי רק בזיקוק הנוסף מתקבל כסף נקי לגמרי.

2. רב יוסף מוסיף שהזיקוק הנוסף יהיה באמצעות גלות נוספת. והיינו, שמהגלות הראשונה יחזרו רק מעשר מעם ישראל, ואז הם שוב יצאו לגלות, שבה הם יעברו זיקוק נוסף!

3. ולכן גם לא הביאה הגמרא אימרה זו במקומה לעיל, כשדברה בשבח ארץ ישראל, לפי שרצתה לסיים את המסכת בדבר טוב, והשאירה את האימרה הזאת כדי לסיים בה את המסכת. תוס'.

והמהרש"א כתב, שלולי דבריהם, יתכן לבאר שכונת הגמרא לומר, שלפני הגאולה יהיה אמנם סינון אחר סינון של עם ישראל, אך גם יהיה סימן נוסף לבוא הגאולה, ושהדור ההוא הוא דור שבן דוד בא בו, בכך שעצי הסרק יתחילו להניב פירות. וכדברי הגמרא בפרק חלק במסכת סנהדרין: אין לך קץ מגולה מזה שנאמר "ואתם הרי ישראל, פריכם תשאו לעמי ישראל"! והיינו, שכל האילנות, בכל ההרים, אפילו אילנות הסרק — יתנו פירות לעם ישראל.